

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

João Paulo Charrone

**CONSTRUINDO A HEGEMONIA NA
ALTA IDADE MÉDIA:
Gregório Magno e as Monarquias no Ocidente.**

Niterói/RJ
2017

JOÃO PAULO CHARRONE

**CONSTRUINDO A HEGEMONIA NA
ALTA IDADE MÉDIA:
Gregório Magno e as Monarquias no Ocidente.**

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do título de doutor em História Social.

Orientador: Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

Niterói/RJ
2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca da F.C.L. – Assis – Unesp

C485c Charrone, João Paulo
Construindo a hegemonia na alta idade média: Gregório Magno e as monarquias no ocidente / João Paulo Charrone. Niterói, 2017.
368 f.

Tese de Doutorado – Universidade Federal Fluminense
Orientador: Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

1. Gregório I, Papa, ca. 540-604. 2. Papado. 3. Hegemonia. 4. Idade média. 5. Monarquia. I. Título.

CDD 940.1

JOÃO PAULO CHARRONE

**CONSTRUINDO A HEGEMONIA NA ALTA IDADE MÉDIA:
Gregório Magno e as Monarquias no Ocidente.**

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para obtenção do título de doutor em História Social.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos – Orientador
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Carolina Coelho Fortes
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Rodrigo dos Santos Rainha
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Profa. Dra. Leila Rodrigues da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Aos meus pais:
Maria José Goulart Charrone
Orlando Charrone (*in memoriam*)

“Os nossos pais amam-nos porque somos seus filhos, é um fato inalterável. Nos momentos de sucesso, isso pode parecer irrelevante, mas nas ocasiões de fracasso, oferecem um consolo e uma segurança que não se encontram em qualquer outro lugar.”

Bertrand Russell

Aos meus amores:
Pâmela Torres Michelette
Gregório Michelette Charrone

“O amor é a poesia dos sentidos. Ou é sublime, ou não existe. Quando existe, existe para sempre e vai crescendo dia a dia”.

Honoré de Balzac

AGRADECIMENTOS

“Ele pensava dentro de outras cabeças; e na sua, outros, além dele, pensavam. Esse é o verdadeiro pensamento”.

Bertold Brecht

Quando terminei minha tese doutoral colocando o emblemático ponto final senti uma emoção especial. Com este simples ato simbólico percebi que este não representava o ocaso de um simples trabalho de pesquisa, mas o resultado de quatro anos de vida entre São Paulo/SP; Bom Jesus/PI e Niterói/RJ.

Neste momento de nostalgia compreendi o tanto que minha experiência de vida se enriqueceu devido a convivência com pessoas tão diferentes, que me ensinaram a ver a vida como um imenso campo de possibilidades. Durante esse tempo de “estadia” na UFF percebi que as boas amizades e o carinho dos mais íntimos são as maiores contribuições e o maior estímulo para prosseguir pelos laboriosos e árduos caminhos do trabalho acadêmico e, justamente, por isso, gostaria de registrar aqui os meus sinceros e profundos agradecimentos a todos que, de alguma maneira, me acompanharam e contribuíram nesta jornada.

Ao final desta pesquisa, percebo o quão importante foram as pessoas que encontrei pelo caminho. As pausas que as suas presenças possibilitaram tornaram-se indispensáveis (e muitas vezes desejadas) para a revitalização e a reavaliação do trabalho em andamento. Talvez muitos nem imaginem o significado de seus comentários inventivos, das conversas de corredor sem compromisso, ou mesmo de simples palavras. Ciente das injustiças que possa cometer, algumas pessoas não posso deixar de mencionar e agradecer nominalmente, pois as páginas que seguem também são resultados de seus ensinamentos, críticas, sugestões e incentivos.

Em primeiro lugar aos meus pais, especialmente, pelo incentivo aos estudos que me ofereceram no decorrer de toda minha vida. Motivação que contribuiu para metamorfosear o “peso e o dever” dos anos escolares iniciais para o exercício

prazeroso que é para mim hoje. Certamente, ao lado de todas as recordações de amor e carinho, seja o maior legado que poderiam me transmitir.

À Pâmela, esposa, amiga, companheira de trabalho, mãe, historiadora, medievalista.....pelo amor e cumplicidade da última – e das futuras – década(s), pelos sonhos compartilhados de um futuro melhor do que hoje vivemos, bem como, por ter suportado, nestes quase quatro anos, as variações de meu humor!! Agradeço também por ter sido a primeira revisora dos textos que escrevi e por me ajudar a enxergar aquilo que meus olhos viciados – e cansados – já não mais conseguiam ver. Além de tudo, por ser uma excelente e paciente ouvidora das minhas histórias repetidas e se interessar e discutir comigo os temas mais peculiares.

Boa parte da tese foi escrita na expectativa da chegada do Gregório (o que de fato mais me interessa!), outro tanto, foi surgindo na tela enquanto o menino aprendia a se comunicar, a comer, a engatinhar e então a “escalar” mesas e pilhas de papel, sempre ao redor do computador, “ameaçando” desconfigurar o texto ou mesmo desligá-lo. Alegria, Gregório, pode apertar os botões. Assim, enquanto a saga de um dos Gregórios se conclui aqui, a outra está só começando...

Ao “velho” Mário, orientador deste trabalho, por sua amizade, incentivo e confiança, sou infinitamente grato pelos vários momentos em que conversou comigo – muitas vezes já avançada a madrugada –, não apenas sobre o trabalho, mas sobre qualquer assunto que me afligia, demonstrando sua sincera amizade. Com a maior aproximação e contato, o “Genera” se tornou o exemplo fundamental – consciente e inconsciente – do verdadeiro docente que um dia almejo ser.

Aos professores Edmar Checon e Leila Rodrigues pelo aceite em participar da banca de qualificação, pela leitura atenta do material dos primeiros capítulos. Agradeço às diversas sugestões e auxílios fundamentais para o desenvolvimento desta tese, oferecidas tanto na banca como durante os inúmeros contatos que tivemos ao longo de 2016. Da mesma maneira, aos professores Carolina Fortes, Paulo Duarte, Rodrigo Rainha e novamente a Leila Rodrigues, aos quais agradeço pela disponibilidade, pela leitura cuidadosa dos capítulos, e por participarem deste rito de passagem em pleno janeiro!! Certamente seus comentários serão de grande pertinência e contribuirão com meu crescimento intelectual.

Aos funcionários do Departamento de História e de Pós-Graduação da Universidade Federal Fluminense pelo apoio e suporte à pesquisa. Bem como, a

Universidade Federal do Piauí, especialmente, pela licença a mim concedida durante todo o ano de 2016. Afastamento que considero crucial para o término deste trabalho.

Igualmente não podem ser esquecidos os amigos, Vinícius Rignel, Thiago Magela, Eduardo Daflon, Fernando Muratori e Raimundo Jucier. Amigos que fiz durante minha jornada de pesquisa, tanto em Niterói/RJ como em Bom Jesus/PI, e que mesmo estando, boa parte do tempo, distantes de mim, contribuíram muito nestes anos de trabalho com o intercâmbio de idéias e textos e, principalmente, com apoio nos momentos de desalento. Bem como a Vânia Favato, bibliotecária da Unesp/Assis, pela ajuda na elaboração da ficha catalográfica.

Agradeço também Francisco, Álvaro, Sandra e aos meus sogros Alene e José, pelos alegres e fundamentais momentos de evasão do ambiente acadêmico. É digno de nota aqui lembrar da imensa ajuda “técnica” e “gráfica”, bem como, pelos momentos de evasão à Gilvânia Silva. Meu sincero obrigado!!

Cada página foi escrita com muita garra e sentimento, porém estas três, que acabo de escrever e que são as últimas, foram as que escrevi com maior emoção.

“Então, olhemos a história como história – homens situados em contextos reais (que eles não escolheram) e confrontados perante forças incontornáveis com uma urgência esmagadora de relações e deveres, dispondo, apenas de uma oportunidade restrita para inserir sua própria ação – e não como um texto para fanfarronices do tipo assim deveria ter sido”.

E. P. Thompson. **As peculiaridades dos ingleses**

Buscar a real identidade na aparente diversidade e contradição, e descobrir a substancial diversidade dentro da aparente identidade é a mais delicada, incompreendida e, contudo, essencial capacidade do crítico das ideias e do histórico do desenvolvimento social.

A. Gramsci. **Quaderni del cárcere**

RESUMO:

O objetivo central desse trabalho é analisar Gregório I (540-604) como intelectual orgânico do papado frente às monarquias germânicas. Isto é, traçar as estratégias do bispo de Roma para firmar sua posição como facção hegemônica frente aos Estados ampliados germânicos, notadamente, os lombardos, francos e anglo-saxões. Neste sentido, acreditamos que a correspondência que o bispo de Roma manteve com os esses reinos podem ser tomadas, num sentido amplo, como indicativas de seu pensamento político e, mais especificamente, como referência de suas ideias acerca das relações entre Igreja e os Estados Segmentários. A realidade histórica impunha ao bispo de Roma uma multiplicidade de problemas e desafios que exigiam a realização de respostas e articuladas intervenções, deste modo, muitos episódios que colaboraram para a ampliação do poder papal, durante o pontificado gregoriano, foram acidentais, inesperados e autônomos em relação os anseios do papa; por extensão, boa parte de suas deliberações e ações, longe de pertencerem a um plano coerente e preestabelecido, não passaram, na verdade, das mais genuínas reações às conjunturas e situações particulares.

Palavras-Chave: Gregório I; Papado; Hegemonia; Alta Idade Média; Reinos Germânicos.

ABSTRACT

The central objective of this work is to analyze Gregory I (540-604) as an organic intellectual of the papacy against the Germanic monarchies. That means, to outline strategies of the bishop of Rome to establish his position as a hegemonic faction against the German enlarged states, notably the Lombards, Franks and Anglo-Saxons. In this sense, we believe that the correspondence that the bishop of Rome maintained with those kingdoms can be taken, in a broad sense, as indicative of his political thinking and, more specifically, as a reference of his ideas about the relations between Church and the Segmented States. The historical reality imposed on the bishop of Rome a multitude of problems and challenges that demanded the accomplishment of answers and articulated interventions, thus many episodes that collaborated for the expansion of the papal power during the Gregorian pontificate were accidental, unexpected and autonomous in relation to the pope's yearnings; by extension, a good part of their deliberations and actions, did not belong to a coherent and pre-established plan; they were in fact the most genuine reactions to conjunctures and particular situations.

Keywords: Gregory the Great; Papacy; Hegemony, High Middle Ages; Germanic kingdoms

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS.....	1
ENTRE A ANTIGUIDADE E A PRIMEIRA IDADE MÉDIA:.....	25
A LUTA PELA HEGEMONIA DO BISPO DE ROMA	25
1.1 A LITERATURA PATRÍSTICA	38
1.2 O PRIMADO DE ROMA.....	66
1.2.1 LEÃO I E A CONSOLIDAÇÃO DO PRIMADO ROMANO	74
1.2.2 O PONTIFICADO DE GELÁSIO I E O PODER SECULAR	85
ESTADO AMPLIADO, IDENTIDADE E O PAPEL INTELECTUAL.....	90
EM GREGÓRIO I	90
2.1 GREGÓRIO MAGNO: UMA BREVE BIOGRAFIA	97
2.2 A FORMAÇÃO INTELECTUAL DE GREGÓRIO I E A INFLUÊNCIA DA PATRÍSTICA.....	116
2.3 O REGISTRUM EPISTOLARUM	125
2.3.1 A QUESTÃO DA LINGUAGEM	132
2.3.2 O USO DAS ESCRITURAS NAS EPÍSTOLAS DE GREGÓRIO I... 135	
2.3.3 A EPÍSTOLA GREGORIANA COMO MODELO DE CONTROLE POLÍTICO-IDEOLÓGICO	140
2.4 GREGÓRIO E AS INSTÂNCIAS DE PODER POLÍTICO	142
2.4.1 A CORTE IMPERIAL.....	143
2.4.2 OS EXARCAS	148
2.4.3 GREGÓRIO MAGNO E O PODER RÉGIO.....	152
A PENÍNSULA ITÁLICA NOS TEMPOS DE GREGÓRIO MAGNO: OS	168
VÂNDALOS, OSTROGODOS E LOMBARDOS	168
3.1 GREGÓRIO I E O ESTADO AMPLIADO DOS REGNI DOS VÂNDALOS E DOS OSTROGODOS	168
3.1.1 OS VÂNDALOS NAS OBRAS DE GREGÓRIO I	169

3.1.2 OS OSTROGODOS NAS OBRAS DE GREGÓRIO I.....	177
3.2 GREGÓRIO I E OS LOMBARDOS.....	190
GREGÓRIO I E SUAS RELAÇÕES COM A GÁLIA	213
4.1 O CENÁRIO POLÍTICO FRANCO E SUA RELAÇÃO COM O PAPADO NO SÉCULO V E VI.....	213
4.2 GREGÓRIO MAGNO E A GÁLIA: O PROJETO DE REFORMA DA IGREJA GAULESA.....	217
4.2.1 AS RELAÇÕES DO PAPADO COM O MUNDO FRANCO ATÉ 595	218
4.2.2 GREGÓRIO E SUA RELAÇÃO COM OS JUDEUS NO <i>REGNUM FRANCORUM</i>	227
4.3 GREGÓRIO I E A GÁLIA ENTRE 595 – 602.....	231
4.3.1 GREGÓRIO I E A GERÊNCIA DO PODER POLÍTICO E ECONÔMICO DA IGREJA NA GÁLIA.....	234
4.3.2 GREGÓRIO I E A “BÍBLIA DOS ILETRADOS”.....	237
4.3.3 A APROXIMAÇÃO COM BRUNILDA E O ENVIO DO <i>PALLIUM A SIAGRIO</i>	243
4.3.4 GREGÓRIO I E A IDEALIZAÇÃO DE UM CONCÍLIO GERAL.....	250
4.4 O PAPEL DA GÁLIA NA MISSÃO GREGORIANA À BRETANHA	255
4.4.1 O PAPEL DOS BISPOS E DOS REIS GAULESES NO PROJETO HEGEMÔNICO DE GREGÓRIO I.....	256
4.4.2 O <i>REGNUM FRANCORUM</i> COMO ARQUÉTIPO PARA SEUS VIZINHOS.....	260
A POLÍTICA MISSIONÁRIA DE GREGÓRIO I NA <i>BRITANNIA</i>.....	271
5.1 O <i>LIBELLUS RESPONSIONUM</i>	309
5.2 A CONCEPÇÃO DE REALEZA GREGORIANA APLICADA EM ETELBERTO	317
CONSIDERAÇÕES FINAIS	330
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:.....	344

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Houve um tempo, não muito distante, em que seria temerário e arriscado escrever uma história política do papado medieval. As circunstâncias modificaram-se, felizmente. Contudo, atualmente é inegável o renovado interesse não só na história do papado medieval, como também nos séculos de transição que levou a Antiguidade Tardia à Idade Média Latina Ocidental. Desse modo, assistiu-se nas últimas décadas uma restauração de múltiplas perguntas sobre a questão da continuidade política, cultural e linguística nesse tempo de metamorfose (BANNIARD, 1994, p. 29).

Há no historiador a tentação de considerar a história do papado como um processo lógico, dominado pela aplicação inabalável de alguns princípios fundamentais, e admirar a tenacidade despendida pelos papas na realização de um programa doutrinal preestabelecido. Seria supérfluo, parece-nos, acrescentarmos que abordamos o assunto deste trabalho do ponto de vista histórico, isto é, consideramos o papado de Gregório I (590-604) como um fenômeno histórico, desenvolvido e transformado em pleno diálogo com as circunstâncias variáveis da história.

Entretanto, acreditamos que os medievalistas, mesmo aqueles que se dedicam à sua fase inicial, apesar de não ser recomendável ignorar as grandes doutrinas do papado medieval – os dogmas da “sucessão de São Pedro” e do “primado papal”, por exemplo, ou o conceito de “plenitude do poder” –, deve vê-las inseridas em seu contexto histórico, como reivindicações condicionadas pela história e não como princípios dados e imutáveis. Estamos certos de que o ponto de vista que adotamos ajudará o leitor a compreender melhor a complexidade – sem falar das ideias opostas e das personalidades antagônicas – que torna a história do papado (alto-)medieval, ao mesmo tempo, tão instrutiva e tão dramática.

Vale sempre lembrar que muitos acontecimentos que contribuíram para a expansão do papado foram acidentais, imprevisíveis e independentes da vontade do papa. E que muitas decisões papais, incluídas aqui evidentemente as de Gregório I, que aparentemente parecem fazer parte de um plano coerente, não passaram, na realidade, de meras reações a circunstâncias e situações particulares.

Sublinha-se, desse modo, como nos lembra Mário Bastos (2014, p. 93-94), a heterogeneidade do encadeamento tanto da conversão como do estabelecimento do cristianismo no Ocidente Medieval, caracterizado pela tendência da síntese, das adaptações e influências mútuas entre distintas tradições culturais. E, como costumam ser as fusões, compostas por diferentes determinantes, por condicionamentos espaço-temporais que são menos a negação da natureza cristã autoproclamada de religião universal do que uma das amostras desse seu desejo de realização.

Assim sendo, insiste o referido autor (2014, p. 93-94), a Igreja, disposta a tudo englobar, renunciando a fronteiras geográficas, étnicas ou classistas em nome da asseveração de sua difundida “qualidade” de intérprete dos desígnios do Deus único, de gestora da totalidade de Sua imensa obra de criação, entre o anseio e a realização, entre um suposto destino divino inscrito nas origens e sua efetiva realização histórica, inscrevem-se, porém, os vários desníveis, os fluxos e influxos para os quais deve voltar-se a lente do investigador.

Ademais, exige-se uma cuidadosa salvaguarda quando entramos em contato com o mundo de pensamentos e sentimentos de homens que viveram muito tempo atrás, isto é, devemos ter uma clara compreensão da distância que nos separa de nossos interlocutores. Em consonância com essa afirmação, A. Guriévich (1984, p. 26) afirma que: “nas diferentes épocas e culturas, os homens percebem e conhecem o mundo à sua maneira, organizam a seu modo impressões e conhecimentos, elaboram sua própria visão do mundo [...]”. Portanto, se objetivamos conhecer melhor o passado tal como ele era, ou pelo menos nos aproximarmos o máximo possível disso, não podemos deixar de nos cercarmos de critérios que lhes sejam adequados, evitando, sobretudo, impor sobre ele nossos critérios contemporâneos de valores.

Contudo, antes de explorarmos as relações do bispo romano com os francos, lombardos e anglo-saxões, acreditamos que seja pertinente retomarmos, de forma rápida, dados biográficos do objeto deste trabalho. Como nos lembra Piazzoni (2008, p. 157-58), Gregório era proveniente de em uma linhagem aristocrática de classe senatorial que por gerações “exerceu poder político e administrativo”, o futuro pontífice, provavelmente, completou um *cursus honorum* que o fez ascender posições dentro dos ofícios administrativos até ocupar o posto de *praefectus Urbis*,

ao qual foi nomeado, por volta de seus trinta anos, pelo imperador Justino II. Ele foi, portanto, por um certo período, o principal dirigente da sociedade política em uma Roma cujo poder político estava em termos teóricos nas mãos de um representante especial do imperador de Constantinopla, mas que na prática era exercido pelo papa. Gregório teve ainda “espaço” para vivenciar, na fase pré-papal, de envolver-se em diferentes tipos de questões administrativas, para, em seguida transformar sua propriedade em um local de retiro e oração, leia-se, a escolha pela vida monástica e a fundação do mosteiro de Santo André, em que se aplicava provavelmente a regra beneditina, a abadia será um dos registros por meio do qual melhor se compreende a concepção de mundo de Gregório.

Quando Gregório, ainda de acordo com o referido autor (2008, p. 158-59), na figura de *apocrisarius*, foi encaminhado a pedido do papa Pelágio II a capital do Império Oriental, levou consigo uma pequena comunidade de seus monges, os alocando em seu domicílio oficial. Ou seja, tentou conciliar os compromissos políticos com uma vida monástica regular. Foi em Constantinopla que o futuro pontífice “começou a fazer política”. Percebidas especialmente a partir da leitura de suas epístolas, nos quais percebemos que ele manteve relações pessoais com o Estado ampliado imperial, a saber: o Imperador Maurício, sua esposa e outros membros da família, com o patriarca de Constantinopla, de Alexandria e Antioquia. Durante esse tempo, ele ficou bem versado nos assuntos e demandas da Igreja Oriental.

Algum tempo depois de seu retorno de Constantinopla, tornou-se papa, substituindo o falecido Pelágio II. Para Piazzon (2008, p.159), Gregório abriu uma nova página da história política do cristianismo medieval, pois, com ele, o papado aprofundou a 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 outras palavras, os quatorze anos de seu pontificado marcaram um ponto de virada importante em diferentes dimensões da história de Roma, da futura Europa, bem como da Igreja e do próprio papado.

Com isso em mente, destacamos que Gregório I, como um dos “fundadores” da Idade Média (BANNIARD, 1994, p. 29), deixou-nos uma obra escrita cujo escopo e qualidade levaram a inúmeros trabalhos de investigação que, apesar de sua diversidade, estão longe de ter resolvido todos os seus enigmas. Ou seja, ainda há

vários aspectos da personalidade de Gregório – estudioso, místico, missionário, administrador, político, legislador –, bem como de suas intervenções históricas que permanecem em “pousio”. Dessa maneira, trataremos nesta pesquisa das estratégias utilizadas por Gregório I – entendido aqui como “intelectual orgânico” – que procurou, através de suas epístolas enviadas para os reinos germânicos, notadamente, o lombardo, franco e anglo-saxões, no sentido de solidificar a hegemonia papal como, pelo menos, a máxima autoridade religiosa no Ocidente.

Mas, por que justamente Gregório I? Esta tese é fruto de um prolongado interesse pela figura de Gregório, cujo pontificado (590-604) consideramos como um período-chave para entendermos a “fundação” da Idade Média (GAJANO, 2004). Assim, baseados na supracitada autora (2004, p. 9), acreditamos que a sua “identidade social experiência monástica, a capacidade política e diplomática, a consciência espiritual e moral da função pastoral, bem como o prestígio e o poder inerente ao cargo de bispo de Roma”, entre outros aspectos, o tornam uma pessoa central, em cada aspecto da realidade histórica, para melhor entendermos a passagem da Antiguidade à Primeira Idade Média¹. Além disso, não podemos esquecer que Gregório transmite aos séculos posteriores um cristianismo capaz de responder às profundas exigências espirituais e morais, de oferecer apoio e proteção neste mundo e garantir a salvação no mundo espiritual.

Obviamente que a centralidade que ocupa Gregório na passagem entre a Antiguidade e a Idade Média é fruto de uma interpretação. Essa, todavia, se funda na singularidade qualitativa e quantitativa de testemunhos relativos à sua figura. Desse modo, Gregório surge como protagonista não apenas por aquilo que os outros viram e nos contaram, mas também pelo que nos deixou registrado em suas obras. Assim, as “memórias escritas” do pontífice permitem-nos não apenas reconstruir parte de sua biografia, como também nos oferece elementos factuais que nos possibilitam recuperar importantes dados de seu contexto histórico.

Testemunho primário da consciência de seu papel, o *Registrum*, a coleção de epístolas gregorianas é um instrumento incomparavelmente importante para seguir pontualmente o desenrolar de sua ação de governo, os setores e as questões de intervenção, a rede de relações espirituais, eclesiásticas e políticas. Ele é uma

¹ Sobre sobre as concepções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média, sugerimos o artigo de Paulo Duarte Silva (2013).

coletânea complexa não só em sua composição, como também pela variedade de temas que expressam as intervenções feitas pelo papa na vida pública do Ocidente, como, por exemplo, a sua participação na gestão ordinária e extraordinária da Igreja. Vale lembrar que as atividades de reformador e administrador do patrimônio papal, sob sua liderança foi estendida, o que acarretou novos meios para apoiar o clero, para a manutenção dos edifícios sagrados, bem como para o exercício da caridade na Igreja.

A partir das epístolas, percebemos o interesse de Gregório por problemas de toda espécie, desde aqueles que tratam da espiritualidade transcendente até as necessidades e ansiedades da vida cotidiana; desde a atenção especial para a ortodoxia e a disciplina dentro da Igreja à atenção à gestão, às necessidades materiais e às instituições de caridade. Assim, nosso trabalho se centrará na correspondência papal com os reinos germânicos. Dito de outra forma, selecionaremos as missivas enviadas por Gregório Magno ao mundo germânico ocidental, particularmente aos lombardos, francos e anglo-saxões, no intuito de perceber através delas uma tentativa de afirmação da hegemonia papal e do poder político-religioso do prelado de Roma em face tanto da realeza como das Igrejas regionais².

Isso posto, parece-nos fundamental apreciar e, concomitantemente, adaptar o conceito gramsciano da “guerra de posições”. Ou seja, o reconhecimento da autoridade papal junto aos estados, nas sociedades germânicas altomedievais, não se realizará através de um súbito esgotamento da direção aristocrática guerreira. A estratégia da “guerra de posições” fundamenta-se numa tomada gradual e contínua (ou processual) de lugares na sociedade política, haja vista que a ampliação da hegemonia pontifical pressupõe a expansão de suas concepções de mundo e de seus interlocutores nas respectivas formações sociais.

Acreditamos que esse bispo procurou estabelecer, em alguns de seus trabalhos, entre eles o *Registrum Epistolarum*, uma conduta moral direcionada aos estados ocidentais. Ou seja, potencializou e propagou uma ideologia teológica e política ligada a premissa de que a sociedade política, imperial, bem como a realeza³

² Sobre as Igrejas regionais, relacionadas ao período merovíngio, consultar, entre outros: Lebecq (1996) e Pontal (1989).

³ Uma boa noção de sacralidade é o verbete de V. Valeri, “Realeza”. Aqui, Valeri afirma que o que define a Realeza é o fato de que, no exercício de suas prerrogativas, o rei encarnaria os valores

germânia, está a serviço da Igreja, portanto, inserida no plano da salvação (AZZARA, 1997, pp..89-158; SENELLART, 2006).

Desse modo, o *Registrum*, bem como a extensa e abrangente obra de Gregório, também mostra – e o fato é de particular relevo histórico – a transformação do bispo de Roma no metropolitano do Ocidente, o que corresponderia, por extensão, a uma margem política e econômica mais ampla. Tal passagem pode ser sentida, por exemplo, nas iniciativas tomadas pelo papa, em contraste com o desejo de Bizâncio, nas negociações de paz com os lombardos, ou mesmo no campo da proteção e abastecimento da cidade de Roma, assim como na missão à *Britannia*, o que não poderia ser feito sem o consentimento da sociedade política gaulesa e anglo-saxã.

As epístolas que compõem tal coletânea exibem características específicas, às quais contrapõe-se a linha de cartas fictícias escritas e publicadas a critério de um autor. Ao contrário, o *Registrum* é a expressão das intervenções gregorianas, muitas vezes ditadas às pressas, às vezes sob o golpe de uma emoção violenta, outras vezes de forma mais meditada, repensada, revista, mas, acima de tudo, portam a concepção de mundo e a atuação pontifical em diversos domínios e em diversos espaços. Devemos ter em mente que, no caso de Gregório I, as palavras são seu instrumento de ação, na medida em que as palavras poderiam levar os grupos subordinados ou aliados a apoiar os projetos desse intelectual e político (BANNIARD, 1994, p. 30-31).

Vale destacar que há pelo menos quatro elementos marcantes nessa coleção de epístolas. Obviamente que elas não estão presentes ao mesmo tempo e nas mesmas “doses” em todas as cartas de Gregório. Reforça-se, aqui, que o ordenamento acima não implica uma hierarquização de tais características. Isso posto, citamos, primeiramente, a influência das regras da chancelaria pontifical; em segundo lugar, a prática pastoral; em terceiro, a cultura bíblica com seus múltiplos discursos; e, por fim, a formação intelectual herdada da antiga tradição escolar, que de forma alguma exerce papel menor.

Talvez seja por isso que as missivas de Gregório representam – pela

fundamentais da sociedade sobre a qual ele reina, sendo considerado como um ser sagrado e às vezes divino: “Mesmo quando o rei não é sagrado *stricto sensu*, ele tem relações privilegiadas com aquilo que é sagrado: Deus ou clérigo que é seu intérprete”. Cf: VALERI, V. “Realeza”. In: ROMANO (1994, v. 30, p. 415-445, especialmente, p. 415).

chancelaria papal, para os seus leitores contemporâneos ou futuros – um documento de trabalho a partir do qual é possível extrair não só uma série de provas, mas também guias legais, morais, espirituais, bem como um modelo de escrita. De forma geral, as correspondências da Alta Idade Média, públicas ou privadas, muitas vezes apresentam dois problemas: a tendência da sobrecarga estilística e incapacidade de assegurar a correção gramatical. As missivas de Gregório, segundo M. Banniard, passam longe dessas duas armadilhas: dadas as características do latim tardio, suas cartas são escritas em uma linguagem segura e clara. O vocabulário, por exemplo, ainda que por vezes seja técnico, ou ocasionalmente “vulgar”, continua a ser sóbrio (BANNIARD, 1994, p. 45).

Assim, analisaremos esse *corpus* documental sob a ótica dos métodos de análise do exercício da autoridade e do poder político-social. Assim, discute-se, sobretudo, a estrutura e funcionamento da distribuição da autoridade e do poder, frutos de lutas entre posições e agentes que disputam ou elaboram estratégias para acumular uma espécie particular de capital simbólico: a autoridade e/ou legitimação do exercício do poder no Ocidente Medieval, na passagem do sexto para o sétimo século.

Porém, é digno de nota que cada um de seus trabalhos assume, no contexto de sua biografia, um relevo propriamente histórico, seja pelo momento no qual foi composto, sejam pelas referências às situações contemporâneas ou pelas reflexões teológicas, espirituais e morais, cada uma delas destinada a um público diferente ou estratificado, mas não por isso menos real.

Seu comentário ao *Livro de Jó*, denso de reflexões teológicas e morais; sua *Regra Pastoral*, que atribui as qualidades e comportamentos aos bispos; as *Homílias sobre os Evangelhos e sobre Ezequiel*, nas quais a exegese se cruza com a instrução e a edificação; e, por fim, os *Diálogos*, em que Gregório entrelaça narração e comentários enviam-nos mensagens de exemplificação e edificação. Obras que, no geral, aparecem como um extraordinário contraponto de reflexão ao *Registrum*, e justamente por isso não abrimos mão de cotejá-las. Ou seja, apesar de centramos nossas atenções no *corpus* epistolar gregoriano, acreditamos que seriam extremamente limitadas nossas análises se descartássemos as demais produções de Gregório, uma vez que elas também expressam seus medos, anseios, projetos... enfim, sua visão de mundo!

Mas não será apenas o conteúdo das epístolas selecionadas, mesmo que corroboradas pelas demais obras de Gregório, que nos ajudará a reconstruir as estratégias desse pontífice junto aos estados germânicos. Tais produções, sem dúvida, fornecem como um todo o primeiro, mais essencial, parâmetro interpretativo de seu pontificado. Mas, também, seria muito limitado se abrissemos mão de outras fontes, contemporâneas ou não. Para não nos alongarmos muito, citamos aqui Agostinho de Hipona, Beda, o Venerável, Cassiodoro, Gregório de Tours, Isidoro de Sevilha, Paulo Diácono, entre outros.

Pelo lugar que ocupa Gregório I na transição entre a Antiguidade e a Idade Média, fruto do peso, alcance e influência de seus escritos e de suas ações, praticamente não há um campo temático ligado ao autor que ainda não tenha sido explorado pela historiografia. Ou seja, essa tese doutoral não é inovadora do ponto de vista do objeto: Gregório I e as relações com os reinos germânicos. O que trazemos de novo neste trabalho assenta-se na aplicação dos fundamentos teóricos estabelecidos por Antonio Gramsci sobre tal pontificado. Tais afirmações nos conduzem obrigatoriamente para três movimentos: uma sucinta discussão bibliográfica, apresentação da hipótese do trabalho e, por fim, uma breve apresentação dos conceitos gramscianos.

De antemão, não pretendemos aqui levantar uma exaustiva e prolongada lista de obras que tratam das múltiplas facetas de Gregório I e sua atuação. Também vale lembrar que optamos por fazer a discussão historiográfica conforme determinadas temáticas foram aparecendo, por exemplo, administração dos bens das Igreja, a questão judaica, a relação com os exarcas, o *Pallium* gaulês, as estratégias para converter os anglos, etc. Porém, há quatro obras que foram estruturantes para pensarmos nossa tese, às quais cabe-nos uma atenção maior.

Entre elas citamos o trabalho de Sofia Boesch Gajano, intitulado *Gregorio Magno. Alle origini del Medieval* (2004), no qual a autora destaca a identidade social do aristocrata romano, a cultura, a experiência monástica, a capacidade política e diplomática, a concepção espiritual e moral da função pastoral, o prestígio do poder inerente ao posto de bispo de Roma, bem como a sua ação na defesa da ortodoxia, sua capacidade organizativa, administrativa, militar e sua ideologia e *práxis* política.

A segunda referência é à obra *Gregory the Great and his World* (1997), de Robert Markus. Este historiador procurou retratar cada ângulo do pontificado de

Gregório I, destacando sua origem senatorial romana; como proprietário de terras; como homem culto, a partir de sua educação romana no contexto da precedente cultura patrística; sua carreira civil e sua adesão ao ideal ascético; e, por fim, o ministério episcopal, tanto do ponto de vista de sua concepção e ação no plano religioso como de suas relações com o Império e com os reinos germânicos ocidentais.

Por fim, duas publicações que dialogam diretamente com nossa tese. A primeira, intitulada *Gregório Magno e il suo tempo*, fruto do *XIX Incontro di studiosi dell'antichità in collaborazione con l'École Française de Rome* (1991); e, a segunda, *Gregório Magno. L'Impero e i "regna"*, publicado como *Atti dell'incontro di studio dell'Università degli studi di Salerno* (2008). Como observado, tratam-se de coletâneas oriundas de congressos voltados a tratar a relação de Gregório I com as sociedades políticas de seu tempo. As duas obras possuem capítulos específicos que nos ajudaram a redigir a tese e a pensar sobre nosso objeto. Na primeira obra, destaco "Gregoire le Grand et la Gaule: le project pour la reforme Gauloise", de Luce Pietri, e "Gregory the Great and the mission on the Anglo-Saxons", de Chadwick. Da segunda foram de extrema importância os trabalhos de Claudio Azzara, "Gregorio Magno e il potere regio"; Walter Pohl, "Gregorio Magno e il regno dei Longobardi"; e Mario Dalle Carbonare, "Gregorio Mango e i regni dei Franchi e degli Angli".

Como observado, os títulos dos capítulos dialogam diretamente com a proposição geral de nossa tese, uma vez que tratam, em termos gerais, dos aspectos específicos das relações diplomáticas estabelecidas pelo pontífice com a sociedade política e religiosa, uma vez que estamos lidando com Igrejas "nacionais", das diversificadas e fragmentadas formações sociais germânicas do Ocidente. Tais trabalhos também nos ajudaram a pensar sobre a reflexão teórica, pastoral, moral e política de Gregório I nas relações particulares que estabeleceu com os respectivos estados "bárbaros". Ou seja, tal seleção de textos acima mencionada propõe-se a sistematização do trabalho diplomático do pontífice, destacando seu espírito missionário e singular consciência de seu tempo e de seu ministério, a partir do intenso contato com as populações germânicas. Procurava enraizar nestas "novas" comunidades, bem como na "emergente" estrutura política a ideologia da ortodoxia cristã, a primazia da sé romana e a concepção da autoridade como *serviço*. Feito isso, passamos ao segundo movimento, relacionado à tese desse trabalho doutoral.

O que nos interessa, neste trabalho, é o exame da questão dos intelectuais, o desenvolvimento da formação e a ampliação da atuação dos intelectuais orgânicos vinculados ao papado nos reinos germânicos, na organização e difusão de uma formação social regulada pelos interesses e necessidades da Igreja e, por conseguinte, do papado, especialmente durante o pontificado de Gregório I. Não podemos esquecer que as tendências do episcopo de Roma, como intelectual, estavam vinculadas ora à manutenção, ora à renovação de percepções de mundo hegemônicas de classe ou facção. O que nos leva a procurar entender, ao longo desta pesquisa, como o papado, aqui efetivado nas ações de Gregório I dialeticamente relacionadas à organização dos Estados segmentários⁴ do período, se posicionou frente aos processos de alteração ou conservação da hegemonia dirigente. O que nos leva a apresentarmos nossos referencias teóricos.

Destacaremos, aqui, os quatro conceitos-chave elaborados por Antonio Gramsci adotados neste trabalho: ideologia, hegemonia, intelectual, e estado ampliado. Vale lembrar que esse pensador, em seu trabalho filosófico, sempre propagou a necessidade de conhecer o funcionamento da sociedade, isto é, de descobrir os mecanismos de dominação encobertos pela ideologia dominante, bem como os enfrentamentos das classes na disputa pelo poder. Também devemos sublinhar que retornaremos a tais conceitos no trabalho em um duplo sentido: primeiro, de aprofundar nosso entendimento à medida que eles forem surgindo nos capítulos e, em segundo lugar, de promover as adaptações necessárias dadas às realidades de nosso recorte temporal.

O ponto de partida que propomos é a ideia de ideologia tal como foi elaborada por Gramsci. Nesse sentido, para a análise das religiões, na maioria das vezes, será mais fecundo avaliá-las como o que o sardo marxista denominou de “ideologias historicamente orgânicas”, ou seja, necessárias a uma determinada estrutura, em contraste com o que seriam “ideologias arbitrárias” (GRAMSCI, 1978b). Desse

⁴ Estado Segmentário é um conceito desenvolvido por Aidan Southal, abordado por Mário Jorge da Motta Bastos (2008) e aplicado nesta pesquisa. São características, segundo esse autor (BASTOS, 2008, p. 8), dessa configuração política: A) Soberania territorial é limitada (quanto mais afastadas estão as regiões do centro de poder, mais fraca é a autoridade estatal); B) Coexiste, junto com o poder central, focos de poderes locais com relativa autonomia; C) Apesar do nível de subordinação serem distintos e do relativo nível de autonomia, as relações permanecem de caráter piramidal; D) Existe uma reduzida administração especializada presente, mesmo que, às vezes, de forma itinerante, nas diversas localidades do Estado; E) Quanto mais periféricas estarem as autoridades subordinadas, maiores serão as possibilidades de mudar de obediência; F) A autoridade central não possui o monopólio absoluto do emprego legítimo da força.

modo, enquadrando as religiões, segundo Ciro F. Cardoso (2004, p. 21), a partir do conceito das ideologias historicamente orgânicas, é perfeitamente possível não cair nas simplificações à *outrance* da falsa consciência (do tipo de “ópio das massas”, por exemplo). Gramsci também nos alerta para a necessidade de não estabelecer correspondências simples ou esquemáticas entre conteúdos religiosos específicos e estruturas sociais (GRAMSCI, 1978b, p. 119).

Assim, baseados nos apontamentos de Ciro Flamarion Cardoso (2004), tentamos neste trabalho fazer uma análise da religião como ideologia que procurou esquivar-se dos dilemas apresentados por Stephan Feuchtwang, no artigo “Investigating Religion” (apud CARDOSO, 2004, p. 22). Isto é, primeiramente, prevenir-se da falsa separação taxativa entre material e ideal (FEUCHTWANG, 1975, p. 68). A religião – como sistema simbólico que orienta a ação com referência a supostos fins últimos (por exemplo, a vida depois da morte) e também uma suposta realidade de ordem superior que faria interseção com o mundo corriqueiro das coisas sensíveis em que se movem os homens, e nele influiria – define-se como uma ideologia, em conjunto com o sistema simbólico e institucional em que ela é partilhada e comunicada⁵. Os elementos a pesquisar, num enfoque como o proposto, seriam três:

1. A apresentação das formas sociais à ideologia e a formação de pontos de vista e experiência partilhada que são os campos de operação ideológica;
2. a coerência interna da ideologia, na qual formas sociais são estruturadas como categorias e sujeitos;
3. a formulação constante de identidades e ações pela ideologia, bem como os efeitos dessa formulação sobre o resto das práticas sociais [...].(FEUCHTWANG, 1975, p. 68 apud CARDOSO, 2004, p. 22))

Portanto, se a ideologia é caracterizada como um mecanismo cognitivo, uma visão de mundo inseparável da vida social, podemos concluir que não existe formação social sem ideologia. Isso aproxima Gramsci de Althusser, quando esse

⁵ Segundo Ciro F. Cardoso (2004), seriam três os elementos a pesquisar, num enfoque como o proposto, a saber: “1. A apresentação das formas sociais à ideologia e a formação de pontos de vista e experiência partilhada que são os campos de operação ideológica; 2. a coerência interna da ideologia, na qual formas sociais são estruturadas como categorias e sujeitos; 3. a formulação constante de identidades e ações pela ideologia, bem como os efeitos dessa formulação sobre o resto das práticas sociais”

último afirma que o homem é um “animal ideológico”; e de Lévi-Strauss, que o percebe como um “animal simbólico”. Seria uma ilusão imaginarmos uma sociedade sem ideologia, pois é por meio dela que os homens tomam consciência de si mesmos, dos outros, e atuam no mundo. Nesse sentido, ideologia é poder, ou seja, capacidade que lhe permite atuar e modificar o mundo (ORTIZ, 2006, p. 99).

Isso posto, partimos para o segundo conceito, o 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, p. 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 entrecosques de percepções, juízos de valor e princípios entre sujeitos da ação política (MORAES, 2010, p. 54). Tal conceito, portanto, no sentido gramsciano, conforme nos lembram K. Vasconcelos; V. Schmaller, e M. Silva (2013, p. 85), 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 facção⁶ da classe aristocrática que almeja ampliar sua hegemonia, tem como principal objetivo promover uma reforma moral e intelectual na sociedade,

⁶ A nosso ver parece-nos mais adequado ao contexto histórico da passagem da Antiguidade à Primeira Idade Média o termo facção que o vocábulo fração de classe. Uma vez que, sob o capitalismo, as frações da classe dominante se diferenciam pela natureza da relação com o capital e com a extração da mais valia, Neste sentido, temos, por exemplo, a burguesia comercial, industrial, financeira, etc. O que não se aplica evidentemente no nosso caso, pois, como nos lembra Bastos (2008), as aristocracias, laica ou religiosa, extraem os excedentes da mesma forma, isto é, pela extração da renda – em produto e/ou moeda e/ou serviço – da classe camponesa.

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 tanto em ambientes urbanos como rurais.

Isso nos leva ao terceiro conceito, o de intelectuais orgânicos. Um dos passos fundamentais para que o papado, como facção de classe essencial que aspira o domínio e a direção, seja efetivamente hegemônico, segundo os apontamentos de Gramsci (2007), é o de criar para si seus próprios intelectuais orgânicos. Estes últimos serão os responsáveis pelo desenvolvimento e promoção da concepção de mundo do bispo de Roma. Também cabe, nesse processo de afirmação hegemônica, tentar cooptar os intelectuais das outras facções e classes antagônicas. No contexto da Alta Idade Média, acreditamos que se tratava, por parte de Gregório I, de delimitar e restringir no âmbito da Igreja a formação dos intelectuais orgânicos, impondo-os às facções laicas em sua condição de dirigentes da hegemonia aristocrática em afirmação no período em questão.

Nesse sentido, Gregório I depara-se com um mundo novo, pelo menos no ocidente, com desmoronamento do sistema político ocidental, ficando assim a Igreja desprotegida em meio hostil, uma vez que a autoridade do papa não era reconhecida pelos lombardos, visigodos, anglo-saxões etc., alguns dos quais ainda vinculados à vertente ariana do cristianismo. Assim, vemos na correspondência de Gregório I enviada ao mundo ocidental uma tentativa de entender sua nova realidade e, principalmente, de fazer valer o primado de Roma, não só sobre os

assuntos de ordem “espiritual”, uma vez que há ligações íntimas e de interdependência entre os campos da religião e política.

Dito de outro modo, nas sociedades pré-capitalistas medievais, diferentemente da sociedade contemporânea, não havia fronteiras claras entre os âmbitos “do religioso” e “do político”. E mais, será justamente esta particularidade um dos fatores determinantes que permitirá, a médio/longo prazo, a ascendência e afirmação do clero, como facção de classe essencial, no papel hegemônico durante a Idade Média Central.

Assim sendo, Gregório I procurara difundir e propagar o dogma da primazia da igreja de Roma. Tese, alicerçada principalmente no discurso bíblico (Mt 16, 18-19) e que, portanto, já possuía certa tradição histórica para os homens medievais. Neste sentido, o pontífice em questão procurará organizar as sociedades, propondo uma coesão em que, em caso de consenso, se materializaria na supremacia (religiosa, política, econômica, cultural, etc...) papal.

Gramsci rompe, como nos lembra Duriguetto (2014), com a perspectiva que vê os intelectuais como um grupo em si, solto no ar, “autônomo e independente” na formação social que integram. Deixando de considerá-los de maneira abstrata, avulsa, como casta separada dos outros, Gramsci apresenta os intelectuais intimamente entrelaçados nas relações sociais, pertencentes a uma classe, a um grupo social vinculado a posições em um determinado modo de produção. Toda a aglutinação em torno de um processo econômico precisa dos seus intelectuais para se apresentar também com um projeto específico – ainda que geral – de sociedade.

Daqui a designação de intelectuais “orgânicos” distintos dos intelectuais tradicionais. Esses últimos, para Gramsci, eram basicamente os intelectuais ainda presos a uma formação socioeconômica superada historicamente. Nesse sentido, é difícil enquadrar Gregório I em uma única categoria, uma vez que ele carrega traços tanto dos intelectuais tradicionais como dos orgânicos. Ou seja, todo o pontificado de Gregório I transcorrerá entre o sentimento dual de fidelidade à ordem antiga, atuando como intelectual tradicional, mas, concomitantemente, ao apelo à nova ordem romano-germânica que se estabelece, operando como intelectual orgânico.

No primeiro caso, não podemos esquecer que o papa em questão é um romano perfeitamente convencido de que o Império permanece como a expressão política ideal do universalismo cristão. Além disso, sabemos, pela correspondência

gregoriana, que a Igreja possui considerável patrimônio, recursos econômicos de monta e beneficia-se de constantes donativos. Mas, por outro lado, não foi apenas o sistema político romano que colapsou em 476; tal crise também se estende ao modelo de produção e das relações de produção (WICKHAM, 2006). Por isso, é possível enxergar em Gregório I o intelectual orgânico da nova ordem. Ademais, não podemos esquecer que coube à Igreja, e por extensão a ele, o papel de criar mecanismos e instituições de apoio aos desvalidos (pobres, prisioneiros e escravos) do novo sistema de produção que ia se implantando pelo ocidente, em especial a caridade que, em última análise, contribuía para a reprodução e reforço do mesmo sistema. Os intelectuais orgânicos são os intelectuais que fazem parte de um organismo vivo e em expansão.

Nesse sentido, há em Gregório I uma relação estreita entre o conceito de “orgânico” e o de “luta pela hegemonia”, ainda mais se considerarmos que os dois remetem ao projeto papal de universalização e homogeneização do cristianismo e, por extensão, da Igreja. Então, em Gramsci, os intelectuais são “orgânicos” a um grupo social ou ao Estado (GRAMSCI, 2007, p. 1584). Tratava-se, neste caso, em face de uma “nova aristocracia” que se baseia, crescentemente, num *ethos* guerreiro, de requisitar ao clero o papel exclusivo, e hegemônico, de intelectuais dirigentes dos novos blocos de poder.

Isso posto, partimos agora para o último conceito aqui apresentado. 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 políticoeconômico 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. 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.

O poder para o papa se apresenta como uma função e não um privilégio (noção de serviço) (SENELLART, 2006), com base na concepção de que o poder não se confunde com uma qualidade particular e individual. Portanto, atuando como orientador moral da sociedade política romana-germânica, ou melhor, como intelectual orgânico, o bispo de Roma dirigia-se aos soberanos para aconselha-los, adverti-los e reiterá-los de suas obrigações de governantes cristãos. Assim, propomos a concepção de “estado ampliado” como articulação entre estado e Igrejas “nacionais”. Nesse caso, a hegemonia incidiria por afiançar, na posição superior e diretiva do papa, a ascendência sobre todos os estados ocidentais.

Como mostrou Pacaut (1989), a preocupação de Gregório I era impedir a fragmentação religiosa que poderia beneficiar a dispersão e o isolamento políticos decorrentes do estabelecimento dos germanos no Ocidente. Para isso, avaliava como indispensável estabelecer certa coesão em torno de um polo único, a saber, a Igreja. Para tal, o epíscopo de Roma não via outra forma de conseguir esse fim senão pela ratificação das prerrogativas do papa e a primazia de Roma. Nesse

sentido, procurar fazer-se enxergar como o sucessor de Pedro era basilar, notadamente junto à sociedade política.

Além disso, Gregório recorre aos reis bíblicos para exemplificar as atitudes humanas e servir de modelo aos governantes contemporâneos: Saul (por exemplo, em *Re.* IV.115) é escolhido por sua simplicidade, e por ceder ao orgulho e à soberba do poder; David (por exemplo em *Mor.* IX.16.23) representa o abandono da vaidade e sua penitência moralizante que, junto com Ezequias (por exemplo em *Mor.* XII.31.36), inaugura uma nova concepção sobre a necessária humildade dos governantes⁷. O *magisterium humilitatis*, um discurso em torno do soberano, foi muito utilizado pelo pontífice, tão próximo da concepção veterotestamentária, romana e estoica como a doutrina agostiniana (MARKUS, 1988; JUDIC, 1997, p. 436-437).

Os reis são outorgados pela Providência – *prouida dispensatio* –, mas podem inclinar-se para a bondade ou tirania⁸, devendo o *uir Dei* corrigir seu comportamento para o bem da comunidade. Outrossim, a doutrina da graça, segundo os parâmetros agostinianos, serve a Gregório para advertir os governantes do mundo, tanto civis como eclesiásticos, de que nada está livre do pecado e que somente a graça de Deus permite ao homem superar o estado de imperfeição. Porém, o papa destaca que, muitas vezes, os monarcas esquecem da vocação do serviço de seu *ministerium* (*Ep.* VII.7)⁹.

O confronto entre os dois poderes, tema caro à iconografia bíblica¹⁰, é refletida exemplarmente no *corpus* gregoriano no episódio hagiográfico de Bento e Totila (*Dial.* II,14-15), no qual o *uir sanctus*, opondo-se ao *rex*, adquire dimensão política, isto é, exerce a função de representante de sua comunidade. Também relacionado ao ideal de monarca cristão, o pontífice nos apresenta a imagem do rinoceronte que deve ser dominado, metáfora do rei convertido para servir à Igreja

⁷ Lembramos que Gregório, na *Regula Pastoralis*, dedicou um capítulo inteiro (Reg. Past. II.6) a exaltar genericamente os benefícios da humildade no *rector*. A ideia também está presente em várias passagens das *Moralia in Iob* (*Mor.* VII,35,54; XXI, 15,22; XXVII,40,73).

⁸ Sobre a concepção gregoriana do ‘mau rei’, tomada fundamentalmente de Agostinho, veja: Reydellet (1981, p. 485-95).

⁹ Nas palavras do próprio Gregório (*Ep.* VII.7): “hoc praecipue perpendens quia quaelibet occulta loca sine gratia Dei animam saluare non possunt. Quod aliquando in ipsis quoque conspiciamus erratibus electorum [...] illius ergo nobis, illius uirtus quaerenda est et gratia postulanda, sine quo nusquam absque culpa, cum quo nusquam sine iustitia”.

¹⁰ Basta lembrarmos, entre outros, de Moisés contra o faraó, Elias contra Acabe, Eliseu contra Jorão e Naamã.

(REYDELLET, 1981, p. 474-79; STRAW, 1988, p. 51 e 196-197; STRAW, 1991, p. 51-52).

Vale ressaltar que a exegese do rinoceronte, em *Job* 39,9-12 é, segundo Reydellet (1981, p. 474-79), a declaração máxima de Gregório nas relações entre o príncipe secular, a Igreja e o prelado. O bispo de Roma, inicialmente, interpreta o rinoceronte como o príncipe secular e Jó como a Igreja, que se esforça em vão para prendê-lo. Essa interpretação eclesiológica é seguida pela interpretação tropológica do rinoceronte como o prelado. O selvagem rinoceronte é Saul, o perseguidor, mas, quando “domesticado”, ele se torna Paulo, o pregador. A história de Jó e o rinoceronte ilustra a humilde interdependência que deveria desempenhar a Igreja e o Estado (STRAW, 1991, p. 51-52).

Por mais que a fonte inspiradora, como afirma Marc Reydellet (1981), para a metáfora do rinoceronte seja Recaredo. Para nós, conforme aponta Straw (1991, p. 52 e 60), tal avaliação aplica-se a sociedade política de forma ampla, isto é, assenta-se bem nos reis e imperadores com os quais Gregório se dirigiu, pois, o poder secular, na visão do bispo de Roma, deriva-se da “carnalidade perigosa – é orgulhoso, licencioso, cruel, até diabólico –, na qual não se deve nunca confiar plenamente”. Explica-se, se o soberano tinha se transformado da posição inicial de perseguidor para a condição “final” de defensor, também poderia, por outro lado, ocorrer a situação inversa, isto é, o *status de* defensor reverter-se em perseguidor.

Por esses motivos, segundo a mesma autora (STRAW, 1991, p. 52), o soberano continua ameaçador e indigno da incondicional fúria; ele é, inequivocadamente, fora do domínio humano, apenas Deus pode controlá-lo. Apenas Deus, por intercessão dos prodígios (*Mor.* I.2.2), força o rinoceronte a representar a Igreja. Desse modo, é atribuído ao rinoceronte o seu *ministerium*, ou seja, seu dever de servir à Igreja. Ao príncipe secular se impõe admitir que deve sujeição servil para o “Autor de seu poder”. Em outras palavras, o soberano deveria respeitar e engrandecer a Igreja fiada à seu amparo e proteção. Esses são, na verdade, frequentes temas das epístolas de nosso pontífice (*Ep.* V.39; V.36; VII, 6 e IX.154). O príncipe precisaria, desse modo, da contenção dos arreios do Senhor, ou ele perderia sua vida em desejos temerários .

Assim, em situação de hegemonia, o papado solidarizaria o Estado com as instituições que tutelam a formação e propagação das concepções e ações sociais,

correspondendo ao que Gramsci definiu como estado ampliado. Portanto, na figura do *rector* é inerente, como recordado por Azzara (2008), a combinação da esfera religiosa com a esfera civil e política, mesmo que tais campos tivessem, na Idade Média, fronteira tão definidas. Em outras palavras, embora tenha consciência de que os campos de aplicação sejam diferentes, Gregório faz da Igreja e do Estado instituições complementares e indispensáveis para o bem da ordem social (REYDELLET, 1981, p. 478-79; RUGGINI, 1986, p. 86; DEMOUGEOT, 1986, p. 191-206; STRAW, 1991, p. 49 e 52-55).

O aspecto espacial tornou-se um componente estrutural dos capítulos deste trabalho. Além disso, acreditamos que a política, economia, cultura e religião assumem, como nos lembra Gajano (2004, p. 17) sentidos imensamente mais lúcidas se colocadas em uma conjuntura geográfica determinada, que, submetido às apreciações comparativas, pode nos proporcionar fundamentos “interpretativos gerais de curto, médio e longo prazo”. Dois polos urbanos são marcantes na vida de Gregório I: Roma e Constantinopla. Na primeira, passou os anos iniciais de sua formação, as primeiras experiências na carreira política, a escolha monástica; na segunda urbe, vivenciou a condição de *apocrisarius* do papa Pelágio II. O período na capital do Império Oriental contribuiu para dilatar a cancha diplomática de Gregório, como também para dar prosseguimento à vida monástica, assim como foi o lugar da primeira grande obra exegética escrita por ele, a *Moralia in Job*. O regresso a Roma marca a volta definitiva para “casa”, cujo ápice foi sua escolha a bispo local. Mas Constantinopla, para Gregório, permanecerá sendo a referência como sede de um poder imperial cuja hegemonia nunca será posta em xeque, nem mesmo nas situações de grande crise ou perigo, e, mais especificamente, continuará sendo um lugar de destino de uma ampla quantidade de epístolas.

Roma assumiu, no que se refere, ainda citando Gajano (2004, p. 18), nas dimensões eclesiásticas e políticas, durante do pontificado de Gregório, “um novo papel em uma área que se estende desde as margens de todo o Mediterrâneo à Gália e à *Britannia*”. A nova configuração político-religiosa de Roma se percebe na administração da Igreja, ponderando a infinidade de interrelações: “administrativa, institucional, religiosa, política, militar” e etc. Assim, a atuação do nosso bispo de Roma, registrada na sua correspondência, permite-nos observar uma tentativa de impor uma “nova geopolítica”, não apenas em termos de extensão territorial, mas,

especialmente, pela dinâmica das mudanças nas fronteiras, que não são mais determinadas pelas tradições institucionais nem pelas regras jurídicas. Ou seja, é a consciência do poder intrínseco a função de papa que determina, em Gregório, uma nova proposta de dilatação do universo de competência e de hegemonia do pontífice e, de forma ainda mais ampla, do espaço cristão. O que nos leva a apresentar, a partir de agora, as propostas de divisão dos capítulos desta tese doutoral.

No primeiro capítulo, intitulado *Entre a Antiguidade e a Primeira Idade Média: a luta pela hegemonia do bispo de Roma*, buscamos demonstrar que, no decorrer dos primeiros séculos da era cristã, a Igreja romana, primitivamente constituída por um pequeno grupo obscuro perseguido da capital do Império Romano, transformou-se em instituição mundial, dotada de hegemonia ou, como afirmou o I Concílio do Vaticano (1870), do supremo poder de dirigir a Igreja universal. Contudo, como veremos, até o século V, apesar de toda ideologia dogmática desenvolvida, o título papal representava somente a expressão da solicitude paterna do bispo pelo seu rebanho. Apenas a partir do século VI, e somente no Ocidente, que o título de “papa” – no sentido de chefe máximo da Igreja – começou a ser reservado ao bispo de Roma.

Assim, esse capítulo objetiva fazer um balanço histórico do conceito de papa e sua aplicação na passagem da Antiguidade para a Idade Média. Aqui, destacamos que o alcance de consenso classista junto a um bloco histórico é um processo longo, em que há períodos de avanços e retrocessos, uma vez que a aquisição de uma posição hegemônica junto a uma determinada formação social implica, para além do desenvolvimento de um grupo de intelectuais que se tornarão os “organizadores da superestrutura”, uma gradual transformação nas relações de força.

No segundo capítulo, *Estado ampliado, identidade e o papel intelectual em Gregório I*, procuramos estabelecer o nexos inicial para o entendimento das relações diplomáticas, políticas e religiosas de Gregório I com os estados germânicos. Trata-se de abordar a articulação entre a história individual de Gregório e a história política europeia, naquela época marcada pelas “invasões bárbaras”, mostrando que não há ideias soltas no ar, mas sim uma mescla das concepções de mundo coletivas com as individuais. O objetivo aqui é perceber, por meio das correspondências de Gregório I, qual era a concepção papal sobre o poder, especialmente o régio.

Em outras palavras, o escopo desse capítulo é dotar o leitor de uma visão

ampla de quem era Gregório I e quais eram as reais possibilidades de atuação do papa como intelectual orgânico. Esse capítulo tornou-se importante para compreendermos o peso das realidades históricas na esfera do desenvolvimento político do papado e, de forma geral, do próprio cristianismo. Além disso, apresentamos de forma mais aprofundada a fonte principal desta pesquisa.

No terceiro capítulo, *A Península Itálica nos tempos de Gregório Magno: os vândalos, ostrogodos e lombardos*, destacamos que, embora Gregório I não tenha enviado, por questões de cronologia, nenhuma missiva aos dois primeiros reinos (vândalos e ostrogodos), achamos pertinente inseri-los no nosso trabalho, pois ambos possuem uma função histórica dentro da ideologia gregoriana: ambos são instrumentos divinos para a correção dos cristãos (leia-se, neste contexto, os lombardos). Ou seja, acabam carregando uma carga ideológica que em grande medida procura justificar a posição papal no mundo terreno, especialmente frente aos dilemas que o papa enfrentava na belicosa Península Itálica.

Devido, principalmente, à presença dos lombardos, que ocupavam boa parte da península quando Gregório I assumiu o bispado de Roma, o mundo político da “Itália”, aos olhos do papa, era muito complexo. Tanto a unidade peninsular como religiosa estavam fora do alcance das possibilidades de Gregório, o que não o impedia evidentemente de lutar contra essa realidade, procurando, portanto, firmar a posição do papado como classe dirigente.

Ademais, como veremos, nem os lombardos nem os romanos seguiam uma estratégia coerente, pois foram divididos em grupos e correntes, por vezes mais misturados entre si do que supostos inimigos. Desse modo, não convém reduzir o conflito que o cercava a uma simples contraposição entre os “bárbaros” lombardos, agressivos e heréticos, de um lado, e os romanos niceístas, assediados continuamente pelos inimigos, de outro. Para compreender as atitudes, os esforços e os méritos de Gregório, procuramos tirar o máximo de proveito das muitas tensões e contradições da paisagem política na qual ele se movia e estão presentes em seus escritos.

No quarto capítulo, denominado de *Gregório Magno e suas relações com a Gália*, centraremos nossas atenções em dois momentos. Na primeira parte, tentaremos demonstrar, através do projeto de reforma da Igreja na Gália, uma tentativa de afirmação da hegemonia episcopal do prelado de Roma frente tanto à

realeza como aos bispos locais. E, na porção final, as tratativas com a sociedade política e religiosa da Gália para “abrir” caminho para seus enviados à *Britannia*.

No que tange ao reino franco, devemos ressaltar que a Igreja merovíngia respeitava o bispo de Roma e o considerava como o legítimo sucessor de São Pedro. Os principais papas tiveram uma real influência dogmática sobre a Igreja gaulesa, 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 Tours¹¹. 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 604¹² sobreviveram 1404 cartas. Dessas, 100, aproximadamente 7%, foram enviadas para o *Regnum Francorum*. Contudo, 55 das 100 foram escritas por Gregório Magno (590-604), 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).

¹¹ 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.

¹² 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.

Certamente, o maior número de cartas que Gregório Magno 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 franca. 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 o papa Gregório Magno manteve uma ativa correspondência com os governantes merovíngios, especialmente com Brunilda.

No quinto capítulo, *A política missionária de Gregório I na 'Britannia'*, destacamos a questão da conversão e da missão gregoriana na "Inglaterra". Procuramos, aqui, sublinhar as formas em que ela foi realizada em relação ao papel e à posição de rei Etelberto e seu povo, bem como com respeito aos povos vizinhos. Procuramos, assim, delinear, nessa ótica, as relações entre as ilhas e o continente a partir das ações do papa Gregório I.

Segundo Carbonare (2008, p. 29-30), predomina na historiografia tradicional a perspectiva de que as intervenções de Gregório I na *Britannia* visavam a conversão dos nativos ainda pagãos, portanto, apresentavam um viés apostólico; enquanto que, entre os francos, o bispo romano estava mais interessado na manutenção e ampliação das relações com a sociedade política gaulesa, a fim de melhorar as condições do clero local. Essa obsoleta explicação dualista de um papa "que teria estado atento tanto ao significado puramente religioso de sua ação como às suas implicações eminentemente políticas, me parece um falso problema" (CARBONARE, 2008, p. 30). Embora Gregório seja oriundo de uma linhagem senatorial, ele tinha nítida concepção de qual era a ordem do mundo. Em outras palavras, suas angústias e ambições não eram apenas de natureza religiosa.

O que estava faltando ao papa, na perspectiva de Carbonare (2008, p. 30), era um conhecimento assaz detalhado da região que ele escolheu para empreender talvez a principal tarefa de seu pontificado, ou seja, a evangelização das ilhas britânicas. Assim, esse capítulo lidará com as atitudes do pontífice no confronto tanto com o paganismo quanto com as heresias, ambas marcadas pelas mesmas considerações: evangelizar ou reconduzir à ortodoxia indivíduos, comunidades ou

populações inteiras eram tarefas em que o clero e os governantes deveriam se envolver com igual zelo, sendo estes últimos chamados, se necessário, para o uso da coerção, como as leis que impunham, inclusive, a pena de morte àqueles que não optassem pela conversão.

Em síntese, embora seja verdade que com os lombardos o pontífice teve de lidar, antes de tudo, com um grave problema militar e político, da mesma forma que é igualmente verdadeiro, ainda de acordo com os apontamentos de Carbonare (2008, p. 30-31) que a relação com a Gália merovíngia deveria ser orientada, ao menos aos olhos do pontífice, para o reflorescimento espiritual e disciplinar do clero franco, Gregório contava, para isso, com o auxílio dos herdeiros de Clóvis. Na *Britannia*, por sua vez, o projeto do bispo de Roma deveria encarar os nativos que eram ainda pagãos e que se fixaram em uma região que esteve fora da influência romana por quase dois séculos.

Se a ação de Gregório não abandona completamente o raio de ação, a influência e o âmbito tradicional da competência do bispo de Roma, baseadas nas relações com o Império, ela, ao menos, adquire novas dimensões, acentuadas principalmente a partir de 595 com a abertura do novo cenário ao papado, quando esse intensifica suas relações com os reinos germânicos. Isso posto, devemos ressaltar que, no pensamento gregoriano, à realeza terrena, preparação para a realeza divina, todos são convidados, ninguém está excluído!

Antes de Gregório, a doutrina política estava “implícita” e refletia a observação que os autores faziam da realidade social. Com ele, existe uma forma teórica de abordagem política (REYDELLET, 1981). A monarquia aparece em torno dele como a única forma de governo existente. O papa não tem escolha: é “monarquista” por necessidade. Dessa forma, a correspondência que o bispo de Roma manteve com os monarcas, nobreza e bispos regionais desses reinos podem ser tomadas, num sentido amplo, como indicativas de seu pensamento político e, mais especificamente, como referência de suas ideias acerca das relações entre Igreja e Estado. E é exatamente isso que procuramos demonstrar neste trabalho.

CAPÍTULO 1:

ENTRE A ANTIGUIDADE E A PRIMEIRA IDADE MÉDIA: A LUTA PELA HEGEMONIA DO BISPO DE ROMA

Acreditamos que, para melhor entender as relações do papa Gregório I com as instituições políticas de seu tempo, especialmente com os reinos germânicos instalados na Europa Ocidental, será necessário um estudo preliminar da situação do bispo de Roma e, por conseguinte, do próprio cristianismo, sobretudo no período posterior à conversão de Constantino – o que não significa que não recuaremos no tempo quando acharmos pertinente.

Vale lembrar que, no período que circunscreve a época de Constantino Magno (272-337 d.C), o bispo de Roma não representava, como também não reivindicava, a condição de sumo pontífice. E nem poderia, pois a própria concepção de papado não havia ainda sido manifestada explicitamente. Porém, é correto afirmar que os primeiros séculos da era cristã testemunharam a ascensão gradual do bispo de Roma a uma posição preeminente, preparando a trajetória para o surgimento da figura papal. Por esse motivo, referir-nos-emos a esse contexto neste capítulo. Ou seja, a partir desse recorte cronológico assistimos a inúmeras concessões e benefícios que acarretaram a institucionalização da Igreja e, por extensão, a do próprio papado, determinando, em grau elevado, a sua conduta na Idade Média.

Isso posto, a Igreja, como legatária do Império Romano Ocidental, preencheu, paulatinamente, o vácuo deixado pela autoridade imperial. Ressaltamos que o papado, como facção aristocrática em disputa por hegemonia com outros setores e classes sociais, precisou elaborar e potencializar, ao longo do tempo, um estrato de intelectuais próprios, que, atrelados à vida prática dessa grei, produzissem e difundissem uma leitura da realidade social vinculada com essa prática, atribuindo, por conseguinte, inteligibilidade à função histórica desse grupo – seus intelectuais orgânicos. Não podemos esquecer, por fim, como nos lembra Gramsci (1982), que toda classe que pretende reverstir-se de direção e domínio social precisará absorver parte dos intelectuais tradicionais, isto é, os representantes da base econômica

predecessora e propagadores dos aparelhos hegemônicos da então classe dominante.

Desse modo, o *status* papal, originado na Idade Média e, guardadas as suas especificidades, ainda corrente em nossos dias, como veremos neste capítulo, foi consolidado ao longo dos séculos a partir de uma luta pela hegemonia. Nesse sentido, cabe aqui referenciar nossa compreensão desse conceito. Para Antonio Gramsci, nas páginas dos *Quaderni del Carcere* (2007), segundo Gomes (2014), hegemonia é um conceito-categoria essencialmente prático que se caracteriza pela ação dos homens no corpo social, baseada na disputa consciente entre classes sociais antagônicas (GRUPPI, 1978; ADAMSON; 1980; LIGUORI, 2007; GOMES, 2014). No caso específico de nossa pesquisa, importam-nos, especialmente, as iniciativas voltadas à afirmação da hegemonia aristocrática num contexto de formação de novas relações de poder e dominação social.

Assim sendo, considerada a “recente” fratura do poder imperial romano, além da instabilidade da articulação hegemônica que esse polo de poder operacionalizava, às aristocracias laica e eclesiástica impõe-se, na Primeira Idade Média, um conjunto de iniciativas que visam o restabelecimento de suas bases de autoridade e poder nas diversas regiões do Ocidente. Em que pesem as tensões e conflitos de interesses que, muitas vezes, parecem opor radicalmente os membros do alto clero e os expoentes da aristocracia laica, ambos os segmentos convergem na afirmação de sua ascendência sobre as comunidades camponesas.

Nesse sentido, ainda segundo Gomes (2014), a afirmação da hegemonia, para Gramsci, depende da articulação do grupo dominante em busca do respaldo dos setores sociais subalternos. Para tal, é preciso utilizar meios que, embora teoricamente contraditórios, possibilitam a realização da direção política dos grupos sociais, como indicou no *Quaderno 1* § 44:

Uma classe é dominante em dois modos, isto é, ‘dirigente’ e ‘dominante’. É dirigente das classes aliadas, é dominante das classes adversárias. Por isso uma classe já antes de conquistar o poder deve ser ‘dirigente’, quando exerce o poder transforma-se em classe dominante mas continua a ser também dirigente [...] A direção política se torna um aspecto do domínio enquanto a absorção das elites das classes inimigas leva à decapitação destas e à sua impotência. Pode e deve ser uma ‘hegemonia política’ mesmo antes de estar no governo e não deve contar somente com o poder e a

força material que este lhe dá para exercitar a direção ou a hegemonia política¹.

Vale lembrar que, adaptando tal conceito gramsciano ao espaço temporal dessa pesquisa, precisamos enfatizar que a afirmação da hegemonia papal, na figura de Gregório I, passa menos pela afirmação da hegemonia sobre os subalternos do que pela disputa interna pela direção política da própria classe dominante. Pois, como reitera Mário Bastos (2008), nas organizações sociais pré-capitalistas fundadas na Alta Idade Média o poder da facção de classe dominante, nos reinos germânicos Ocidentais, assenta-se sobre dois princípios, aos quais nosso pontífice não poderia ignorar.

Primeiramente, à abrangência das relações de subordinação pessoal que constituíram, ao longo do tempo, os vínculos inerentes à aristocracia, as conhecidas inclinações as graduações senhoriais. O que levou as facções da classe dominante em disputa a procurar ampliar o número de seus subordinados, seja para alargar seu apoio e manter sua posição como dominante ou para conquistar uma melhor posição no quadro social. O que resultava na manutenção ou na reconfiguração da pirâmide senhorial. E, por fim, o privilégio exclusivo do exercício legal da coerção, física e jurídica, nestas formações sociais implicavam “prerrogativas pessoais de mando, controle e punição”, devida a “ascendência e a reprodução das classes dominantes” (BASTOS, 2008, p. 8-9).

Isto posto, consideramos que o conflito é uma das possibilidades da captação do poder político e é designado por Gramsci como “luta pela hegemonia” (GOMES, 2014, p. 92). No caso particular à Idade Média, acreditamos que o objetivo da luta hegemônica seja a conquista do poder político e religioso, sem desconsiderar, evidentemente, que em tal período as fronteiras entre esses dois âmbitos eram muito tênues.

Na perspectiva gramsciana de hegemonia, uma classe dominante consegue de fato ser hegemônica quando alcança a direção intelectual e moral, mesmo antes

¹ *Quaderno* 1§ 44: “una classe è dominante in due modi, è cioè ‘dirigente’ e ‘dominante’. È dirigente della classi alleate, è dominante della classi avversarie. Perciò una classe già prima di andare al potere può essere ‘dirigente’ (e deve esserlo): quando è al potere diventa dominante ma continua al essere anche ‘dirigente’. [...] La direzione politica diventa un aspetto del dominio, in quanto l’assorbimento delle élites delle classi nemiche porta alla decapitazione di queste e alla loro impotenza. Ci può e ci deve essere una ‘egemonia politica’ anche prima della andata al Governo e non bisogna contare solo sul potere e sulla forza materiale che esso dà per esercitare la direzione o egemonia politica”.

de adquirir o poder. Essa liderança pode ser obtida por meio do direcionamento cultural e é concernente à habilidade de obtenção do consenso entre os díspares grupos que atuam na formação social (SCHLESENER, 2007 apud GOMES, 2014).

Dessa maneira, veremos, neste primeiro capítulo, que a conquista do consenso, e, por extensão, da hegemonia, não é contraditória com a ocorrência de dissensões no grupo dirigente ou postulante a tal condição, mas, ao contrário, ela opera justamente visando amortecer os choques e viabilizar a afirmação e manutenção da direção política pelo grupo dominante.

Achamos pertinente também desenvolver algumas observações sobre o termo Primeira Idade Média. Entendemos, grosso modo, que a Primeira Idade Média foi um período que se estendeu do século IV, com o aprofundamento da crise do Império Romano Ocidental, até o século VIII, com a coroação de Carlos Magno (FRANCO JÚNIOR, 2001, p.15). No que diz respeito ao pensamento político, trata-se certamente de um período pouco estudado quando comparado a outros, incluindo nessa perspectiva comparativa as outras “fases” da Idade Média. Isso torna válida, então, uma apreciação mais atenta, pois acreditamos que constataremos alguns fenômenos importantes e singulares.

Sabemos que o cristianismo brotou na época de consolidação do Império Romano, a instituição tecnicamente mais bem aparelhada da Antiguidade, dispondo de corpo jurídico só igualado pelos Estados modernos (BONI, 1995, p. 8). Entretanto, alguns séculos depois, sob seus escombros desabrochava a Cristandade que, devido às condições históricas, ao invés de um regime imperial, com o poder ciosamente localizado na figura de César, edificou um mundo novo, nos quais os “campos” da religião e da política dividiram o papel de protagonistas da sociedade medieval. Nessa nova formatação de poder, o bispo de Roma reivindicava para si, em sentido gramsciano, a supremacia.

Nas palavras de Gramsci (Q. 19 § 24), a supremacia de um

[...] grupo social se manifesta de dois modos, como “domínio” e como “direção intelectual e moral”. Um grupo social domina os grupos adversários, que visa a “liquidar” ou a submeter inclusive com a força armada, e dirige os grupos afins e aliados. Um grupo social pode e, aliás, deve ser dirigente já antes de conquistar o poder governamental (esta é uma das condições principais para a própria conquista do poder); depois, quando exerce o poder e mesmo se o

mantém fortemente nas mãos torna-se dominante mas deve continuar a ser também “dirigente”².

Portanto, em termos sucintos, podemos considerar que a supremacia é domínio e direção de uma dada formação social. Dito de outra maneira, pode se considerar que ela é, concomitantemente, domínio e hegemonia. Pois a supremacia caracteriza-se como uma espécie de “hegemonia avançada”, como afirmação da capacidade de direção política, ideológica e moral do grupo dominante. Isso, de nenhum modo, significa que sua sustentação seja imutável ou eterna. Quando a supremacia entra em colapso, embora ainda que se sustente a dominação, esvanece a capacidade dirigente; assim sendo, o grupo que controla o poder político não consegue mais comandar e dirigir, solucionar os problemas da sociedade; em outros termos, a visão de mundo que ela conseguira estabelecer começa a ser repelida (GRUPPI, 1978).

Há dois aspectos indispensáveis na formação e desenvolvimento do cristianismo que devem ser apreciados. Primeiramente, constata-se que a cultura pagã, modificada, continuou influenciando o pensamento cristão, ao mesmo tempo que a concepção de unidade do poder permanecia latente nas grandes disputas pela hegemonia entre o papa e as autoridades leigas, e mesmo nas querelas entre o sumo pontífice e os patriarcas orientais. Ou seja, as noções jurídicas herdadas do Império, acrescidas das convicções teológicas, afirmavam ser da vontade divina que houvesse uma só autoridade³ suprema sobre a terra. Para os clérigos, tal hegemonia deveria ter um cunho primeiramente religioso.

² Q. 19 § 24: “che la supremazia di un gruppo sociale si manifesta in due modi, come ‘domínio’ e come ‘direzione intellettuale e morale’. Un gruppo sociale è dominante dei gruppi avversari che tende a ‘liquidare’ o a sottomettere anche com la forza armata ed è dirigente dei gruppi affini e alleati. Un gruppo sociale può e anzi deve essere dirigente già prima di conquistare il potere governativo (è questa una delle condizioni principali per la stessa conquista del potere); Dopo, quando esercita il potere e anche se lo tiene fortemente in pugno, diventa dominante ma deve continuare ad essere anche ‘dirigente’”.

³ Entendemos por autoridade, de acordo com as considerações elaboradas por Mário Stoppino (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2007, p. 88-94), como uma relação de poder estabilizado e institucionalizado no qual os súditos, no caso da presente pesquisa, os fiéis, apresentam uma submissão quase que integral. Em outras palavras, a autoridade é a aquiescência do poder como legítimo que causa um comportamento, mais ou menos estável no tempo, de obediência também mais ou menos incondicional às ordens ou às diretrizes que provêm de uma determinada fonte. Certamente, isto se verifica dentro do domínio da atividade à qual a autoridade está ligada ou dentro da esfera de aceitação de autoridade. É manifesto que o condicionamento para a subordinação incondicional, embora durável, não é inflexível. Deste modo, para que o vínculo de autoridade possa prosseguir, exige-se que ela, de tempos em tempos, seja reafirmada ostensivamente na qualidade da fonte do poder a qual é atribuído valor que funda a legitimidade.

Assim, parecia incontornável, por extensão, colocar-se a questão em nível interno, isto é, de quem dispunha da autoridade suprema ou do exercício da hegemonia dentro da Igreja. No Oriente, prevalecia a ideia de uma federação de igrejas segundo a qual se adjudicava igual dignidade a todos os patriarcados. Já no Ocidente, por sua vez, promovia-se a defesa da supremacia da sé romana que, paulatinamente, todavia nem sempre sem dissonâncias, fazia do papa o líder eclesiástico incontestado.

Mas, para o papado, no Ocidente medieval, alcançar esse nível de hegemonia – isto é, a capacidade de precisar as características específicas de uma conjuntura histórica, de um processo, converter-se em personagem principal das reivindicações vinculadas a outros grupos sociais, solucionando-as, de forma a fazer orbitar em torno de si esses estratos, concretizando com eles uma aliança (GRUPPI, 1978, p. 59) –, foi necessário percorrer um longo caminho, que estava longe de se materializar com Gregório I.

Nesse sentido, lembramos que a figura do papa, a princípio, como supremo líder do cristianismo e, atualmente, apenas da Igreja Católica, é uma criação da Europa medieval. Segundo a teoria católica, fundamentada em *Mt*16.18-19⁴, o sumo pontífice deve a sua posição hegemônica a São Pedro, pois é considerado seu sucessor. Nesse sentido, ele é o herdeiro da autoridade conferida por Cristo ao “príncipe dos apóstolos” (BARRACLOUGH, 1979).

Contudo, como veremos no desenvolvimento deste capítulo, o exercício desse poder⁵ hegemônico foi sempre dependente das conjunturas. Desta forma, o princípio do primado papal só se efetivou gradualmente, em etapas sucessivas e complexas, variando tanto no tempo como nos lugares, pois foram necessários muitos séculos para que a teoria estabelecida a esse respeito pelo papa Leão I (440-

⁴ Mt, 16.18-19: “Tu es Petrus et super hanc petram edificabo ecclesiam meam... et tibi dabo claves regni coelorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in coelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis”.

⁵ Entendemos por Poder, de acordo com as considerações elaboradas por Mário Stoppino (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2007, p. 933-943), a competência ou a probabilidade de atuar, de causar efeitos, podendo ser aludida tanto a sujeitos e/ou grupos humanos como a objetos ou fenômenos naturais. Todavia, se a apreendermos em sentido nomeadamente social, isto é, na relação do indivíduo com a coletividade, sua extensão conceitual se estende desde a disposição de agir até a capacidade do homem em definir as condutas de outro(s) homem(ns), ou seja, o poder do homem sobre o homem. Entretanto, lembramos que o homem não é tão-somente sujeito passivo, mas também parte integrante e atuante do poder social. Assim, aqui entendemos poder social como a capacidade de alguns em produzir ordens aos seus súditos ou fiéis. Consequentemente, o poder só existe quando ao lado de um grupo social existe um segundo grupo que é levado a comportar-se tal como o primeiro espera. O poder social, então, não é uma “coisa” ou sua posse, mas uma relação entre pessoas.

461) fosse colocada em prática, isto é, que o discurso se efetivasse em hegemonia. Se considerarmos os acontecimentos, facilmente perceberemos que a consolidação de uma monarquia papal, que praticava de forma integral a “plenitude do poder” sobre toda a Igreja católica, ainda estava longe de ser um fato, por exemplo, nos finais do século XI (RUST, 2013), período em que Gregório VII (1073-1085) via-se ainda compelido a afirmar que havia apenas um papa no mundo.

Nos embates pela hegemonia, isto é, entre a autoridade leiga e religiosa algo diferente acontecia. Enquanto o *basileos* bizantino exercia seu poder de maneira quase que suprema sobre a Igreja grega, o bispo de Roma e o imperador ocidental, ao interpretarem a relação entre ambos os poderes, mostraram que no Ocidente o Cesaropapismo defrontava-se com forte corrente hierocrática. Quando essas duas doutrinas se confrontaram em determinados períodos capitais, tanto ocorreu de o imperador destituir o papa como de este último depor o primeiro, incidindo em cada momento, acima de tudo, as relações de hegemonia do mais forte.

É válido ressaltar que a construção de uma hegemonia é um processo historicamente extenso. Dessa maneira, as configurações da hegemonia não são imutáveis; ao contrário, adaptam-se de acordo com a essência das forças que a operam. Como vimos, na concepção de Gramsci, a hegemonia implica na obtenção do consenso e da liderança cultural e político-ideológica de uma classe ou bloco de classes sobre as demais. Assim sendo, afora congregar as bases econômicas, a hegemonia vincula-se a divergentes percepções de mundo, juízos de valor e princípios entre sujeitos da ação política (MORAES, 2010, p. 54-55).

Assim, chegamos ao segundo ponto a ser apreciado. Esse novo aspecto é fruto dos debates sobre as questões da luta pela hegemonia, pois foi através dela que o cristianismo descobriu sua originalidade em relação “ao político”: pela primeira vez, a religião reivindicou para si um lugar não coincidente com aquele reservado ao Estado. “*Reddite ergo, quae sunt Caesaris, Caesari et, quae sunt Dei, Deo*” (Mt, 22,21)⁶ implicava em idealizar uma configuração de poder que rompia com a ideologia imperial romana. Pois, quando os cristãos eram levados ao martírio, afirmando que César não era senhor, que havia um só *kyrios*, estavam abrindo caminho para os séculos futuros: há um senhorio incontestado de César, mas há um

⁶ Mt 22,21: “Dar a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus”.

senhorio superior de Cristo – os dois não se confundem, os dois não disputam o mesmo espaço –; o cristão professava uma dupla e distinta fidelidade a eles.

Vale lembrar que a religião, para Gramsci, é uma visão de mundo que procura fornecer explicação para a realidade, admitindo que seus fiéis dela participem conforme um específico conjunto de regras e preceitos morais, mas, concomitantemente, congregando-os no interior da mesma comunidade. Segundo Ortiz (2006, p. 99), tal concepção permeia as páginas dos *Quaderni del Carcere* (1977), compendiada na asseveração de que o catolicismo era o “intelectual orgânico”⁷ da Idade Média. Como doutrina, é discutido e oficializado pelos grandes teólogos, que, dessa forma, procuram rebater as heresias e a religiosidade dos “mais simples”.

Dito de outro modo, na perspectiva gramsciana, a religião é um acontecimento iminentemente histórico, que deve ser examinado como uma ideologia cujo caráter capital é a filosofia que embasa uma formulação de mundo. Tal doutrina precisa ser cognoscível a todos os “fiéis”, e a sua propagação entre as camadas subalternas, na condição de idealização da realidade, deve ser mediada pelo trabalho dos intelectuais, na tentativa de evitar ou reduzir os prováveis equívocos interpretativos (GOMES, 2014, p. 147). O cristianismo configura-se, portanto, como uma concepção de mundo consolidada mediante a ação dos intelectuais religiosos que difundiam, por meio de suas atividades educacionais e pastorais ao longo de séculos, os princípios da moral cristã, como modelo social de vida frente às camadas subordinadas.

Pode-se concluir que, dentro da perspectiva gramsciana, no transcorrer da Idade Média, o cristianismo alcançou uma reputação altamente afirmativa, ou melhor, “orgânica”, compondo um liame social entre as classes dispares (escravos, servos e grandes proprietários) e entre os grupos sociais hegemônicos (nobreza laica e eclesiástica).

Tais observações merecem duas notas. A primeira, de que é sempre bom lembrar, como assim o fez, entre outros, Le Goff (1980), que a constituição da ortodoxia cristã foi resultado de lutas, negociações e acomodações realizadas pelos indivíduos historicamente situados em conjunturas que envolvem determinações econômicas e sociais, bem como resistência, resignificação e criação cultural e

⁷ Trataremos desse conceito com mais detalhes posteriormente.

política. A segunda, de que, na condição de “orgânico”, o catolicismo funcionaria também como um tipo de cimento cultural entre os distintos grupos de uma formação social hierárquica. A religião unifica o que se acha afastado, marcado por combates de interesses e desacordos doutrinários. Gramsci a considera uma visão de mundo (“*Weltanschauung*”) com uma importância cognitiva, que explica o mundo ético, norteia comportamentos, mas que também institui princípios capazes de estabelecer um determinado modelo de vínculo (ORTIZ, 2006, p. 99).

Contudo, na realidade, a religião é um componente de um conceito maior, a ideologia. Segundo Liguori (2007, p. 77-98), as temáticas de concepção de mundo, senso comum, filosofia, religião, folclore compõem uma “família de conceitos” em torno do conceito da “ideologia”.

Gramsci pensa a ideologia como um componente cognitivo, uma percepção de mundo inseparável da vida social; portanto, para o filósofo sardo, não há sociedade sem ideologia. Isso o aproxima da leitura de mundo de Althusser (1983), que assevera que o homem é um “animal ideológico”. Desse modo, ideológico seria um elemento obrigatório dos seres vivendo em coletividade. Em conclusão, seria ilusório idealizarmos uma sociedade sem ideologia, uma vez que é por meio dela que os homens tomam consciência de si mesmos, dos outros, e atuam no mundo.

De acordo com Renato Ortiz (2006, p. 99), Gramsci persiste na relação ativa que os homens apresentam com a sociedade e a natureza; o homem atua conscientemente e reage na sua influência mútua com as coisas que o cercam (diríamos hoje, possui reflexividade). Nessa acepção, ideologia é poder, ou seja, capacidade que lhe permite atuar e modificar o mundo. Ademais, não podemos esquecer que os grupos sociais dominados ou subalternos compartilham uma visão de mundo que lhes foi imposta pelas classes dominantes.

Vemos, assim, a ideologia das classes ou da classe dominante atingir às classes subalternas por vários canais. No pensamento gramsciano, os processos de dominação presentes na sociedade sobre as classes subalternas são desvelados a partir das “operações político-culturais da hegemonia que escondem, suprimem, cancelam ou marginalizam a história dos subalternos” (BUTTIGIEG, 1999, p. 30). Um dos espaços de expressão da dominação constitui-se, sem dúvida, no próprio Estado.

Aplicando esses conceitos à esfera do poder na Alta Idade Média, devemos considerar, como nos lembra Bastos (2008), a amplitude dos vínculos de subordinação pessoal que estruturaram, ao longo do período, as relações intrínsecas à sociedade política. Desse movimento de subordinação, direta ou intermediada, ao rei, decorria a tendência de que as hierarquias senhoriais, quando não se rompiam nas frequentes e periódicas disputas, formassem uma pirâmide de base muito vasta que tinha no seu vértice a família real, disponibilizando ao serviço dessa não só os seus subordinados diretos, mas também o contingente vinculado a esses.

Outro canal em que ocorre a incorporação dos diversos grupos subalternos à esfera estatal são os mecanismos de “formação da opinião pública”, que se constituem como discursos estratégicos de fortalecimento da hegemonia política por parte do Estado em assuntos de seu interesse. Em se tratando da Idade Média, o principal deles certamente era a prédica eclesiástica. Assim sendo, era por meio dela que a classe dominante funda a própria influência ideal, a própria capacidade de plasmar as consciências de toda a coletividade, a própria hegemonia⁸. Como tal ideologia atende, quase que exclusivamente, à função histórica dos setores dominantes, deixa a margem boa parte dos interesses das camadas subalternas, mesmo que ainda no nível inconsciente, (GRUPPI, 1978, p. 67-68).

Assim, Gramsci assevera que a formação social é, em grande medida, estruturada a partir de valores ideológicos, e, como tais valores, representando ideologicamente díspares grupos sociais, estariam constantemente em contradição, agindo, dessa maneira, não somente para preservar uma dada organização social, mas também para transformá-la, uma vez que estariam sempre em luta (COUTINHO, 1996, p. 119).

As classes sociais não manifestam ideologias da mesma forma que indivíduos expõem uma maneira particular de andar: a ideologia é, antes de tudo, um nível de

⁸ A título de esclarecimento. Não podemos avaliar a hegemonia apenas como um tipo bem-sucedido de ideologia, apesar de a hegemonia poder ser decomposta em seus vários aspectos ideológicos, culturais, políticos e econômicos. A ideologia refere-se especificamente à maneira como as lutas de poder são levadas a cabo no nível da significação, e, embora tal significação esteja envolvida em todos os processos hegemônicos, ela não é em todos os casos o nível *dominante* pelo qual a regra é sustentada. Podemos definir a hegemonia como um espectro inteiro de estratégias práticas pelas quais um poder dominante obtém o consentimento ao seu domínio daqueles que subjuga. Conquistar a hegemonia, no parecer de Gramsci, é estabelecer liderança moral, política e intelectual na vida social, difundindo sua própria “visão de mundo” pelo tecido da sociedade como um todo, igualando, assim, o próprio interesse com o da sociedade em geral (EAGLETON, 1997).

significado complexo e conflitivo, no qual alguns pontos estarão intensamente atrelados à experiência de classes particulares, enquanto outros estarão mais “à deriva”, empurrados ora para um lado, ora para outro lado na disputa entre os poderes contendores. A ideologia é um campo de contestação e negociação, em que há um tráfego intenso e constante: significados e valores são roubados, transformados, apropriados através de fronteiras de diferentes classes e grupos, cedidos, recuperados. Não existe uma correspondência exata, ponto a ponto, entre classes e ideologias (EAGLETON, 1997, p. 96).

Gramsci enxerga a afirmação e propagação das ideologias como um processo norteado pela hegemonia. Ou seja, quando uma dada classe, dominante no âmbito econômico, e, por extensão, também no político, propaga uma determinada visão de mundo, pretende hegemonizar toda a formação social, amalgamando um bloco de forças sociais e de superestruturas políticas por meio do recurso ideológico. Essa hegemonia entra em crise no momento em que esvanece sua competência de explicar uma determinada disposição econômica e política da sociedade. Tal evento ocorre quando as forças produtivas se desenvolvem a tal nível que colocam em crise as relações de produção existentes. Assim, segundo Gruppi:

Da contradição entre forças produtivas e relações de produção, da contradição de classes, nasce a ação da classe subalterna, primeiro de modo esporádico, não coerente, não guiado por uma teoria, por uma estratégia política, mas que depois – com a conquista da teoria, da concepção do mundo e do método de análise – torna-se coerente, expressa-se a nível cultural, critica a cultura tradicional, propõe uma nova cultura. É assim que avança uma nova hegemonia, antes mesmo que a classe que a expressa se torne dominante, quando ela ainda está na oposição e luta pela conquista poder. Mas, já antes da conquista do poder, a classe que está na oposição difunde suas próprias concepções e põe em crise a ideologia hegemônica (1978, p. 90-91).

Isso posto, podemos inferir que o vínculo entre uma camada social hegemônica e uma ideologia dominante é, assim, indireta, pois ela passa pela mediação da estrutura social total. Assim sendo, tal ideologia não pode ser interpretada com base apenas na consciência do bloco governante tomado isoladamente, mas, ao contrário, deve ser avaliada a partir da perspectiva do campo da luta de classes.

Achamos pertinente, aqui, fazermos uma pequena reflexão sobre o conceito de “luta de classes”. Segundo Bastos, citando Sante Croix, há uma grande imprecisão, por parte da historiografia, ao restringir o reconhecimento da existência da classe social somente na vigência tanto da consciência de classe quanto de um conflito político ativo. Nas palavras de Bastos:

o autor se refere às relações entre senhores e escravos no mundo antigo como lutas de classes mesmo na ausência de qualquer conflito aberto. Trata-se, aqui, de restabelecer a exploração como marca registrada da existência das classes sociais. É, certamente, importante que se reconheça que o fato objetivo da exploração e as relações inerentemente antagônicas que ela favorece têm efeitos profundos no processo histórico, mesmo na ausência de conflito aberto e de luta política, algo de que muitos historiadores e sociólogos parecem se esquecer (2015, p. 5-6).

Portanto, as relações de exploração exercem influência determinante nos processos sociais e na organização da sociedade mesmo quando não se expressam em lutas políticas conscientes entre classes. Vale lembrar que, para Gramsci (2000a, p. 331), o Estado consiste em “todo o complexo de atividades práticas e teóricas com os quais a classe dirigente não só justifica e mantém o seu domínio, mas consegue obter o consenso ativo dos governados”. Dessa forma, a concepção teórica-conceitual sobre ideologia de Gramsci é caracterizada pelo pressuposto de que ideologia é uma realidade prática, distanciando-se de certos princípios marxistas que postulam a tese de que a ideologia é apenas “falsa consciência” (COUTINHO, 1996, p. 107).

Logo, para Gramsci, as ideologias não são simples aparências ou reflexos superestruturais; ao contrário, são encaradas como realidades objetivas que, na expressão de Marx repetida constantemente por Gramsci, tornam-se forças operantes quando ganham a consistência granítica das crenças populares (VIEIRA; OLIVEIRA, 2010, p. 524). Portanto, será com Gramsci que se realizará a passagem decisiva de ideologia como “sistema de ideias” para ideologia como prática social vivida, habitual – que, então, deve presumivelmente compreender as dimensões inconscientes, inarticuladas da experiência social, além do funcionamento de instituições formais (EAGLETON, 1997, p. 107-108).

A perspectiva gramsciana é legatária de uma tradição filosófica que se distanciava do idealismo alemão. Hegel pensava os conceitos na sua forma e

conteúdo; sua mera afirmação abstrata era o início de uma história que ainda não tinha se realizado. Spaventa e De Sanctis, hegelianos italianos do século XIX, elaboram sua obra baseados no historicismo, uma vez que estão mergulhados na realidade italiana, isto é, nas lutas políticas pela unificação do Estado nacional. Opostamente à proposta edificada pelos jovens hegelianos alemães, o idealismo italiano atrela-se ao contexto político e social do quarto final do século XIX. À vista disso, a reflexão gramsciana excepcionalmente trabalha com o conceito de “alienação”, e, ainda mais raro, com o princípio de essência das coisas sociais. Logo, a concepção de ideologia, à qual se vincula a religião como parte constitutiva, não deve ser considerada como falsa consciência, dado que, sendo obrigatória do animal simbólico homem, faz parte da essência no qual se funda sua humanidade (ORTIZ, 2006, p. 99-100).

Dito de outra forma, Gramsci defende que, independentemente de ser ou não verdadeiro em sentido epistemológico, a ideologia converte-se em poder material assim que se faz dominante nas concepções de mundo das massas. Nesse sentido, Gramsci valoriza, em sua conceituação, uma teoria que considera mais a perspectiva ontológica-social do que propriamente uma abordagem mais epistemológica. Por exemplo: se uma quantidade substancial de pessoas em uma determinada sociedade crê em Deus, ele passa a existir socialmente, independentemente da sua existência no plano da ontologia da natureza.

Parece-nos, ainda, válido destacar que neste capítulo fixaremos nossas atenções mais sobre o caráter do papado na Igreja – utilizando o conceito “Igreja” tanto na acepção geral de comunidade de fiéis como no sentido particular de hierarquia eclesiástica, na qual se insere o pontífice –, procurando, na medida do possível, não deixar de lado as grandes controvérsias ideológicas entre a Igreja e o “Estado”, isto é, a luta pela hegemonia entre o papado e o Império/reinos. Dito de outra maneira, pretendemos abordar aqui, nos bispos romanos considerados, a coexistência de inquietações políticas e de obrigações de pastores de almas, bem como as implicações que resultaram das ações destes indivíduos para a Igreja e para o próprio papado.

1.1 A LITERATURA PATRÍSTICA

É do conhecimento comum que as relações entre a Igreja e o Estado foram, ao longo dos três séculos iniciais, marcadas por frequentes e violentas lutas pela hegemonia. Sem o amparo da *religio licita*, o cristianismo tornou-se proscrito pelo Estado Romano, intransigente na defesa do culto do imperador. De sua parte, embora considere o Estado como expressão da vontade divina, a Igreja manteve-se na defesa de sua fé e de sua liberdade.

A literatura patrística ideologicamente exprime prevalentemente os fundamentos paulinos, em relação ao qual destacamos a famosa *Carta aos Romanos* (Rom 13, 1-7). Nela, São Paulo recomenda o respeito não somente aos chefes da Igreja, mas a todos aqueles que exercem o poder e, por conseguinte, a própria instituição que se corporifica como a mais alta magistratura da época – o Império “pagão”. Portanto, estamos diante de uma concepção ministerial de poder secular, já que a hegemonia do governante impõe-se no respeito e na obediência, pois ele é visto como o instrumento de Deus para promover o bem e refrear o mal (ARQUILLIÈRE, 1956, p.91). Deparamo-nos com o princípio ideológico providencialista de autoridade, isto é, com a concepção de que a hegemonia, isto é, domínio e direção, emana da ação da providência divina.

Como vimos mais acima, Gramsci compreendia que a religião é uma concepção de mundo, portanto, uma filosofia que se expressa na linguagem e no senso comum de uma dada cultura. Nas palavras de Gramsci:

Se por religião deve-se entender uma concepção de mundo (uma filosofia) com uma norma de conduta adequada, que diferença pode existir entre religião e ideologia (ou instrumento de ação) e, em última análise, entre ideologia e filosofia? Existe, ou pode existir, filosofia sem uma vontade moral adequada? Os dois aspectos da religiosidade, a filosofia e a norma de conduta, podem ser concebidos como destacados e como (podem) estar concebidos como destacados? E se a filosofia e a moral são sempre unitárias, por que a filosofia deve ser logicamente precedente à prática e não o inverso? (Q. 10 § 31)⁹

⁹ Q. 10 § 31: “Se per religione si ha da intendere una concezione del mondo (una filosofia) con una norma di condotta conforme, quale differenza può esistere tra religione e ideologia (o strumento d’azione) e in ultima analisi, tra ideologia e filosofia? Esiste o può esistere filosofia senza una volontà morale conforme? I due aspetti della religiosità, la filosofia e la norma di condotta, possono concepirsi come staccate e come (possono) essere state concepite come staccate? E se la filosofia e la morale sono sempre unitarie, perché la filosofia deve essere logicamente precedente alla pratica e non viceversa?”.

Nesse sentido, como concepção ideológica de mundo, uma das possibilidades de atuação do cristianismo configura-se no princípio de resistência moral, na qual, de maneira ingênua e acrítica, os grupos dominados vinculados pelo envolvimento religioso perpetraram a defesa acirrada das ideologias religiosas das quais fazem parte.

Sempre é válido ressaltar que o cristianismo, paulatinamente, propagou-se por todas as províncias imperiais, bem como também fidelizou seguidores em todos os setores da sociedade romana, inclusive da elite governamental. Para Gramsci, o cristianismo é demonstração basal dessa forma de religião, que se caracteriza como uma ideologia com ascendência política no conjunto social, que se distende a todas as camadas sociais e possibilita o processo de adequação moral (PORTELLI, 1984; STACCONE, 1991). Afinal, é bem conhecido o relato de Eusébio de Cesareia em sua *História Eclesiástica* (2012) segundo o qual o imperador Constantino, após triunfar sobre seu rival, Maxêncio (300-312 d.C), na batalha da ponte Mílvia (312)¹⁰, resolveu promulgar, devido ao auxílio do Deus dos cristãos, o Edito de Milão, em 313.

Eu, Constantino Augusto, e eu também, Licínio Augusto, reunidos felizmente em Milão para tratar de todos os problemas que se relacionam com segurança e o bem público, cremos ser o nosso dever tratar junto com outros assuntos [...] daqueles assuntos nos quais se funda o respeito à divindade, a fim de conceber tanto aos cristãos quanto a todos os demais a faculdade de seguirem livremente a religião que cada um desejar [...] a fim de que a divindade suprema, a cuja religião prestamos esta livre homenagem possa nos conceder o seu favor e benevolência [...] (PEDRERO-SÁNCHEZ, 2000, p. 27).

¹⁰ Constantino, na Britânia, foi intitulado imperador pelas tropas locais, em 306. Contudo, devido à complexa situação política romana, teve seu trono usurpado por Maxêncio e pelas artimanhas do pai deste, o velho Augusto Maximiano. Constantino venceu este último próximo a Marselha, em 310. Dois anos mais tarde, empreendeu a guerra contra o “usurpador” Maxêncio. Na Itália, dissipou a resistência ao norte com duas vitórias em Turim e em Verona, em seguida impôs ao opositor a derrota definitiva na ponte Mílvia, junto de Roma. Maxêncio, ao tentar escapar se afogou no Tibre. Uma tradição – difundida ainda durante sua vida – afirma que Constantino, após ter uma visão, ordenou que colocassem antes do supracitado combate o monograma cristão sobre os escudos de seus soldados, como garantia da vitória no sinal de Cristo; independentemente das intensas discussões na crítica sobre a significação deste gesto, isto é, se marca ou não deveras uma “conversão” do culto solar, ao qual era devoto, ao Cristianismo, certo é que, a partir dessa última vitória, Constantino sempre foi favorável aos cristãos (DI BERARDINO, 2002, p. 328).

Outro cenário, também em consonância com o pensamento gramsciano, de exercício da religião em uma sociedade historicamente dada, sobrevém mediante a assimilação que os intelectuais representantes de uma dada composição social fazem desta e da forma como a empregam como ferramenta de dominação por meio do direcionamento do imaginário social das classes subalternas (GOMES, 2014, p. 127-216).

Assim sendo, os intelectuais eclesiásticos, longe de vislumbrar no imperador Constantino um perseguidor, outorgaram-lhe ideologicamente a importante missão de *rector ecclesiae*, isto é, aquele que deveria procurar pelo bem-estar espiritual e temporal da humanidade redimida. Nascia assim, segundo C. Godoy e J. Vilella (1986, p.117-18), a primeira teologia política do cristianismo, criada por Eusébio de Cesárea. Segundo essa concepção de poder hegemônico, poderia haver apenas um Império, o romano, cujo início coincidia com o da religião cristã, e o Reino de Deus havia se realizado temporalmente na gestão de Constantino, produzindo-se uma transposição entre a universalidade do Império e a universalidade católica¹¹. O imperador, dessa forma, tornou-se o responsável pela *Pax romana* e pela *Pax christiana* dentro da Igreja. Por esse motivo, Eusébio dava o poder ao imperador de convocar concílios, discutir com os bispos e fazer-se juiz de suas questões.

Em complementaridade, D. V. Ribeiro defende que, através de Constantino e Eusébio de Cesárea, se estabeleceu uma relação de crença em um único Deus e a unidade do Império sob o comando de um só governante. Segundo esse autor:

A Igreja mostra-se pronta a aceitar essa ideia [sic] de união estreita entre o Império e o cristianismo. A unidade é reflexo do monoteísmo: um só Deus, um só imperador, um único unificado. A nova religião é, nesse momento, a segurança da unidade e da prosperidade do Império, este o resultado da ação da Providência. Essa visão providencialista de Eusébio transforma-se em teologia política (RIBEIRO, no prelo, p. 12).

Na posição hegemônica de imperador, Constantino era o *pontifex maximus*, o que significava a mais alta instância institucional em assuntos religiosos, sendo esse um dos cargos mais antigos do mundo romano e que, desde o começo do sistema imperial, assumiu os imperadores, costume que permaneceu até a segunda metade do século IV.

¹¹ Sobre as diversas perspectivas historiográficas da “Revolução Constantiniana”, ver: Duarte Silva (2014).

Constantino converteu-se ao cristianismo, porém não se batizou. Oficialmente, o Império não era ainda cristão, o que só ocorreria mais tarde. Mas é indiscutível que, a partir desse imperador, houve uma transformação, prática e ideológica, que se produziu paulatinamente, e que adquiriu força no século IV. Na qualidade de chefe religioso, Constantino tentou resolver os problemas mediante a convocação de concílios. Essa prática foi amplamente utilizada por seus sucessores para resolverem assuntos político-religiosos. Essa linha de atuação perdurou nos novos reinos que se instalaram com o fim do Império Romano Ocidental, como foi o caso dos francos, suevos e visigodos (CASTELLANOS, 2007, p. 38).

Segundo Gramsci, quando, em uma determinada formação social, se estabelece uma tomada de posição teórica, o passo subsequente é a estruturação de uma imensa atividade organizativa. Ou seja, a reunião de intelectuais, sobretudo dos grandes intelectuais, que serão responsáveis por orientar os intelectuais subalternos jogando com o espírito hierárquico da sociedade. No caso específico da sociedade pré-capitalista da Antiguidade Tardia e da Primeira Idade Média, tais intelectuais são representados pelos principais bispos, que teriam a função de “repassar” as deliberações conciliares para os intelectuais subalternos, no caso o baixo clero.

A postura de Constantino com relação ao cristianismo não foi totalmente imparcial; o imperador vislumbrou um instrumento de coesão, um sustentáculo da nova estrutura hegemônica imperial, construindo uma “religião do Estado”. E suas bases estavam estabelecidas pela Providência Divina que havia lhe outorgado tal poder (BARRACLOUGH, 1979, p. 24-25).

Assim, a liberdade de culto no Império foi ao encontro dos desejos dos cristãos que foram perseguidos até o governo de Diocleciano (285-305). Mas, em contrapartida, o soberano enxergou nessa religião uma maneira de unificar politicamente o Império, ao reconhecer o vigor do Cristianismo e, ao mesmo tempo, inferir que apenas ele estaria apto a suportar os elementos de desintegração que já atacavam o âmago do Império.

Nesse sentido, o principal entrave ao desenvolvimento da supremacia papal, considerando-se as novas condições administrativas, era justamente o comportamento do governo imperial para com a Igreja, atitude que persistiu mesmo depois que o imperador abandonou o título pagão de *pontifex maximus*, em 397.

Porém, se, por um lado, não se nega que os soberanos, sobretudo os orientais, abusaram inúmeras vezes de seu poder, por outro, seria errôneo avaliar que tais ações representassem uma investida sistemática contra o papado.

Tais governantes estavam mais interessados em solucionar as grandes polêmicas cristológicas dos séculos IV e V, que enfraqueciam a unidade do Império. Com esse intuito, os imperadores estavam preocupados em apelar a todo poder que pudessem utilizar na causa da unificação; e a Igreja de Roma, com a legitimidade ideológica oriunda de São Pedro, ocupava lugar proeminente.

A afirmação acima nos remete às considerações realizadas por Gramsci (2000b, p. 48) de que a manutenção da hegemonia exige que “sejam levados em conta os interesses e as tendências dos grupos sociais sobre os quais a hegemonia será exercida, que se forme um certo equilíbrio de ordem econômico-corporativa, isto é, que o grupo dirigente faça sacrifícios de ordem econômico-corporativa”.

Porém, concomitantemente, Gramsci alerta que existem limites para tais consentimentos, uma vez que esses não devem afetar as bases da dominação:

Mas também é indubitável que tais sacrifícios e tal compromisso não podem envolver o essencial, dado que, se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica (2000b, p. 48).

Caso Roma se furtasse a esse papel, os imperadores poderiam recorrer a outras formas de ação. Entre elas, podemos citar a convocação de um concílio geral, ou mesmo apoiar-se na Igreja de Constantinopla, a qual poderia assumir, após se tornar a capital do governo no Oriente, a função ideológica de Igreja metropolitana do Império. Tais eram as forças que o papado teve de combater, na sua luta pela conquista da hegemonia, quando o cristianismo se tornou “religião de Estado”.

Mas essas não eram as únicas preocupações que afligiam o papado. Da mesma forma que a fixação da sede governamental no Oriente colocou Roma face a face com Constantinopla, tanto a mudança da sede do governo do Ocidente para Milão (286) e depois para Ravena (402) como a divisão do Império (395) lhe trouxeram graves problemas, pois Roma não era, nesse momento, a “capital do Ocidente”. O admirável desenvolvimento da Igreja de Milão, relacionado à proximidade da residência oficial do imperador do Ocidente, mostra claramente

quanto da ascendência de Roma devia-se ao fato de ser a Igreja da capital. Foi a tais situações que os papas dos séculos IV ao VI reagiram, definindo e afirmando as suas prerrogativas e estabelecendo a doutrina papal. Essa postura ideológica se iniciou com Dâmaso I (366-384) e continuou até o fim do pontificado de Gregório I (590-604).

Portanto, para materializar sua influência ideológica no bloco hegemônico o bispo romano precisará não apenas preservar os apoios às suas orientações, mas, principalmente, ampliá-las. Pois, conforme apontou Luciano Gruppi:

[...] uma classe é hegemônica, dirigente e dominante até o momento em que – através de uma classe sua ação política, ideológica, cultural – consegue manter articulado um grupo de forças heterogêneas e impedir que o contraste existente entre tais forças exploda, provocando assim uma crise na ideologia dominante, que leve à recusa de tal ideologia, fato que irá coincidir com a crise política das forças no poder (1978, p. 67).

Logo, um comando hegemônico competente não está sujeito apenas à força material que o poder lhe confere. Mas, em consonância com ele, deve procurar atingi-lo tanto por meio de estratégias de argumentação e persuasão, ações concatenadas e interpretações convincentes sobre a formação social, cuja função é atrair o maior número de apoiadores dentro de uma determinada formação social.

E, em se tratando de argumentação e luta para atrair apoiadores, é digno de nota lembrar que o cristianismo experimentou, nas províncias orientais do Império Romano, uma influência significativa do pensamento greco-helenístico, especialmente da filosofia neoplatônica. Foi por intermédio desse arcabouço intelectual que os Padres da Igreja procuraram explicar e sistematizar os dogmas contidos na Sagrada Escritura. Aos poucos, surgiu o que denominamos de Filosofia e Teologia cristãs primitivas (BOEHNER; GILSON, 1970, p. 10-114). Porém, concomitantemente, apareceram teólogos que, racionalizando ao máximo os elementos abarcados pela *Bíblia*, caíram em heresias envolvendo assuntos vinculados com o Mistério da Santíssima Trindade, notadamente no que se concerne a Jesus e ao Espírito Santo.

Gramsci nos lembra que a hegemonia não é um mecanismo estrutural monolítico, mas sim o quociente das disputas de forças sociais e políticas. Logo, como algo historicamente constituído pode ser constantemente reelaborada,

revertida e modificada, em um longo processo de lutas, contestações e vitórias cumulativas (MORAES, 2010, p. 73). Nesse sentido, o estabelecimento e a consolidação de uma hegemonia se dá através de um desenvolvimento gradativo. Portanto, o cristianismo, e por extensão o papado, nessa fase inicial, precisará, passar por vários estágios até se tornar o grupo hegemônico, uma vez que, além de construir uma ideologia acessível a seus fiéis, outro importante passo será procurar estabelecer uma doutrina ideológica, grosso modo, uníssona, anulando, desse modo, as tentativas de sobrevivência dos grupos rivais e da antiga classe dirigente.

A mais inquietante de todas elas, devido principalmente a seus desdobramentos posteriores, foi o arianismo¹², concebida e proposta por Ario (256-336), sacerdote da igreja de Alexandria. As concepções de Ario ameaçavam tanto a unificação religiosa como a estrutura pública e social, especialmente no Egito, como veremos em seguida. Por isso, Constantino concluiu que a congregação de toda a prelazia do Império constituiria a melhor estratégia para devolver a paz à Igreja. Assim, o imperador, gozando de sua posição hegemônica, convocou todo o episcopado para se reunir em um concílio na cidade de Niceia, por ocasião da primavera de 325. Nele, tomaram parte cerca de duzentos e cinquenta bispos, principalmente orientais, acompanhados de sacerdotes e diáconos. Dois presbíteros romanos representaram o papa Silvestre I (314-335).

A cerimônia solene inicial aconteceu no palácio imperial. Nela, Constantino, inaugurando os trabalhos conciliares, emitiu um discurso incitando os presentes à unidade. A presença do soberano nas reuniões trouxe às discussões o peso de sua autoridade hegemônica, e colaborou para a vitória da causa antiariana. Fato comprovado quando se observa que, ao final dos debates, somente Ario e dois bispos (Segundo de Ptolemaida e Teonás de Marmárica) recusaram-se a aceitar as decisões desse sínodo. Esses, por sua vez, foram exilados por ordem do próprio imperador. O processo da hegemonia abarca, então, disputa pelo monopólio dos órgãos formadores de consenso, como as reuniões conciliares na Idade Média, “de

¹² Crença herética que surgiu na Igreja primitiva devido à dificuldade teológica de combinar a divindade de Cristo com a unidade de Deus na Trindade. Ario e seus discípulos propuseram o princípio de que o Filho não era coeterno com o Pai. No concílio de Niceia (325), o debate gravitou em torno da questão de saber se o Filho era da mesma substância que o Pai. Atanásio liderou os adeptos do ponto de vista que se tornou ortodoxo: o Pai e o Filho eram efetivamente da mesma substância, o que levou a condenação do arianismo. Seus ensinamentos, porém, continuaram sendo muito influentes, pois, muitas das tribos germânicas situadas além das fronteiras do Império Romano foram convertidas por missionários arianos (DI BERARDINO, 2002, p. 149-153; LOYN, 1997, p. 26).

modo que uma só força modele a opinião e, portanto, a vontade política [...], desagregando os que discordam numa nuvem de poeira individual e inorgânica” (GRAMSCI, 2000b, p. 265).

Os prelados Hósio e Alexandre, bem como o diácono Atanásio, foram os responsáveis por organizar parte dos preceitos da fé católica. Entre eles, a oficialização, presente em vários cânones conciliares, da máxima que afirma que Jesus Cristo é o Filho unigênito de Deus verdadeiro, gerado, não criado e consubstancial ao Pai.

Contudo, o comportamento do imperador Constantino, se, por um lado, foi bem vantajoso ao dogmatismo ideológico católico, por outro, não deixou de apresentar também uma aceção política hegemônica de acordo com seus objetivos: unificação imperial e manutenção da ordem pública. Pois, ao fundar o Império Cristão e Oriental, conseguiu estabelecer em proveito próprio a unidade do Império, perdida desde 285 com a Tetrarquia implantada por Diocleciano, ao adotar o princípio da hereditariedade dinástica¹³.

Além disso, a atenção de Constantino em relação à Igreja levou-o a intrometer-se nas matérias religiosas com a finalidade de manter entre os cristãos a unidade de disciplina e de dogma. Ou seja, o cristianismo revestiu-se rapidamente de um aspecto de religião de Estado, o que trazia a vantagem de ter a seu lado a força governamental, mas o inconveniente de ocasionar a ingerência do poder temporal no domínio da fé (CORASSIN, 1975). De todo modo, segundo Gramsci, a institucionalização da religião pela estrutura político-jurídica da Igreja católica possibilitou, a longo prazo, ao cristianismo conservar sua hegemonia por meio do consenso das camadas sociais que professaram à fé niceísta e, em períodos de crise, pela utilização da coerção sobre a organização das forças produtivas (GOMES, 2014, p. 127-148).

Mas, indiscutivelmente, nem o concílio de Niceia nem a supremacia político-religiosa de Constantino conseguiram barrar o ativo e veloz progresso das ideologias propostas por Ario e seus seguidores, fato esse observável especialmente entre as tribos germânicas, as quais paulatinamente entravam nas fronteiras orientais do Império.

¹³ Essa foi levada às últimas consequências, uma vez que, quando da sua morte, Constantino partilhou o Império entre seus três filhos e dois sobrinhos.

O arianismo, no decurso da segunda metade do século IV na área próxima à região de Bósforo, também ganhou muitos adeptos; até mesmo em Constantinopla, a nova capital. Dessa forma, partes das províncias orientais possuíam igrejas que eram dirigidas pelo clero ariano. E mais: tais templos e sacerdotes chegaram, inclusive, a usufruir do apoio dos imperadores Constâncio II (337-361) e Valente (364-378).

Essa situação que não se alterará muito até a década de 380, pois, quando Teodósio I (379-395) assume o governo das províncias orientais, tanto a querela ideológica-religiosa entre arianos e niceístas como a infiltração de outras etnias, em número cada vez maior – ora como agricultores, ora como guerreiros e até mesmo como federados, encarregados de policiar os limites imperiais contra novas hordas invasoras –, ainda desestabilizavam a hegemonia imperial.

Embora os temas relacionados ao dogma compusessem a preocupação predominante, aos Padres da Igreja não escapavam as implicações da vida política. Os escritos produzidos ao longo do período que se estendeu até a paz de Constantino podem nortear-nos acerca das relações da Igreja com o Império, pois, segundo Ribeiro (1995a, p. 11), questões concernentes a problemas de justiça, ordem social e paz, intrínsecas ao direito natural do Estado, foram incorporados pelo cristianismo. Os princípios desses textos nortearão a conduta da Igreja nas suas relações com o poder secular durante a Idade Média.

O pensamento gramsciano lembra que um estrato social, mesmo que possuidor de uma visão de mundo incipiente e desarticulada, toma “emprestada” de outra classe social, por motivos de submissão e dependência intelectual, uma concepção que lhe é alheia, praticando-a não tanto porque nela crê, mas por seu comportamento ainda não ser autônomo. Por esse motivo, “o homem ativo de massa atua praticamente, mas não tem uma clara consciência teórica desta ação” (GRAMSCI, 1999. v. 1, p. 103-104). Mudar essa conjuntura e procurar a completa unidade significa, para Gramsci, realizar um amplo combate, que demanda, inicialmente, “a compreensão crítica de si mesmo”, que é alcançada “através de uma luta de ‘hegemonias’ políticas, de direções contrastantes, primeiro no campo da ética, depois no da política, atingindo, finalmente, uma elaboração superior da própria concepção do real” (GRAMSCI, 1999. v. 1, p. 103-104), estabelecendo a

“unidade entre teoria e prática” não como um fenômeno mecânico, mas como um “devir histórico”. Será esse o caminho que pretendemos percorrer neste trabalho.

Posto isso, esquematicamente examinemos, de forma sucinta e próxima às ideias de Daniel Ribeiro (1995a), o pensamento de alguns desses autores da tradição patrística, a começar por Santo Irineu (130-202).

Santo Irineu, bispo de Lyon, conheceu de perto a perseguição de Marco Aurélio. Sua obra principal, *Adversus haereses*¹⁴, trata dos problemas das relações com o Império. Fundamentado na passagem da *Epístola aos Romanos* (13, 1-7) relativa aos poderes hegemônicos estabelecidos, afirma que Deus não pedirá contas aos reis do que esses realizarem de justo e conforme a lei. Entretanto, tudo no que tiverem atentado contra a lei tornar-se-ia fator de sua condenação. E mais: os homens deverão submeter-se resignadamente a tais autoridades, pois algumas lhes são dadas para o seu bem, outras para o seu castigo, segundo o seu merecimento. A Deus caberá julgá-los (*Adversus haereses*, 5,24 apud ARQUILLIÈRE, 1956, p. 95-96).

Teófilo de Antioquia (século II) aborda outro ponto basal na luta pela hegemonia do Cristianismo com o Império: o culto do imperador. Esse Padre da Igreja, como se observará, guarda absoluta fidelidade ao pensamento paulino e, por conseguinte, ao princípio providencialista de poder:

Eu honro o imperador, mas não o adoro: rezo por ele. Adoro o autêntico e verdadeiro Deus vivo, aquele a quem o imperador deve sua existência. Tu me dirás: Por que não adoras o imperador? Porque não foi feito para ser adorado, mas para ser cercado de legítimo respeito. Porque não é um Deus, é um homem a quem Deus confiou um cargo, não para ser adorado mas para julgar segundo a justiça” (*Ad Autolyicum* 1,11. *Sources Chrétiennes* 20, 1948, p. 83 apud RIBEIRO, 1995a, p. 11).

Tertuliano (155-220), considerado por muitos o mais importante padre da Igreja até o aparecimento de Santo Agostinho, é autor de dois tratados em que defende os cristãos e a Igreja contra as acusações da sociedade pagã – *Ad nationes* e *Apologeticum*. Aqui, interessa-nos suas explanações sobre os limites do poder imperial. Em *Apologeticum*, obra datada de 197, ele assegura que:

¹⁴ Essa obra compreende cinco livros, tendo sido os três primeiros escritos entre 180 e 189. Os últimos são de data incerta.

Quanto a nós, para a salvação dos imperadores, invocamos o Deus eterno, o Deus verdadeiro, o Deus vivo, de quem os próprios imperadores preferem a benevolência mais que a [benevolência] das outras divindades: sentem que Ele é o único Deus, e que eles [imperadores] estão colocados sob seu poder, em segundo plano, após o que são os primeiros, antes e acima de todos os deuses [...]. Nós pedimos sempre por todos os imperadores para que tenham uma vida longa, um reinado tranquilo, um lar seguro, exércitos corajosos, um senado fiel, um povo honesto (*Apologeticum*, 32, col. 447. PL 1, 508 ss. apud RIBEIRO, 1995a, p. 12).

Ideias similares aparecem também na obra *Ad Scapulam* (212):

O cristão não é inimigo de ninguém, nem mesmo do imperador. Sabe que ele foi instruído pelo seu Deus e que deve amá-lo e respeitá-lo [...]. Deseja sua salvação como a de todo império, enquanto o século subsistir. Nós honramos, pois, o imperador como homem que vem logo após Deus e a quem deve tudo o que é [...]. Ele é maior que todos, somente inferior ao verdadeiro Deus (*Ad scapulam* 2, col. 700. PL 1, 778 apud RIBEIRO, 1995a, p. 12).

Tertuliano aponta os motivos de seu posicionamento: a obrigação de rezar pelos inimigos; a necessidade imperativa de orar pelo Império, em virtude da iminência do fim do mundo; e, por fim, para que se visse no imperador o eleito de Deus.

Na tradição ideológica patrística, portanto, os súditos devem submeter-se à lei civil, sujeitar-se à justiça secular. Entretanto, tal procedimento frente ao Estado conhece limites. Obedece-se a uma hierarquia de ordens e de leis. A lei de Deus sobrepõe-se à lei humana. Nada se deve fazer contra a primeira sob o pretexto de obediência à segunda. Em consequência, a resistência à lei má ou injusta é legítima. Assim, a Igreja se limita a uma atitude de resistência passiva.

Dessa forma, caracterizam-se os vínculos entre a Igreja e o Império como uma relação de equilíbrio instável entre o consentimento e a refutação do Estado pelos cristãos, com tendência, pelo menos até a paz de Constantino, a uma progressiva rejeição à hegemonia exercida pelo Império romano. Esse sentimento de recusa origina-se nas perseguições sistemáticas e na insegurança jurídica em que vivia a comunidade cristã. H. Rahner (1964, p. 30-31) destaca que esse caráter de objeção a direção do Estado pelos cristãos tem procedências profundas: fundamenta-se ideologicamente na própria “Revelação divina”, contida no Antigo

Testamento, segundo a qual a humanidade será chamada a participar do futuro reino do Messias, único rei, no qual imperarão a paz e a justiça. Instruído, então, pela “Revelação”, o homem não poderia aceitar o Estado despótico, pois tanto ele quanto a política por ele exercida são considerados, nessa perspectiva, realidades secundárias e efêmeras.

Por fim, não podemos esquecer que a resistência à hegemonia do Estado deriva da própria visão religiosa de Roma. Fruto da herança de antigos princípios itálicos e helenísticos que imputavam ao imperador, representante do Estado, predicados, benefícios e poderes usualmente conferidos ao sacerdote. Em outras palavras, a hegemonia romana outorgava função pública à religião. Com efeito, Augusto e seus sucessores adotaram o principado e a dignidade do *Pontifex Maximus*, isto é, eram os primeiros da *res publica* e os sumos sacerdotes da religião do Estado.

Desse modo, o imperador, padre supremo, constituía um problema para os interesses hegemônicos dos cristãos. Certamente nota-se que, ao longo do tempo, as prerrogativas religiosas reduziram-se até não serem mais do que um simples título. Mas, desde a origem até os últimos séculos do Império, manteve-se uma perspectiva que concedia ao Estado o direito de regular, à sua maneira, a vida religiosa de seus súditos. Tal princípio só poderia encontrar um “não” categórico dos cristãos (RAHNER, 1964, p.33).

Nesse sentido, a conversão de Constantino inaugurou não apenas um novo programa da hegemonia imperial, mas a médio prazo uma nova fase do cristianismo, uma vez que, por meio do Edito de Milão (313), essa religião encontrou posição de paridade com as demais. Esse governante, dominado tanto pela exaltação mística como por razões de Estado, optou, para manter sua posição hegemônica, pelo viés de arquitetar a coesão imperial pela aproximação com a Igreja, pois, supostamente, acreditava que seu *Imperium* originava-se de Deus. Por consequência, a instituição religiosa se tornava fundamental para a efetivação de sua política imperial. Em outras palavras, o imperador a via como um órgão eficiente para apoiar seu governo através de uma “religião de Estado”, motivo pelo qual precisava submetê-la (PACAULT, 1989, p. 14-17; MAZZARINO, 1973, p. 111-119), ou, em outros termos, ocupar posição de dirigente.

Vale destacar que as relações de poder entre a Igreja e o Estado não pareciam tender, durante algum tempo, para uma ruptura do equilíbrio. O imperador, como cristão, precisava submeter-se às determinações eclesiásticas e administrar seus domínios em concordância com os aspectos da moral cristã. Entretanto, os poderes do soberano acabaram estendendo-se sobre toda a Igreja; conseqüentemente, esta não conseguiu manter, sob sua alçada, o pleno controle e direção sobre assuntos religiosos. Na verdade, o imperador tornava-se “o primeiro senhor da Igreja”, regendo-a com grande poder (RIBEIRO, 1995a, p. 15).

Teodósio, com o objetivo de garantir a paz interna, tornou o cristianismo, cujos preceitos foram estabelecidos em Niceia, religião oficial. Também convocou todos os bispos das províncias orientais do Império para um concílio, a realizar-se em maio de 381, em Constantinopla, numa tentativa de findar as disputas entre arianos e ortodoxos.

Podemos resumidamente reunir três aspectos fundamentais que foram tratados no II Concílio Ecumênico¹⁵:

- a) reiterou-se a doutrina de Niceia. b) Acrescentou-se-lhe a consubstancialidade do Espírito Santo “que procede do Pai e do Filho e com o Pai e o Filho é adorado e glorificado” [...]. c) Estabeleceu-se que o bispo (patriarca) de Constantinopla lideraria todos os bispos das outras igrejas particulares do Oriente, como fazia o bispo de Roma em relação a Igreja do Ocidente (SOUZA, 1995, p. 65).

Após a conclusão do Concílio de Constantinopla¹⁶, Teodósio determinou e propalou por todo o Império que todos os súditos estavam compelidos a adotarem os decretos conciliares, sob a pena de castigos. Assim, percebemos que a ortodoxia e a heresia converteram-se em assuntos políticos, pois, uma vez que o imperador e, por extensão, o Estado tornaram-se cristãos, não podiam mais ficar alheios a tudo que tocava a Igreja.

Isto é, o cristianismo foi imposto a todos os súditos, enquanto que as outras doutrinas passaram a sofrer discriminação. Dito de outra forma, o imperador,

¹⁵ “Concílio é uma assembleia formal de bispos e de outros dignitários da Igreja, para deliberarem e legislarem sobre questões eclesiásticas. O concílio ecumênico é a representação da Igreja universal; os concílios particulares (gerais, plenários, nacionais, provinciais, etc), ao invés, indicam a representação de territórios mais ou menos extensos” (DI BERARDINO, 2002, p. 319).

¹⁶ Embora orientado apenas ao Oriente e não tendo nenhum representante do bispo de Roma, à época, o papa Dâmaso, tal concílio congregou 146 participantes (SOUZA, 1995, p. 65).

tornando-se cristão, desejou estendê-lo também a todo Império e não somente converter, mas fazer da nova religião uma instituição universal e oficial, uma religião de Estado (COUTINHO, 1992, p. 89). Antes reprimida, o cristianismo era, a partir daquela época, a religião mais beneficiada. Porém, se, por um lado, a Igreja foi favorecida com abundantes vantagens e concessões – terras, templos, funções políticas –, por outro, foi elevado o preço a pagar: sua liberdade e autonomia. Essa paulatina mescla entre os poderes eclesiástico e leigo será uma característica marcante até o fim do século V.

Dessa forma, a Igreja institucionaliza-se e, por conseguinte, configura-se uma hierarquia eclesiástica, à qual se confere autoridade administrativa e jurisdicional: atribuiu-se estatuto privilegiado aos clérigos, que passam a desfrutar de favores fiscais e a dispor de patrimônio resultante de doações e liberalidades.

Assiste-se, desse modo, no século IV, à construção de numerosas e magníficas igrejas, devido principalmente às concessões imperiais e, segundo o novo modelo imperial, de basílicas, prédios muito assemelhados à “sala de audiência” do imperador. A riqueza, que antes se destinava às obras de teatros e aquedutos, aplicava-se agora à edificação de templos. Na verdade, a Igreja do século IV é uma instituição rica, porém ainda marginal em relação ao *saeculum* (BROWN, 1990, p. 265).

Essa interpenetração entre as duas ordens (civil e clerical), devemos salientar, é uma via de mão dupla, sem dúvida material e politicamente favorável à Igreja. Contudo, também foi a mais prejudicial ao seu ministério espiritual, tanto no que diz respeito ao apego do clero romano ao bem-estar, lastimado por muitos Padres da Igreja, quanto pela intervenção direta do Estado, inclusive até em matérias doutrinárias.

Teoricamente, o imperador não determina as fórmulas de fé – é assunto dos bispos. Também não lhe foi atribuído o direito de depor um bispo – competência da Igreja. Na prática, entretanto, o cristianismo “converte-se na religião do imperador, não somente no sentido de que era professada, mas também dirigida por ele” (DUCHESNE apud RIBEIRO, 1995a, p. 16).

A subordinação imperial tornava-se, com o passar do tempo, asfixiante. Despreparado ainda, o papado pouco podia fazer diante da supremacia do Estado Romano. Para Ribeiro (1995a, p. 16), a Igreja ainda carecia, nesse momento, de

organização centralizada, aparelhagem administrativa, quadros e meios para ambicionar a teocracia, ou mesmo com ela sonhar. Mas, apesar desse quadro, foi Roma que tomou a palavra, principalmente a partir do século IV, quando o bispo romano conduziu a luta pela liberdade e autonomia, em outras palavras, pela hegemonia. Ressalta-se que o crescente decréscimo da soberania dos imperadores do Ocidente obstruiu qualquer pretensão ao cesaropapismo. No Oriente, ao contrário, os imperadores arianos, com o contínuo suporte do episcopado constantinopolitano, preparavam o cesaropapismo bizantino.

Nesse sentido, as incertezas da conduta imperial no concernente às relações com a Igreja corroboraram as transformações no comportamento dos homens do clero. Assim, a partir do momento em que a heresia ariana parecia solucionada, a doutrina eclesiástica aceitou o preceito de cooperação estreita. Mas, quando a crise oriental se agravou, nas últimas décadas do século V, retomou-se a ideia da separação e distinção dos ofícios, como veremos a seguir.

A patrologia, na segunda metade do século IV, vivia um período especial, marcado pelo início da denominada era de ouro da literatura patrística. Para Gramsci, os intelectuais atuaram ao longo da história produzindo ideologias, organizando o sistema produtivo e executando a direção cultural. São ações que foram a base para o desenvolvimento das forças produtivas e para a consolidação da hegemonia cristã, e posteriormente papal, durante a Idade Média.

Assim, a ebulição religiosa beneficiou a ampliação da vida espiritual e permitiu que a Igreja se organizasse doutrinariamente. A liturgia ganhou magnificência. Os questionamentos de caráter especulativo propiciam o aparecimento de discussões sobre questões basilares do dogma. É também a época em que as relações hegemônicas entre a Igreja e o Estado se revestem de um sentido especial.

Acreditamos que um dos principais fatores que contribuíram para o início dessa nova fase vivida pela supracitada escola de pensamento deriva da organização política do Império. Essa última tornou-se crescentemente rígida, sem imaginação e malsucedida, ao passo que a Igreja se apresentava de forma móvel e elástica, propiciando espaço, dessa forma, para aqueles que o Estado era incapaz de absorver (HILLGARTH, 1986, p. 4-5). Na perspectiva gramsciana, tal fato pode ser lido pelo ponto de vista de que:

A hegemonia de um centro diretor sobre os intelectuais afirma-se através de duas linhas principais: 1) uma concepção geral da vida, uma filosofia que ofereçam aos aderentes uma ‘dignidade’ intelectual que crie um princípio de distinção e um elemento de luta contra as velhas ideologias que dominam pela coerção; 2) um programa escolar, um princípio educativo e pedagógico original que interessem e proporcionem atividade própria, no domínio técnico, a essa fração dos intelectuais, que é mais homogênea e numerosa (PORTELLI, 1977, p. 66).

Neste sentido, desde o século IV vinha o cristianismo atraindo alguns dos melhores espíritos da sociedade romana. Chamamos à baila, apenas para citar alguns nomes: Ambrósio de Milão, João Crisóstomo, Agostinho de Hipona, Leão Magno, Gelásio I etc.

Não há dúvida de que o papado não estava preparado para a brusca transformação de atitude do governo imperial, que passara da perseguição à tolerância e, mesmo, à generosidade. De Sisto II (257-258) até Dâmaso (368-384), os papas não se mostram capazes de tirar partido da nova situação histórica do cristianismo.

Vale a pena reforçar aqui que a hegemonia, para Gramsci, é entendida como “a organização do consentimento: os processos pelos quais se constroem formas subordinadas de consciência, sem recurso à violência ou à coerção. O bloco dominante, segundo Gramsci, atua não apenas na esfera política, mas em toda a sociedade” (BARRETT, 2010, p. 238). Logo, com a capacidade de atrair as demais camadas de intelectuais, os representantes da classe dirigente são responsáveis pelo monopólio intelectual, essencial para a hegemonia. A garantia da unidade dentro da própria classe fundamental (intelectuais) estaria no fato de se compartilhar uma mesma filosofia da *praxis*, um mesmo projeto de transformação da sociedade. Nesse sentido, forma-se um “bloco ideológico” – intelectual –, que articula as camadas dos intelectuais aos representantes da classe dirigente (PORTELLI, 1977).

Maior indício do exposto é que o primeiro clérigo que procurou determinar quais seriam os vínculos da Igreja com o Estado, nesses novos tempos, não foi o papa, mas Ambrósio de Milão (BARRACLOUGH, 1979, p. 21).

Santo Ambrósio (333-397) tentou estabelecer as atribuições respectivas dos poderes religioso e laico. Homem de sólida formação jurídica e conselheiro dos imperadores Graciano (375-383) e Teodósio, esse bispo de Milão é animado por

forte sentimento de independência da autoridade eclesiástica, ou melhor, da hegemonia da Igreja. Afirma que o imperador é um cristão revestido de púrpura, mas que está submetido à lei moral como todos os fiéis. Isto é, o imperador faz parte da Igreja, não estando acima dela.

Santo Ambrósio declara que reconhece integralmente os direitos do imperador, mas que esse, como cristão, tem deveres para com a Igreja. Este é o seu postulado essencial. Assim, o bispo de Milão recusa com acuidade a proposição de que o imperador seria a lei viva (*lex animata*), que ele possuía, por direito divino, poder político absoluto, isto é, supremacia tanto nas questões relativas ao campo espiritual quanto ao temporal. E mais: mesmo quando o governante temporal legisla sobre assuntos de dimensão laica não é plenamente *legibus solutus*, uma vez que está subordinado não só à lei divina, mas também à sua consciência, que lhe manda preservar as leis, pois a aplicação objetiva da lei não deve ser impedida pelos caprichos e arbitrariedades do imperador (ROMMEN, 1967, p. 489-490).

Para assegurar a liberdade e hegemonia da Igreja, a doutrina ambrosiana separa a religião da *res publica*, ou seja, o temporal do espiritual. Portanto, a fé depende somente da Igreja, e o imperador, sendo cristão, a ela está submetido. Em assuntos religiosos, o soberano deve seguir as instruções da Igreja, auxiliando-a, como classe subalterna, na busca pelo bem comum.

Assim, a questão das relações entre Igreja e Estado estará sempre colocada: onde situar os limites entre um poder e outro? Ambrósio de Milão procura estabelecer a hegemonia ao recomendar, no *Sermo Contra Auxentium* 36, ao próprio Teodósio – “*Imperator enim intra Ecclesiam, non supra Ecclesiam est*”¹⁷. Dito de outra maneira, assentia nos direitos do governante, mas alegava que, pela sua condição de cristão, estava submetido a Deus.

São João Crisóstomo, bispo de Constantinopla (398-404), defende, do mesmo modo, a subalternidade do poder secular ao espiritual. Isto pode ser observado na sua *Homília 4*:

Ao rei são confiados os corpos; ao sacerdote, as almas. O rei perdoa as dívidas, o sacerdote perdoa os pecados. Aquele, pelo constrangimento; este, pela exortação. O rei dispõe de armas visíveis; o sacerdote, de armas espirituais. Aquele faz a guerra aos

¹⁷ O imperador está na Igreja, não acima da Igreja [*Sermo Contra Auxentium* 36. PL 16, 1018 apud RAHNER, 1964, p. 134-46 (documento 13 b)].

bárbaros, este luta contra os demônios [...] Eis por que o rei curva a testa sob as mãos do sacerdote, e em todo o Antigo Testamento os sacerdotes ungiam os reis [...] Eu digo isso não porque queira difamar os reis, mas para os que exaltam a presunção e a cólera, a fim de que saibas que o sacerdócio é maior que a realeza (Homélie 4,5. *Sources Chrétiennes* 277, 1981, p. 165-71 apud RIBEIRO, 1995a, p. 13).

O intervalo de tempo decorrido entre a morte de Teodósio (395) e a ascensão ao poder de Zenão (474) é notadamente favorável, especialmente no Ocidente, às relações entre a Igreja e o Estado. O convívio entre as duas instituições estreitou-se, sobrelevou-se parte dos problemas e dificuldades, uma ou outra crise mais séria não atrapalhou de modo efetivo a aproximação. Os princípios eclesiásticos já não marcavam com a mesma intensidade as peculiaridades dos dois campos. Reiterava-se, a partir daquele momento, a ideia de solidariedade, e acelerava-se a concepção de colaboração.

Entre os fatores que corroboraram o quadro de sensível influência eclesiástica, certamente se encontram tanto a fraqueza da autoridade dos príncipes como sua crença no discurso ideológico preparado pela Igreja. E, entre os principais nomes que se encaixam nessa tendência, podemos citar santo Agostinho e Leão I.

No começo do século V, Santo Agostinho apareceu como um dos principais arautos dessa política de colaboração. Baseado nas Escrituras, mas amparado também nas obras de Santo Ambrósio, o bispo de Hipona formula a doutrina mais adequada às circunstâncias da época. O pensamento político de Agostinho deslocou-se entre duas categorias de assuntos: a dúvida lançada sobre a perpetuação da ordem romana, afetada pela tomada de Roma por Alarico em 410, e as relações entre o Estado cristão e as heresias (RAMOS, 1995, p. 25-26). Em outras palavras, o Império enfraquecido e em declínio, em plena crise de hegemonia, precisava da Igreja. O entendimento entre os dois poderes afigurava-se vantajoso, inclusive no que tange ao confronto com as heresias, avaliadas por distintos motivos uma ameaça para o Estado e a Igreja.

Dois amores fundaram, pois, duas cidades, a saber: o amor de si levado ao desprezo de Deus, a terrena; o amor de Deus, levado até ao desprezo de si, a celestial. Gloria-se a primeira em si mesma e a segunda em Deus, porque aquela busca a glória dos homens e tem esta por máxima glória a Deus, testemunha de sua consciência. Aquela ensoberbe-se em sua glória e esta diz a seu Deus: sois

minha glória e quem me exalta a cabeça. Naquela, seus príncipes e as nações avassaladas vêm-se sob o jugo da concupiscência de domínio; nesta servem em mútua caridade, os governantes aconselhando, e os súditos, obedecendo. Aquela ama sua própria força em teus potentados, esta diz a seu Deus 'hei do amar-te, Senhor, que és minha fortaleza'¹⁸ (SANTO AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei*, XIV, 28).

Nesse trecho, é válido destacar que os homens compõem as duas instituições, “Estado” e Igreja. Contudo, na primeira o centro das atenções de seus governantes circunscreve-se à dimensão terrena, sustentada na força; já na segunda, as preocupações configuram-se com uma natureza que vai além da dimensão material. Isto é, seus dirigentes – sejam os bispos como também as autoridades cristãs seculares – devem constantemente estar preparados para as obras da coletividade, vislumbrando não apenas a glória de Deus, mas também a realização plena do ser humano junto d’Ele.

Para um pensador cristão de linha platônica, que buscava a “sabedoria” que tornava o homem “bem-aventurado”, e que a situa no conhecimento e no amor da Verdade, que é Deus, como é vista a “felicidade temporal” do Estado Terreno? E como poderia esse atingi-la senão por meio da justiça?

Não há, segundo Santo Agostinho, justiça nenhuma nas virtudes sobre as quais se fundamenta o Estado, sem o amor de Deus e do próximo. O seu conceito de Estado é tributário de três planos convergentes: o do metafísico da linha platônica, o do crente e místico cristão e, por fim, o do homem do seu tempo:

O Estado terreno, como instituição política, terá por fim imediato a promoção e a tutela dos “bens temporais e transitórios” (*Ep.* 220.8), ou seja, a salvaguarda e garantia da incolumidade física, da tranquilidade [sic] e segurança (“*quies...secundum carnem*” [“repouso, tranquilidade...segundo a carne”] – (*Ep.* 155, n. 10) de seus cidadãos. Ele deve assegurar, em suma, a “*salus hujus vitae*” [“a salvação desta vida”] (*Ep.* 137, n. 1; 220, n. 9), ou seja, a “*pax hujus mundi*” [“paz deste mundo”] (*Ep.* 231.6), a “paz humana” (*Ep.*

¹⁸ AGOSTINHO DE HIPONA. *De Civitate Dei*, XIV, 28: “Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in se ipsa, haec in Domino gloriatur. Illa enim quaerit ab hominibus gloriam; huic autem Deus conscientiae testis maxima est gloria. Illa in gloria sua exaltat caput suum; haec dicit Deo suo: Gloria mea et exaltans caput meum. Illi in principibus eius vel in eis quas subiugat nationibus dominandi libido dominatur; in hac serviunt invicem in caritate et praepositi consulendo et subditi obtemperando. Illa in suis potentibus diligit virtutem suam; haec dicit Deo suo: Diligam te, Domine, virtus mea”.

189.6), a “*pax temporalis*” (DCD XIX, xiii, 2) ou a “*terrena felicitas*” [“felicidade terrena”] (*Ep.* 138, n. 18) (RAMOS, 1995, p. 31-32).

Embora sem analisar detalhadamente o pensamento político de Santo Agostinho, recordamos que o grande doutor da Igreja diferenciava ideologicamente e claramente os dois poderes, que se distinguem em seu objeto: o Estado atarefa-se das questões materiais, e a Igreja das espirituais; em sua natureza: uma é física, a outra é moral; em seus meios de ação: o Estado é temporário, portanto, desaparece, ao passo que a Igreja é eterna. Nesse sentido, há diferenças entre as duas sociedades, porém não podemos esquecer que ambas eram feitas de homens e para o bem do homem.

Por conseguinte, existem entre os dois poderes, por vezes, assentimento na preocupação quanto ao seu bem comum. De sua parte, a Igreja confere ao Estado seu ensinamento moral, suas orações, e estabelece aos seus devotados o preceito de obediência. Em troca, era dever do Estado garantir à Igreja paz, proteção e ajuda (RIBEIRO, 1995a, p. 19-20). Segundo as próprias palavras de Agostinho:

A família dos homens que não vivem da fé busca a paz terrena nos bens e comodidades desta vida. Por sua vez a família dos homens que vivem da fé espera nos bens futuros e eternos segundo a promessa. Usam dos bens terrenos e temporais como viajantes. Nem os prendem nem os desviam do caminho que leva a Deus, mas os sustentam a fim de que suportem com mais facilidade e não aumentem o fardo do corpo corruptível, que oprime a alma. O uso dos bens necessários a esta vida mortal é portanto comum a ambas as classes de homens e a ambas as casas, mas no uso cada qual tem fim próprio e modo de pensar muito diverso do outro. Assim, a cidade terrena, que não vive da fé, apetece também a paz, porém firma a concórdia entre os cidadãos que mandam e os que obedecem, para haver quanto aos interesses da vida mortal, certo concerto das vontades humanas. Mas a cidade celeste ou melhor, a parte que peregrina neste vale e vive da fé, usa dessa paz por necessidade, até passar a mortalidade, que precisa de tal paz. Por isso, enquanto está como viajante cativa na cidade terrena, onde recebeu a promessa de sua redenção e como penhor dela o dom espiritual, não duvida em obedecer às leis regulamentadoras das coisas necessárias e da manutenção da vida mortal¹⁹ (*De Civitate Dei*, XIX, 17).

¹⁹ AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei*, XIX, 17: “Sed domus hominum, qui non uiuunt ex fide, pacem terre nam ex huius temporalis uitae rebus commodisque sectatur; domus autem hominum ex fide uiuentium expectat ea, quae in futurum aeterna promissa sunt, terrenisque rebus ac temporalibus tamquam peregrina utitur, non quibus capiatur et auertatur quo tendit in Deum, sed quibus sustentetur ad facilius toleranda minimeque augenda onera corporis corruptibilis, quod adgrauat animam. Idcirco rerum uitae huic mortali necessariorum utrisque hominibus et utriusque domui communis est usus; sed finis utendi cuique suus proprius

E mais: Santo Agostinho aponta algumas das incontáveis dificuldades e perturbações presentes na sociedade romana de sua época, tais como a desestruturação da supremacia do Império Romano, pelo menos no que tange às províncias ocidentais. O bispo hiponense responsabiliza, de forma superlativa à realidade dos fatos, a crescente presença dos germanos como o elemento responsável pela crise em que vivia:

[...] Tais diferenças deram motivo que essa cidade e a cidade terrena não possam ter em comum as leis religiosas. Por causa delas a cidade celeste se vê na precisão de dissentir da cidade terrestre, ser carga para os quais tinham opinião contrária, e suportar-lhes a cólera, o ódio e as violentas perseguições, a menos que algumas vezes refreie a animosidade dos inimigos com a multidão de fiéis e com o auxílio de Deus [...] (a cidade celeste) Não se preocupa com a diversidade das leis, de costumes nem de institutos, que destroem e ou mantêm a paz terrena. Nada lhes suprime nem destrói, antes a conserva e aceita; esse conjunto, embora diverso nas diferentes nações, encaminha-se a um só e mesmo fim, a paz terrena, se não impede que a Religião, ensine deva ser adorado o Deus único, verdadeiro e sumo²⁰ (AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei*, XIX, 17).

Talvez, por isso, ele constantemente valorize a importância de se obter e preservar a paz, pois somente por intermédio dela seriam observadas as leis civis. Adverte ainda sobre a existência de desavenças no plano religioso, pois os novos integrantes do mundo romano converteram-se majoritariamente ao arianismo, e houve dirigentes que, por razões políticas, não apenas assentiram com estes como perseguiram bispos e clérigos defensores da ortodoxia. Consideramos pertinente

multumque diuersus. Ita etiam terrena ciuitas, quae non uiuit ex fide, terrenam pacem appetit in eoque defigit imperandi oboediendique concordiam ciuium, ut sit eis de rebus ad mortalem uitam pertinentibus humanarum quaedam compositio, uoluntatum. Ciuitas autem caelestis uel potius pars eius, quae in hac mortalitate peregrinatur et uiuit ex fide, etiam ista pace necesse est utatur, donec ipsa, cui talis pax necessaria est, mortalitas transeat; ac per hoc, dum apud terrenam ciuitatem uelut captiuam uitam suae peregrinationis agit, iam promissione redemptionis et dono spiritali tamquam pignore accepto legibus terrenae ciuitatis, quibus haec administrantur, quae sustentandae mortali”.

²⁰ AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei*, XIX, 17: “[...] caelestis autem ciuitas <cum> unum Deum solum colendum nosset eique tantum modo seruiendum seruitute illa, quae Graece *latrei/a dicitur et non nisi Deo debetur, fideli pietate censeret: factum est, ut religionis leges cum terrena ciuitate non posset habere communes proque his ab ea dissentire haberet necesse atque oneri esse diuersa sentientibus eorumque iras et odia et persecutionum impetus sustinere, nisi cum animos aduersantium aliquando terrore suae multitudinis et semper diuino adiutorio propulsaret [...] non curans quidquid in moribus legibus institutisque diuersum est, quibus pax terrena uel conquiritur uel tenetur, nihil eorum rescindens uel destruens, immo etiam seruans ac sequens, quod licet diuersum in diuersis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et uerus Deus colendus docetur, non impedit”.

lembrar que a classe dirigente, mesmo em um sistema hegemônico, não gere toda a sociedade, mas apenas os grupos auxiliares e aliados que lhe convêm de base social e utiliza a força para com as classes opositoras; isso posto, conclui-se que a hegemonia jamais é total (PORTELLI, 1977, p. 69).

Não devemos esquecer também que naquele período as regiões africanas imperiais estavam conturbadas pela questão donatista, cujas ramificações repercutiam acentuadamente não apenas na ordem religiosa como também nos setores socioeconômicos²¹. Mas o fundamental, como pregava o bispo-filósofo, eram a contemplação e o acatamento tanto das leis divinas como o respeito à ortodoxia, pois tais fórmulas, após o estágio de peregrinação neste mundo, norteariam os homens ao “Sumo Bem”.

É pertinente ressaltar que tal solidariedade esboçada por Santo Agostinho não insinuava a supressão da hegemonia do domínio espiritual, isto é, da Igreja, uma vez que, segundo esse bispo, os objetivos dessa são mais nobres que os do Estado. A Cidade de Deus transcende todos os regimes. Tal preeminência hegemônica, por outro lado, também não implicava necessariamente em teocracia. Inclusive porque, à época do autor do *De civitate Dei*, o papado não estava ainda suficientemente poderoso para sobrepor-se ao Estado.

Dito de outra maneira, a ideologia política de Agostinho não pode ser vista como teocrática, pois ele considera que existam distinções essenciais entre Igreja e Estado, mesmo que esse último esteja sob regime sacral. O que não implica afirmar que haveria um Estado totalmente neutro ou independente em relação ao propósito da “Cidade Celeste”. Será, porém, relativamente autônomo e suficiente como realidade temporal. Isto é, tem por objetivo a “paz temporal”, a qual ele pode e deve garantir. Nesse sentido, aquele “ideal de Estado justo” não só é aceito, mas

²¹ O donatismo foi uma seita religiosa cristã, criada pelo bispo da Numídia e, posteriormente de Cártago, Donato. Portanto, desenvolveu-se, no século VI, nas províncias do Norte de África romana, sendo extinta no final do século VII. Tal crença acreditava que a Igreja não devia perdoar e admitir pecadores, e que os sacramentos, como o batismo, administrados pelos *traditores* (cristãos que negaram sua fé durante a perseguição de Diocleciano em 303 d.C.-305 d.C. e posteriormente foram perdoados e readmitidos na Igreja), eram inválidos. Dessa forma, em oposição, a crença da Igreja na época era de que os *traditores* poderiam voltar ao corpo da Igreja e ministrar os sacramentos, desde que o fizessem seguindo o ritual correto, sem a necessidade de rebatismo ou da re-ordenação. Os circuncélios eram bandos de rebeldes nômades antirromanos. Eles apoiavam o donatismo e eram, por vezes, liderados por clérigos donatistas. Porém, fora de controle, eles passaram a atacar proprietários de terra e colonos romanos, redistribuindo bens muitas vezes obtidos com o trabalho honesto de camponeses locais. Assim, o donatismo passou a ser identificado com eles, levando os administradores oficiais a tomarem ações punitivas contra a igreja donatista (BERARDINO, 2002, p. 426-31).

naturalmente dirige-se para o bem supremo, que é Deus, atingível perfeitamente, por graça, apenas na outra vida, e do qual também o bem comum promovido pelo Estado é, de certa maneira, uma concretização (RAMOS, 1995, p. 34).

Podemos inferir, então, que o Estado terreno de Agostinho, concreto e visível, é antes de tudo um elemento da sociedade dos homens, devedor, moralmente, do amor da espécie humana. Tal sentimento pelo homem terá, por sua vez, procedência do amor de Deus, criador do homem, portanto, o Estado terreno de Agostinho, como tal, será sempre devedor a Deus da piedade verdadeira, que é dom seu. Porém, esse Estado terreno será ininterruptamente distinto da “celeste e divina República”, embora a ela se ordene na pessoa de seus cidadãos. Ao cristão, por fim, concomitantemente integrante da Cidade de Deus e da cidade terrestre, acompanhado de poder hegemônico ou não, caberá em particular o dever de apresentar ao próximo o amor de Deus.

Já Leão I, bispo de Roma entre 440 e 461, reconhecido pela grande contribuição à doutrina da primazia papal, como veremos mais adiante, aderiu de perto à ideia da colaboração entre os poderes, sem declinar, no entanto, das prerrogativas da Santa Sé. Esse epíscopo legou respeitável subsídio à ideologia de união estreita entre a Igreja e o Estado. Essa doutrina de solidariedade respondia às demandas do período e, deste modo, não nos afigura excêntrica a cuidadosa adesão do papa, haja vista que, mesmo sendo partidário da união dos poderes temporal e espiritual, ele tinha clara ideia a respeito dos direitos da sé romana.

Acreditamos que aqui caiba uma ressalva. Leão I havia afirmado com persistente constância a ideologia a tese do primado papal, lançando, desse modo, as bases de uma doutrina de independência. No entanto, persistiu na antiga linha de união entre os poderes religioso e temporal e manteve-se sob a proteção do imperador. Assim, concordamos com Marcel Pacaut (1989, p. 20-21), que afirma que o dualismo, explicitado com clareza, e a cooperação foram as noções essenciais que a Antiguidade legou à Idade Média.

São Leão considera que a principal obrigação do soberano, como classe dirigente, era auxiliar a Igreja. Essa ajuda manifestava-se nas intervenções no cotidiano da Igreja que o papa não só admitia como, por vezes, solicitava. Por exemplo, quando o bispo de Roma pedia ao imperador que se reunisse um concílio. Entretanto, é reservado ao primeiro o direito de decidir a oportunidade dessa

reunião, bem como de fixar a ordem do dia para a assembleia episcopal (GAUDEMET, 1958, p. 503). A autoridade secular ainda tinha o dever de solucionar contendas doutrinárias ou mesmo assuntos disciplinares. À autoridade religiosa cabia definir questões de fé, regulamentar o comportamento e a hierarquia, como também gerir o patrimônio. Indubitavelmente, a execução dessa doutrina de estreita colaboração só tem resultado quando o imperador é devotado à Igreja e pronto a respeitar-lhe os direitos.

Assim, pode-se notar que os vínculos hegemônicos entre a Igreja e o Estado, até pelo menos os três primeiros quartos do século V, orientaram-se a uma resposta de equilíbrio, uma vez que prevaleceu constantemente a busca de soluções de problemas em conjunto. Desse modo é que a doutrina do poder secular vai ao encontro do mesmo ideal de entendimento e afirma princípios ideológicos semelhantes aos manifestados pela Igreja.

Observa-se, contudo, que as relações entre a Igreja e o Estado assumiram novo sentido a partir do último quarto do século V. A alteração mais nítida entre um e outro poder começou a delinear-se no pontificado de Felix III (483-492), seguramente por influência do cisma de Acácio. Porém, esse perfil foi mais bem definido durante o papado de Gelásio I (492-496). Os desdobramentos dos movimentos heréticos nas províncias orientais do Império foram um episódio que faz *jus* a uma consideração mais densa além do que já se escreveu acima e se escreverá a seguir, mas nos afastaria em demasia dos objetivos deste estudo.

Tais movimentos não foram refreados em sua expansão graças aos decretos conciliares ou à repressão militar empreendida pelo Estado. As querelas entre heréticos e ortodoxos ganharam tanta dimensão nos decênios finais do século V que o imperador Zenão (474-491) procurou, por meio de um decreto intitulado *Henótico*, promulgado em 482, harmonizar monofisistas e católicos, especialmente aqueles que habitavam as regiões do Egito e de Constantinopla. Os fragmentos mais significativos para nosso interesse no supracitado decreto afirmam o seguinte:

Nós, bem como as igrejas existentes em todo o Império, não possuímos outra doutrina ou símbolo da fé a não ser a expressa neste santo sínodo a respeito do qual declaramos que os 318 e os 150 padres assim já definiram [...] pois acreditamos que somente graças ao mesmo nosso Império sobreviverá [...] este é, pois, o mesmo símbolo que os santos padres reunidos no concílio de Éfeso

proclamaram e foi essa razão que o ímpio Nestório foi destituído de seu ministério eclesiástico [...] junto com Eutíquio, pois ambos recusaram os decretos sobre a doutrina aos quais aludimos [...] Confessamos que o unigênito Filho de Deus, Nosso Senhor Jesus Cristo, se encarnou verdadeiramente. É consubstancial ao Pai no que respeita à sua divindade e no tocante à sua humanidade é consubstancial a nós mesmos; que ele desceu do céu, é obra do Espírito Santo, tomou seu corpo de Maria Virgem, mãe de Deus; que ele é um só e não dois. Por isso, afirmamos que são obra da mesma pessoa os milagres que fez e os tormentos que sofreu em sua carne [...] Por conseguinte, excluimos da comunhão aquelas pessoas que o dividem, ou que confundem suas naturezas ou dizem que tomou um corpo imaginário, pois a encarnação ocorreu sem a mancha do pecado, e da Virgem Maria não nasceu um segundo Filho, visto que Trindade assim permaneceu, embora haja encarnado uma de suas pessoas [...] E condenamos pelo anátema qualquer um que pense ou, tenha pensado de outra forma, agora ou noutra ocasião, ou no concílio de Calcedônia. (EVAGRIUS, in *História Ecclesiastica* XIII, 14 apud SOUZA, 1995, p. 78-79).

No primeiro momento, o texto cesaropapista avocava a ortodoxia niceno-constantinopolitana e efesina. Todavia, a condenação do concílio de Calcedônia acenava-se como uma manifestação de rompimento com a doutrina católica, o que na prática resultou em maiores agitações e desentendimentos, pois nenhuma das facções religiosas nele aludidas, devido ao jogo de expressões diplomáticas utilizadas nesse documento, consideravam-se legalmente censuradas. Em resumo, os ortodoxos sentiram-se traídos, pois o *Henótico* sistematizou os princípios defendidos por Leão I, ratificados pelo concílio de Calcedônia. Os monofisistas, perseguidos e já habituados a reações violentas, não viam com bons olhos a elasticidade da doutrina religiosa oficializada por Zenão.

Quando as notícias relacionadas aos acontecimentos ocorridos em algumas províncias orientais e o *Henótico* chegaram a Roma, o papa Félix III (483-492) remeteu missivas ao patriarca Acácio e ao imperador, requerendo a anulação de tal decreto; em outras palavras, ele pedia para que continuassem fiéis à doutrina de Calcedônia. Todavia, ambas as autoridades permaneceram inflexíveis e rejeitaram a orientação pontifícia.

Esse episódio forçou o papa a convocar um sínodo em Roma. Essa assembleia, realizada em julho de 484, da qual participaram setenta e sete prelados, tinha como objetivo analisar a questão acaciana. Os padres sinodais e o Sumo Pontífice decidiram por destituir Acácio da sé episcopal de Constantinopla. Apesar

de recepcionar os emissários papais que lhe apresentaram a epístola na qual Felix III destituía Acácio, o imperador ignorou a decisão conciliar, sustentando, dessa maneira, o mencionado patriarca em sua arquidiocese até 489, ano de sua morte. Dois anos mais tarde, Zenão também faleceu. Sucedeu-lhe Anastácio, partidário do monofisismo.

Sagrado imperador pelo novo patriarca Eufêmio, esse lhe solicitou tanto a anulação do *Henótico* como a fidelidade aos princípios formulados e promulgados pelo concílio de Calcedônia. Mas o imperador, em virtude de sua pessoal crença religiosa, não se comprometeu com Eufêmio. Pelo contrário, favoreceu os prelados monofisistas e os simpatizantes dessa heresia que habitavam o Egito, a Síria, a Palestina e a Fenícia.

Este posicionamento superestrutural imperial induziu Eufêmio a congregar um concílio em 492, com o escopo de revalidar as teses e decretos instituídos em Calcedônia e, por extensão, de negar os princípios estabelecidos no *Henótico* e na profissão de fé que Anastácio havia promovido, apoiado no mencionado decreto imperial quando fora sagrado. O imperador ficou descontente com as ações de Eufêmio e, por casualidade ou não, o referido patriarca padeceu após dois acidentes misteriosos.

No início de março de 492, Gelásio I começou sua administração papal. Esse pontífice, apesar de ser romano, nascido na África, foi educado em Roma e na escola catequética de São Leão I. Assim, além de uma ampla cancha cultural, contraiu admirável conhecimento e experiência em assuntos e problemas de diversas naturezas – eclesiásticos, religiosos e políticos correntes naquela ocasião – , pois ocupou o posto de secretário de Félix III durante seu pontificado. Tal posição lhe permitiu que redigisse inúmeras cartas a dignitários eclesiásticos nas quais defendia a ideologia ortodoxa contra o monofisismo e seus adeptos.

Gelásio informou a Anastácio que assumiu as funções papais. Contudo, não fez o mesmo com Eufêmio, por considerá-lo fora da comunhão com Roma. Tal posicionamento pontifical se deve a dois fatores: o comportamento brando do aludido patriarca, na visão papal, com o imperador monofisista, bem como a manutenção do nome de Acácio nos dípticos da Igreja Constantinopolitana.

Foi Eufêmio que escreveu ao papa, e o fez por duas vezes, pois não recebeu resposta à primeira carta. Ambas não se conservaram, mas a epístola de Gelásio nos indica o seu teor:

Gostarias que nós nos humilhássemos ainda mais? Que consentíssemos que nas celebrações dos mistérios divinos se recitasse o nome dos hereges, dos que foram condenados e dos seus sucessores? Deveríamos precipitarmos de olhos abertos no abismo? Não disseste que recusavas Eutíquio e os outros hereges? Recusa, pois, igualmente os que estão em comunhão com os sequazes de Eutíquio. Disseste que Acácio foi condenado, embora permanecesse católico. No entanto, ele estava separado de nossa comunhão, devido estar em união comum com os hereges. E, levando em conta que veio a falecer nessa condição, não podemos aceitar que seu nome ainda seja incluído entre os nomes dos bispos católicos.

Admiramos que declaraste aceitar a doutrina de Calcedônia e não condenaste, em geral e particularmente, os que estavam em comunhão com os fautores daquelas pessoas que haviam sido anatematizados. O concílio de Calcedônia não condenou Eutíquio e Dióscoro? E assim mesmo Acácio estava em comunhão com Timóteo Eluro e Pedro Monge, hereges eutiquianistas. Poderias afirmar que o aludido Pedro, com quem Acácio estava em comunhão, foi absolvido? Poderias apresentar-nos provas de como ele se purificou do eutiquismo e como não esteve em comunhão com Eutíquio?

Não deves pois, olvidar tua declaração, segundo o qual professas a fé católica, e por isso mesmo de tirar dos dípticos o nome de Eutíquio. Não basta falar. É teu dever mostrar com gestos que renunciaste à comunhão com os hereges e com todos aqueles que estiveram em comunhão com eles [...] jamais um bispo deve se omitir, quando se trata de anunciar a verdade, pela qual na condição de ministro de Nosso Senhor Jesus Cristo, se preciso for, deverás oferecer tua própria vida [...] (Epístola n. 1. In: PL MIGNE V. LIX apud SOUZA, 1995, p. 81).

Cabe investigar: Acácio, patriarca de Constantinopla, era adepto do monofisismo ou não? Quem eram os outros personagens desconhecidos citados na carta a Eufêmio? Respondendo à segunda questão chegaremos à resposta da primeira. Timóteo Eluro e Pedro Monge foram bispos monofisistas de Alexandria. Esse último e Acácio teriam ajudado Zenão a escrever o dúbio *Henótico*. O patriarca atuou mais em função da política ideológica imperial, partidária do monofisismo, do que propriamente preocupado com a unidade doutrinária, e, por esse motivo, Felix III o excomungou em 484. Ademais, os católicos de Alexandria elegeram como patriarca João Talaia, enquanto que Acácio e Zenão apoiavam Pedro Monge, eleito

pelos monofisistas. O próprio Monge também foi excomungado por ser usurpador e partidário de Eutíquio.

Gelásio, em virtude dos acontecimentos, agiu com firmeza, e exigiu que Eufêmio, na função de patriarca, atuasse da mesma maneira, isto é, não se orientando pelos interesses hegemônicos do Estado em prejuízo da religião. Em outras palavras, que valorizasse a unidade eclesial, levando em conta principalmente que a doutrina ideológica católica estava em questão. No entanto, o comportamento ambíguo de Eufêmio não satisfazia nem a Roma nem a Constantinopla, tanto que, dois anos mais tarde (494), Anastácio o exilou para longe das fronteiras imperiais e deu-lhe um sucessor nos moldes cesaropapistas.

Em outra epístola, Gelásio foi ainda mais contundente quanto aos problemas em questão:

Eles têm coragem de citar os cânones e são os primeiros a violá-los [...] fundamentados em qual concílio tinham o direito de destituir João de Alexandria de sua sede, apesar de o mesmo nem antes nem depois haver admitido sua culpa? Digamos que foi o imperador que tomou aquela atitude. Perguntamos: baseado em quais cânones ou regras podia fazê-lo? Por que Acácio permitiu que ele fizesse uma ação ilegítima? Deus disse que é culpado não somente aquele que erra, mas também aquele que aprova os que erraram [...] se os bispos da segunda e terceira sedes, podem ser depostos, bem como outros prelados inocentes, por que não se pode destituir o patriarca de Constantinopla, visto se encontrar em comunhão com os hereges? [...] Tratando-se da religião, segundo os cânones, compete a Sé Apostólica o supremo poder para julgar [...] Ninguém, mesmo que seja cristão muito poderoso, se arroga tal direito, exceto se for perseguidor da fé. [...] Por isso, não receamos ver-se extinguir o poder do julgamento apostólico, fundamentando-se nas palavras de Cristo, na tradição dos antigos e na autoridade dos cânones, de modo que a Sé Apostólica deve julgar sempre toda a Igreja (apud SOUZA, 1995, p. 82-83).

Os princípios hegemônicos gelasianos são por si mesmos muito claros: o sucessor de Pedro e seus herdeiros exercem o primado sobre as igrejas particulares. O imperador, mesmo sendo cristão e gozando de um poder ímpar, não tem o direito de se imiscuir e interferir em assuntos de ordem eclesiástica, pois não tem competência nem direito a tal. Se os prelados são cúmplices com ações dessa natureza, cujo caráter é ilegítimo, cabe ao Sumo Pontífice, em resposta, o direito de depô-los, pois a Sé Apostólica é, como grupo dirigente, responsável tanto pela

fidelidade e cumprimento da ortodoxia como pela disciplina eclesiástica, além de dispor do múnus apostólico para julgar os infratores dos dogmas cristãos.

Dessa maneira, com a queda do Império (476), o Estado fracionou-se. De seus escombros, apenas a Igreja sobreviveu como instituição com força organizada. Fundamentada na autoridade que lhe dava sua doutrina ideológica, mantenedora da cultura erudita, senhora de bens e terras, pôde materializar paulatinamente sua posição hegemônica, motivo pelo qual entendemos que, mais tarde, o bispo de Roma a fez herdeira presumível da autoridade soberana, imperial e universal.

Mas, antes disso, a Santa Sé terá uma dura batalha para firmar-se como chefe da própria Igreja. Uma vez que o papado, enquanto pretendente a grupo dominante, precisará, para se estabelecer como grupo hegemônico político, atrair o assentimento de dois estratos díspares, os aliados e os opositores. Para tal fim, será imperioso a utilização de meios que, embora supostamente contraditórios, comportam a execução da direção política sobre toda a formação social: o consenso e a coerção (GOMES, 2014). No entanto, a aplicação dos dispositivos coercitivos controlados pelo estrato social dominante sobre as classes adversários, para materializar a hegemonia, necessitará achar o ponto de equilíbrio, a fim de que a coação também possa ser usada sobre os grupos aliados. Para tanto, é capital a instauração de alianças consistentes e que forneçam base de apoio social ao grupo dirigente. Tais alianças só serão verdadeiramente firmes e duradouras se tal estrato hegemônico, aparelhado de uma ideologia, desempenhar, pela mediação dos intelectuais, a direção da sociedade (DEL ROIO, 2005).

1.2 O PRIMADO DE ROMA

Não há nenhum vestígio, segundo G. Barraclough (1979, p. 13-14), de que os primeiros agrupamentos cristãos de Roma fossem dirigidos por um bispo. O que não é estranho, pois as primeiras igrejas não passavam de pequenas comunidades unidas pela fé e amor fraterno, não necessitando de um “dirigente monárquico”. Cada congregação compreendia, é certo, “anciãos” e “chefes”. No campo religioso, os membros do grupo se denominavam, indiferentemente, bispos ou padres. Foi somente a partir da segunda metade do século II que foram determinados e

reconhecidos os níveis de hierarquia, e que os bispos foram nomeados grupos dirigentes das suas Igrejas. Roma não teve função predominante nesse processo; o movimento iniciou-se no Oriente e só foi seguido por Roma no começo do século III.

Nos séculos iniciais, a Igreja – formada por um conjunto de pequenos agrupamentos – sofria com uma série de fatores que ameaçavam a unidade: a existência de seitas menores, a fraqueza da organização da Igreja primitiva, a ausência de cânones reconhecidos, dentre outros. Para tentar robustecer a organização e inibir o avanço ideológico das heresias, elabora-se o ofício episcopal. A partir do século III, sínodos congregam bispos de cidades próximas, que atuando como grupo dirigente, deveriam definir a doutrina e combater as heresias, ou seja, torna-o então o defensor da ortodoxia – *Ubi episcopus, ibi ecclesia*²². Assim, originaram-se as províncias eclesiásticas, conduzidas pelos metropolitans, tendo como arquétipo a organização provincial do Império.

Todavia, durante o século II, perdura mais uma dificuldade: como comprovar que o montanismo²³ e as demais seitas não interpretavam perfeitamente a melhor tradição cristã? Ribeiro (1995b, p. 49-50) aponta-nos como alguns dos principais nomes da Igreja tentaram resolver essa questão. Segundo esse autor, Santo Irineu procurou solucionar o problema afirmando que os bispos são os legatários da autoridade dos apóstolos. Tertuliano, por sua vez, resgata pouco tempo depois a ideia da descendência apostólica: apenas as Igrejas constituídas pelos apóstolos são as representantes da verdadeira fé. Por fim, São Cipriano, em meados do século III, aprimora a tese do *Primatus Petri*. Dialogando com a doutrina elaborada por Santo Irineu, ele defende a identidade de doutrina e de autoridade entre os bispos e apóstolos, e insiste na unidade da Igreja.

Vale lembrar que, no início, a concepção ideológica de descendência apostólica, sustentáculo da autoridade pontifical, não se ligava unicamente com Roma. As outras Igrejas invocavam o mesmo princípio. Entretanto, o íntimo vínculo entre a igreja romana e o apóstolo Pedro outorgou-lhe grande autoridade hegemônica – Roma era o ponto de peregrinações, onde se acreditava que jaziam sepultados Pedro e Paulo.

²² Tradução livre: “os cristãos reúnem-se à volta do seu Bispo”.

²³ Renúncia ao matrimônio e a adoção de práticas rigorosas e constantes de jejuns.

No entanto, é significativo notar que Pedro não aparece como o primeiro bispo de Roma nas primeiras listas, escritas entre os anos 160 e 185. Será apenas a partir do papa Calisto I (217-222) que se arraigará a prática de assinalar o “príncipe dos Apóstolos” como o primário bispo de Roma. E mais: foram necessárias mais duas ou três décadas para tomar forma a tradição ideológica segundo a qual, pouco antes de sua morte, Pedro “pôs suas mãos” sobre Clemente – que constava nas primeiras listas como o terceiro bispo romano, após Lino e Anacleto –, nomeando-o como “bispo dos romanos” e confiando-lhe a “cátedra da palavra” (BARRACLOUGH, 1979, p. 14).

É indispensável lembrar que nos primeiros séculos do cristianismo é incorreto associar o bispo Roma a função de líder universal do cristianismo. Até porque *papa* era um título habitualmente empregado, entre os séculos III ao V, para designar todo bispo. Tal afirmativa encontra-se nas inúmeras correspondências de Santo Agostinho (354-530), São Jerônimo (347-419), Sidônio Apolinário (431-487) e Fausto de Riez (±400-±490).

Ambrogio Donini (1988, p. 162), entretanto, afirma que o gradual crescimento do poder hegemônico do bispo romano está ligado, “em primeiro lugar, ao prestígio de que gozava a antiga capital do Império e só secundariamente à reivindicação de Roma como Sé Apostólica e à memória de Pedro e Paulo”. É evidente que não se pode esquecer que Roma era a capital do Império e a cidade mais importante do mundo romano. A importância dessa urbe, por si só, certamente atribuía ao seu bispo posição relevante. Mas, por outro lado, também não se deve desconsiderar o aumento do prestígio de Constantinopla, herdeira e novo núcleo da ordem pública após o esfacelamento do Império Ocidental. Independentemente da ordem dos fatores, religiosos ou políticos, não é exagerado afirmar que a posição hegemônica do papa, até princípios do século VI, era ainda relativamente modesta.

Até porque nos primeiros séculos a própria realidade da Igreja – fragmentada em verdadeiras federações, cada uma delas organizada em pequenas comunidades autárquicas – constituía-se como entrave à desejada primazia da sé romana. Ou seja, o princípio ideológico do primado da Santa Sé estava em fase de formulação e, por extensão, a autoridade do bispo de Roma, como posto universal dirigente, ainda não era reconhecida integralmente.

O quadro composto pelas federações de Igrejas episcopais levanta uma questão: qual poderia ser a função da Igreja de Roma? Dito de outra maneira: Qual era o papel do papa? Antes de responder essa questão, achamos válido inserir aqui uma discussão conceitual sobre *papatus* e *primatus*, noções que se completam, mas que são distintas. A definição do segundo termo tem enorme valor para o entendimento tanto dos fundamentos do papado como de seu desenvolvimento.

Assiste-se, nos três primeiros séculos do nascimento de Cristo, à afirmação de dois predicados ideológicos do papado: *sollicitudo* e *potestas*. O primeiro designa as obrigações do pastor. Termo utilizado por Siríco, ao fazer referência à II Carta de Paulo aos Coríntios (II Cor, 11, 28): “[...] *sollicitudo omnium ecclesiarum*”²⁴. Aparece também em Bonifácio (*Ep.* 15, 1. PL 20, 779) e em Celestino (*Ep.* 18, 1; 22, 6. PL 50, 505 e 541). Mas será com Leão I que se sublinha essa noção. Vale lembrar que os demais bispos também cumprem sua *sollicitudo*, porém a do papa desdobra-se sobre toda a Igreja. *Potestas*, por sua vez, atribui o poder, o direito de julgar. Segundo Gaudemet (1958, p. 414-15), algumas vezes *potestas* aparece ao lado de *auctoritas*, o que torna difícil conferir a cada uma dessas palavras definições próprias, tanto que Ribeiro (1995b, p. 49) afirma que os dois vocábulos eram utilizados por Leão I quando esse papa referenciava a noção de primado.

Defensora da unidade, a Igreja romana aspirava ser a principal, a primogênita. Porém, como afirmar tal primogenitura, se há igrejas fundadas antes dela? O problema é irresolúvel, a menos que se aceite ser a Igreja Romana a Igreja de Pedro. Ademais, a ancestralidade da Sé de Roma não é oriunda apenas do fato de o Príncipe dos Apóstolos ser considerado seu primeiro bispo. Mas, de acordo com a explicação católica, Roma tem precedência particular, em virtude de que Cristo a fundou e a entregou a Pedro. Dessa forma, a Igreja romana, em sua fase inicial, buscou praticar uma *sollicitudo* e uma *potestas* sobre as outras Igrejas, apoiando-se hegemonicamente na sua apostolicidade eminente e no princípio ideológico de que, criada por Cristo na pessoa de Pedro, todas as demais devem estar em comunhão com ela.

Na terminologia empregada para definir seu papel, o papado recorreu a uma nomenclatura influenciada pelo direito público romano (GAUDEMET, 1958, p. 412-13). Esse papel, de primeiro – daí *primatus* –, aproxima-se de *principatus*

²⁴ II Cor, 11, 28: “[...] a solicitude que tenho por todas as Igrejas”.

(ULLMANN, 1971, p. 41). O primado papal derivou, portanto, da aceitação do conceito de *principatus*, vocábulo que assinala um poder que, na sua ordem, é supremo. Dessa maneira, a legitimidade do imperador, como classe dirigente, é um *principatus*. Por conseguinte, a supremacia episcopal também é uma forma de *principatus*. Tal termo inseriu-se na linguagem ideológica pontifical no século V para expressar tanto a ideia do primado de São Pedro como a imperiosidade atrelada à autoridade da sé romana. No campo religioso, a *plenitudo potestatis* papal se ancora hegemonicamente na identificação e no consenso ideológico dos poderes petrino-papais com os de Cristo (RIBEIRO, 1995b, p. 49-50).

Assim, a hegemonia pontifical procede da disposição testamentária de São Pedro, nítida e categoricamente apregoada na *Epistola Clementis* (METZGER, 1987, p. 42-43). Walter Ulmann (1971) caracteriza a supremacia papal como *descendente*, em outras palavras, teocrática, absoluta. Portanto, a forma mais expressiva da hegemonia papal na Idade Média sintetiza-se no princípio de *auctoritas*, conceito que muitos autores apontam como a substância principal do *principatus*. Vemos confundirem-se aí, claramente, o *status apostolicus* do Papa e seu marcante poder monárquico. Ressalta-se ainda que o atributo capital da *auctoritas* (romana ou papal) baseia-se na sua indivisibilidade. Nesse sentido, a forma era romana; a matéria era bíblica. Desvincular o direito da história medieval, argumenta o referido autor inglês, implica desconhecimento de um dos fundamentais princípios do medievo.

Dessa forma, o conceito de hegemonia de Gramsci dilata a área atribuída à recomposição política, tornando a hegemonia algo além da aliança de classes, pois afirma o imperativo de uma direção intelectual e moral que faça com que as camadas sociais se afastem de uma atitude classista e se atrelarem aos interesses de outros grupos, no caso em questão o clerical. Essa liderança intelectual e moral implica no compartilhamento de ponto de vistas e preceitos por diversos grupos sociais e é o alicerce da constituição de uma “vontade coletiva” que, por meio da ideologia, passa a ser a argamassa orgânica unificadora do conjunto social.

Segundo Ribeiro (1995b), a expressão ideológica *principatus* começou a aparecer com maior frequência, especialmente na correspondência papal, a partir de Bonifácio I (418-422). Era empregado para assinalar a primazia de Pedro entre os apóstolos e, por conseguinte, a posição hegemônica do Sumo Pontífice, como seu

sucessor, entre os demais prelados. Na mesma esteira, o papa Leão I (440-461) edificou estreita associação entre o *principatus* de Pedro e a soberania da Igreja (*Ep.* 9. PL 54, 625). Destarte, *principatus* tem duplo significado: o primeiro assinala a primazia de Pedro entre os apóstolos; o segundo designa a supremacia do bispo de Roma, seu sucessor, entre os bispos.

Por isso, ao procurar atribuir a precedência à *Cathedra Petri*, tanto Calisto (217-222) como Estevão I (254-257) amparam-se em Pedro, cujo posto ocupavam por sucessão autêntica, com base na expressão “*Tu es Petrus...*” (RIBEIRO, 1995b, p. 50). Assim, a categoria de *Ecclesia principalis*, ou seja, a mais antiga, a primogênita, está conectada à pessoa de Pedro. É nessa alegação que se institui a *Cathedra Petri*, sustenta a tradição. Essa torna, ideologicamente, Roma como a Igreja *princeps*, a matriz do episcopado, conforme a afirmação de que foi criada por Cristo na pessoa do Príncipe dos Apóstolos.

Nota-se, portanto, que o *Principatus* de Pedro e a descendência apostólica constituem motes ideológicos proeminentes para a explicação católica da primazia de Roma. Sobre esse aspecto, dois trechos bíblicos são especialmente chamados à baila para fundamentar a tese do primado de Pedro. O primeiro é o de Mateus (Mt, 16, 18): “*Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo eccleisam meam*²⁵”. O segundo é o de João (Jo 21, 15-17): “*Pasce agnos meos... pasce agnos meos... Pasce oves meas*”²⁶. Como vimos, o princípio de que Pedro figura-se como vigário de Cristo domina os dois versículos (RIBEIRO, 1995b, p. 51).

Outrossim, o conceito de *primatus* apresentará uma acepção ideológica mais clara com Leão I. Uma vez que esse papa, para além de definir suas duas características principais – *sollicitudo* e *potestas* –, também será aquele que sugeriu que a primazia é a perpetuidade, na figura do bispo de Roma, das prerrogativas confiadas a Pedro sobre os demais apóstolos.

E evidente que a evolução ideológica de primado passou por várias fases das quais procuraremos aqui ressaltar apenas as ocasiões que julgamos serem mais expressivas. É adequado notar que o primado não é ainda matéria de conteúdo dogmático ou de exposições doutrinárias. Afirmou-se, desse modo, no desenrolar dos

²⁵ Mt, 16, 18: “Também eu te digo que tu és Pedro, e sobre pedra edificarei minha Igreja”.

²⁶ Jo 21, 15-17: “Apascenta meus cordeiros... Apascenta meus cordeiros... Apascenta minhas ovelhas”.

eventos e foi o caminho superestrutural pelo qual os pontífices divulgavam sua missão.

A primeira amostra da força papal deu-se no século III, quando Calisto I (217-222), a propósito da doutrina sobre a penitência, procurou conferir sua posição de dirigente como legatário de São Pedro. Posteriormente, Estevão I (254-257) reivindicou a primazia da *Cathedra Petri* (RIBEIRO, 1995b, p. 51). Porém, será com Dâmaso I (366-384) que tal princípio hegemônico terá um grande impulso. Os pesquisadores do papado enfatizam a valor desse pontífice na elaboração teórica do primado da sé romana.

Dâmaso esforçou-se para consolidar o alvedrio da Igreja de Roma, até mesmo diante do Oriente. Criada pelo papa, a expressão ideológica *apostolica sedes* aplica-se pela primeira vez a Roma (BATIFFOL apud RIBEIRO, 1995b, p. 52). O princípio afastava, naturalmente, as outras igrejas apostólicas, já que Roma se autoatribuía a suma supremacia sobre as demais.

Tal assertiva era o revide de Dâmaso às aspirações da Igreja oriental expressas no cânon 3 do Concílio de Constantinopla (381), que aferia ao bispo desta cidade lugar semelhante ao do bispo romano, haja vista que Constantinopla havia se tornado a “nova Roma”. Tal assembleia episcopal foi reunida, por razões políticas, pelo imperador Teodósio. A ela apresentaram-se somente os bispos orientais. Como já vimos inúmeras vezes aqui, a constituição de um poder hegemônico envolve lutas intestinas e constantes no sentido de afirmar seu ponto de vista, primordialmente através do consenso, sobre os demais grupos sociais.

Dâmaso, por sua vez, organizou um sínodo romano, realizado no ano seguinte ao supracitado concílio oriental. Nele, o papa afirmou que a Igreja romana não foi constituída por decreto de qualquer sínodo; sua primazia deriva dos poderes atribuídos por Cristo a Pedro e Paulo, enquanto à Constantinopla falta autoridade para reclamar origem apostólica. O Papa, ao utilizar o versículo de Mateus (16, 18), fornecia apoio teológico à questão do primado. Porém, vale salientar que este prelado não se restringiu apenas a ações de cunho teórico, pois, com uma política hábil e firme, conseguiu aproveitar a assistência imperial. Proclamou que a validade dos concílios estava sujeita à concordância de Roma. Nem mesmo o forte caráter de Santo Ambrósio, que em Milão “coloca o imperador entre os penitentes” (BROWN, 1990, p. 267), ofuscou as ações do contemporâneo bispo de Roma.

A atitude do Sumo Pontífice objetivava reprimir as pretensões de Constantinopla, que naquele momento gozava de posição elevada entre as sés orientais. Assim, sob a ótica do papa, tal igreja tornar-se-ia, em um futuro próximo, uma verdadeira ameaça à posição hegemônica de Roma. Para Dvornik (apud RIBEIRO, 1995b, p. 52), o cânone três foi proposto basicamente para limitar a autoridade do prelado de Alexandria e regular os interesses da Igreja do Oriente.

Os traços abertos e incompletos da formação social é condição de toda prática hegemônica e, por conseguinte, nenhum fundamento hegemônico obtém a totalidade do social, pois, nesse caso, causaria uma nova sutura e a própria concepção de hegemonia se autoeliminaria. Nesse sentido, a indecibilidade estrutural é condição de possibilidade da hegemonia. Sem indecibilidade e as eventualidades, não é possível imaginar as rearticulações hegemônicas contingentes e a política como atividade autônoma. Por fim, temos de considerar que a indecibilidade não impossibilita a tomada de decisão, mas aponta para a ausência de uma lei imanente ou necessidade lógica (ALVES, 2010, p. 88).

Posto isso, evidenciamos que as primeiras afirmações ideológicas do primado logo encontram oposição. No Concílio de Aquileia (381), por exemplo, um documento rebatia a aspiração papal de colocar-se em posição particular, isto é, acima dos demais prelados e com hegemonia para solucionar assuntos dogmáticos fora de um concílio (RIBEIRO, 1995b, p. 52). A questão foi retomada por Palladius de Ratiária, bispo destituído no aludido concílio. Ele alegava que o pontífice é apenas “um dentre muitos”, e que São Pedro “jamais reivindicou uma prerrogativa entre os apóstolos” (BATIFFOL apud RIBEIRO, 1995b, p. 52).

Os herdeiros de Dâmaso persistem na imagem de que o papa desfruta de privilégio especial, pois Roma representa *Cathedra Petri*. Atento a isso, Inocêncio I (402-417) afirmou, em famosa epístola, que todas as *causae maiores* precisam ser sujeitadas à Sé Apostólica (*Ep.* 2,6. PL 20, 473A), ou seja, à competência pontifícia como grupo dirigente. Ao amparar-se nessa fórmula indefinida (afinal, o que determina o enquadramento ou não nas tais *causae maiores?*), o papa, claramente, requisitava o privilégio de interferir quando quisesse.

Ademais, a classificação implícita expressa na frase *causae maiores* coloca o pontífice em posição de juiz supremo, própria de Moisés, e confere a Roma consagração bíblica (BAUS; EWIN, 1977, p. 281). Observamos, dessa maneira, os

passos iniciais na trilha da centralização hegemônica papal, que se pode notar ainda em assunto litúrgico, quando Inocêncio declarou em outra epístola ser Roma *caput institutionem*²⁷ (Ep. 25, 2. PL 20, 551). Na condição de legatário de Pedro, o papa defendia a prerrogativa de regular todos os assuntos de fé (Ep. 29. PL 20, 582).

Bonifácio I (418-422) foi quem primeiro aplicou o vocábulo *principatus* à sé romana. Em epístola aos prelados de Tessália, o papa mostra-se contrário à intervenção de Constantinopla em Ilíria. “A Sé Apostólica”, afirma o pontífice, “*ideo tenet sedes apostolica principatum ut querelas omnium licenter acceptet*”²⁸ (JAFFÉ, Reg Pont, 364 apud RIBEIRO, 1995b, p. 54). Bonifácio também enfatizava que tal *principatus* foi conferido por Cristo a São Pedro. Assim, Roma é para todas “as Igrejas do mundo o que a cabeça é para os membros” (Ep. 14, 1. PL 20, 777). Temos, aí, a concepção ideológica de Igreja universal, estabelecida na comissão petrina – “*Tu es Petrus.*” Para Walter Ulmann (1971), o papa associou duas ideias: a de *principatus* e a de *apostolica sedes*.

Observa-se que a Igreja inspirou-se, como estratégia para a consolidação de sua posição hegemônica, no modelo de organização imperial: quadros territoriais, princípios administrativos e normas de processo, procedimentos judiciais. No alto da hierarquia, o bispo de Roma proclama constituições similares às do Imperador, modela-se na Chancelaria e no Senado e procura sua ascensão com o suporte, firmando alianças, dos governantes ocidentais e orientais.

1.2.1 LEÃO I E A CONSOLIDAÇÃO DO PRIMADO ROMANO

Leão I (440-461) terá papel relevante no estabelecimento da ideologia do primado de Roma. Tal papa assumiu a cátedra apostólica aparentemente convicto de sua supremacia e do valor de seu ministério. Apesar de não se constatar em seus registros uma apresentação sistematizada do princípio do primado, seu pontificado é marcado com ações constantes que visaram à afirmação da precedência da Santa Sé. Portanto, a postura de Leão I se enquadra perfeitamente na concepção de

²⁷ Chefe da instituição.

²⁸ “tem um *principatus* que lhe dá o direito de acolher as queixas de todos os bispos”.

ideologia de Gramsci, no qual não é entendida unicamente como um conjunto de ideias, mas como algo vinculado à prática social.

Achamos válido fazermos aqui duas considerações. Primeiro, se, por um lado, não podemos esquecer que Leão I conseguiu estabelecer, com relativa segurança, sua teoria da hegemonia papal, por outro, não podemos negar que isso, em muito, estava atrelado à condição histórica vivida pelo Império, que, nesse caso, já se encontrava em processo de crise hegemônica. Ou seja, demonstrava a fraqueza da autoridade imperial ante os invasores “bárbaros”. Segundo, devemos também ressaltar, por outro lado, a forte personalidade desse papa, haja vista que seus antecessores não contribuíram, com o mesmo peso de Leão I, na demarcação do proeminente lugar na incipiente configuração de hegemônica do prelado de Roma.

Leão I é um enérgico adepto da ideologia do *principatus* e da autoridade hegemônica de São Pedro. Para o Sumo Pontífice (*Sermo* 4,3; 5,2 e 5,4, por exemplo), Cristo, o verdadeiro e eterno bispo de sua Igreja, entregou a Pedro a participação eterna em seu poder. O direito das “chaves”, ligar e desligar, foi concedido somente a Pedro, que, dessa maneira, dirige a sua Sé e o transmite aos seus sucessores (RIBEIRO, 1995b, p. 54-55).

Embora não seja o primeiro a evocar a ideologia da descendência de Pedro, nenhum pontífice antes dele o fez com tamanha pujança. A tese de ser o bispo de Roma legatário de São Pedro foi manifestada anteriormente por Sirício (384-399), mas foi arraigada por Leão Magno, que a considera como o elemento basilar da primazia papal. Como legatário de São Pedro, o papa avoca suas funções, seus plenos poderes e suas prerrogativas, portanto se coloca como integrante do grupo dirigente. Nota-se em Leão I a insistência no princípio dogmático do primado: além de sucessor de São Pedro, firma íntimo vínculo com o apóstolo de quem ocupa o lugar. Sempre baseado na explicação bíblica (Mt 16, 18-19), admite a honra de todos os bispos, porém recorda a distinção de poderes entre os apóstolos. Em outras palavras, aprova a unidade episcopal na dignidade, não na posição (*ordo*), uma vez que os apóstolos possuíam a mesma reputação, mas não a mesma *potestas* (GAUDEMET, 1958, p. 420). Nessa similaridade de virtudes, há uma diferença e hierarquia de poder.

Ao idealizar uma concepção monárquica segundo a qual o Sumo Pontífice é o autêntico sucessor de Pedro – *cuius vice fungimur* (*Sermo* 3,4. PL 54, 147) – Leão

Magno delineia com solidez os contornos da supremacia pontifical, cujos deveres de pastor, de sua *sollicitudo*, por sua qualidade, estende-se a toda Igreja. O primado baseia-se, portanto, na união da *sollicitudo* e *potestas*, dois predicados ideológicos que se consolidaram nos três séculos iniciais da história do papado. Evidentemente que, para essa concepção de mundo, se materializar foi necessário atrair um conjunto de intelectuais, cujo princípio norteador era direcionar, consensualmente, os processos de desenvolvimento de uma nova consciência, bem como a elaboração de uma percepção de mundo uníssona e coesa para os “simples”, tornando-os, portanto, grupos majoritariamente aliados e apoiadores dessa incipiente perspectiva ideológica.

A proeminência hegemônica da sé romana ainda se fortaleceu quando Valentiniano III (423-445), no notório decreto de 445, apoiou Leão I contra Hilário de Arles (Cf. Leão M. *Ep.* 10 e 11). Segundo Ribeiro (1995b, p. 55-56), esse é o primeiro texto legislativo consagrado à teoria do primado. A conduta do imperador (*Constitutio Valentiniani III*) procurava solucionar problemas criados pelo bispo de Arles, especialmente o desejo de tornar a Igreja da Gália autônoma, portanto, não submetida a Roma. O governante afirmava que a primazia da Sé Apostólica era estabelecida pelo mérito de São Pedro, fundada na dignidade da cidade de Roma e ratificada pela autoridade do concílio. Certamente, uma referência ao cânon 6 do Concílio de Niceia.

A interferência do poder secular assinalou um avanço importante, pois marca a aceitação formal da jurisdição superestrutural do pontífice romano. E, ao mesmo tempo, reconhece ideologicamente o primado da Sé Apostólica. Ademais, como enfatizou Gaudemet (1958, p. 424-25), o texto imperial expressava a concepção dos homens da Igreja, que ofereceu ao imperador argumentos voltados à descendência apostólica, a grandeza de Roma e os cânones conciliares.

O papa Leão interferiu frequentemente nos assuntos doutrinários do Oriente. Tal área era um lugar de constantes e perturbadoras questões religiosas. Um bom exemplo foi a rivalidade entre Antioquia e Alexandria envolvendo debates cristológicos. Essa contenda originou-se com Êutiques de Constantinopla e Dióscoro de Alexandria. Vejamos, a seguir, o desenrolar desses episódios, com foco na atuação de Leão Magno.

Porém, para melhor entender as ações desse papa, bem como tal questão chegou até ele, é necessário recuar um pouco no tempo. As escolas de catequética e de estudos teológicos situadas especialmente em Antioquia e em Alexandria se tornaram ilustres núcleos de contendas e reflexões a respeito de como se ligavam as naturezas humana e divina em Jesus Cristo, devido às imagens arianas. Alguns teólogos vinculados à primeira urbe afirmavam a separação das duas naturezas. Por outro lado, um grupo de pensadores alexandrinos afirmava a tese segundo a qual se uniam as duas naturezas na pessoa de Cristo.

Desde 428, Nestório era o patriarca de Constantinopla. Como ex-discípulo da escola de Antioquia, defendia, em seus escritos e sermões, que Maria era apenas mãe de Jesus. Contudo, nas partes orientais do Império, Nossa Senhora era considerada a Mãe de Deus, tendo-se em vista a divindade de Cristo.

As discussões acentuaram-se, especialmente em virtude de ser precisamente o patriarca de Constantinopla que afirmava tal ideia. Em pouco tempo, Nestório angariou vários partidários, sobretudo entre os monges do Egito. Essa ocorrência desestabilizou a disciplina eclesiástica na região. Por esse motivo, Cirilo, epíscopo de Alexandria, escreveu a Nestório, pedindo-lhe que reconhecesse suas falhas e passasse a titular a Virgem de Mãe de Deus. Nestório preferiu o silêncio. Cirilo, então, refutou as teses defendidas pelo patriarca constantinopolitano (SOUZA, 1995, p. 69).

Porém, tais questões não se solucionaram com essa ação. Pelo contrário, pois a polêmica e os combates entre os simpatizantes de um e outro prelado alcançaram todas as províncias orientais, desestabilizando tanto a ordem pública como a unidade religiosa. Isto é, perturbando as bases da própria manutenção da hegemonia imperial.

Em virtude dos eventos, tanto Teodósio II (408-450) como seu par do Ocidente, Valentiniano III (425-455), decidem reunir todos os bispos do Império no intento de, congregados em um sínodo ecumênico a ser realizado em Éfeso, em 431, debaterem o problema e solucioná-lo. Assim se concretizou o III Concílio Ecumênico, que se iniciou em junho de 431. Nele, compareceram aproximadamente 180 bispos, incluídos três emissários do Sumo Pontífice, Celestino I (422-432).

Cirilo inaugurou os trabalhos sinodais, apesar da presença do representante imperial, Candidiano, e dos inúmeros protestos dos adeptos de Nestório. Esse

episódio ofereceu oportunidade para inúmeras manobras políticas junto ao soberano contra Cirilo. Vale lembrar que esse último adotou tal ação porque muitos prelados, inclusive os legados pontifícios, atrasaram-se para a sessão de abertura.

As assembleias conciliares, que se estenderam até outubro do mesmo ano, foram marcadas por muito desentendimento e confusão. Apesar da influência de Teodósio II, Cirilo, com o apoio de seus partidários e dos legados papais, continuou firme e reafirmou a ortodoxia católica: Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Nessa perspectiva, de Maria não nasceu à divindade, mas tampouco a simples humanidade. O que dela nasceu é a segunda pessoa da Santíssima Trindade, verdadeiro Deus. Por conseguinte, Maria é a verdadeira Mãe de Deus. Por fim, foi destituído e excomungado o heresiarca (SOUZA, 1995, p. 70).

Nesse ínterim, Eutíquio, clérigo constantinopolitano, amparado pelo novo bispo de Alexandria, Dióscoro, valorizando demasiadamente a natureza divina de Cristo, começou a pregar que em Jesus só existia tal índole. O patriarca de Constantinopla, Flaviano, reuniu então um concílio regional (448) para analisar a questão. Tal sínodo resolveu condenar Eutíquio e sua doutrina.

Contudo, a polêmica teológica entre Cirilo de Alexandria e Nestório de Constantinopla acabou colaborando para minar o papel político-religioso do Patriarca da “Nova Roma”. Tal desgaste foi tanto que o cânon do Concílio de Constantinopla, que determinava a supremacia do bispo daquela urbe sobre os demais prelados orientais, não foi levado em consideração. Poder-se-ia afirmar que prevaleceu ideologicamente a ortodoxia contra a heterodoxia, ocorrência essa que se ajusta à verdade. Por outro lado, é incontestável que o prelado de Alexandria e a escola catequética daquela urbe adquiriram papel significativo no campo superestrutural, especialmente o teológico e político, em razão das opiniões propostas e das ações empreendidas.

Atento a isso, Eutíquio, seguidamente à sua condenação, redigiu cartas ao papa Leão I, ao imperador Teodósio II e a Dióscoro, sucessor de Cirilo, explicando seu posicionamento. O sacerdote constantinopolitano conseguiu persuadir o soberano. O governante escreveu para o Sumo Pontífice, pedindo-lhe que anulasse a decisão de Flaviano, ou seja, a condenação de Eutíquio.

Por que essa petição imperial? Porventura, o prelado de Roma já possuía, a essa altura, requisitos hegemônicos legais e eletivos para derrogar a deliberação de

outro bispo? Em outros termos, já se estava reconhecendo a ideologia da primazia romana?

A questão referente ao primado romano por si mesma é bastante complexa. Assim, antes de respondermos às questões levantadas acima, achamos pertinente destacar alguns fatos ocorridos a respeito do assunto, considerando que nos fornecem algumas pistas importantes que vêm de encontro ao nosso trabalho.

Em 382, o prelado romano, Dâmaso (366-384), convocou um concílio na referida cidade. Ali se aprovou um documento no qual seus signatários afirmavam que a Igreja de Roma devia desempenhar hegemonicamente um primado que não podia ser contestado nem dividido, pois fora conferido diretamente por Cristo a Pedro e por ele aos seus herdeiros (PACAUT, 1976, p. 35).

Santo Ambrósio, contemporâneo do bispo romano Sirício (384-399), o qual passou oficialmente a se intitular “papa”, pronunciou a famosa citação que expressa o respeito à Igreja de Roma – “*Ubi Petrus ibi Ecclesia*” – e, incontestavelmente, a seu titular (SOUZA, 1995, 72).

Inocência I (401-417), segundo Pacaut (1976, p. 35), foi um dos mais firmes nesse assunto, ao afirmar que é de Pedro, “príncipe dos apóstolos”, que procedem seu apostolado e seu episcopado em Cristo, dando, assim, mais um passo importante na afirmação da ideia em questão.

Paulatinamente, os prelados de Roma foram se conscientizando de que, se cada fiel ou mesmo cada bispo seguisse regras particulares de procedimento religioso ou moral, nunca se concretizaria a aspiração cristológica (Jo 17, 11): “*Ut omnes unum sint*”²⁹. Cristo, ao criar sua Igreja, outorgou um poder peculiar ao bispo de Roma em relação aos demais prelados, com o objetivo de que esse pudesse administrar no propósito de alcançar sua missão. Sustentando essa concepção, recorria ao conhecido trecho de Mateus:

Simão Pedro respondeu: “Tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo”. Respondeu Jesus: “Feliz é você, Simão, filho de Jonas! Porque isto não foi revelado a você por carne ou sangue, mas por meu Pai que está nos céus. E eu digo que você é Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha igreja, e as portas do Hades não poderão vencê-la. Eu darei a você as chaves do Reino dos céus; o que você ligar na terra terá sido ligado nos céus, e o que você desligar na terra terá

²⁹ Jo 17, 11: “que todos sejam um”.

sido desligado nos céus”. Então advertiu a seus discípulos que não contassem a ninguém que ele era o Cristo³⁰ (Mt 16, 16-20).

Foi precisamente no período do pontificado de Leão I que se aceitou ideologicamente o vocábulo latino “*principatus*”, ao fazer referência à Sé Apostólica, bem como se passou a ver o papado como uma categoria de monarquia hegemônica: o Sumo Pontífice, como sucessor da autoridade petrina, representava o *Princeps* da Igreja.

Quanto ao legado petrino postulado, sistematicamente, pelos pontífices, tratava-se de uma suposta herança relacionada à autoridade que o príncipe dos Apóstolos havia recebido de Cristo. Adotava-se o fundamento jurídico da sucessão universal, um princípio do Direito Romano pelo qual o legatário sucedia o falecido em todos os direitos, deveres e obrigações, haja vista que ideologicamente o *heres* era considerado o substituto legal do finado. Essa herança não se referia aos méritos, às qualidades ou aos defeitos da pessoa jurídica, no caso específico do apóstolo Pedro (SOUZA, 1995, p. 73).

Observa-se, então, nitidamente a diferença entre o papel exercido por alguém e a própria pessoa. Interessava, no que tange à execução dos encargos papais, a hegemonia relativa aos poderes que Jesus Cristo atribuiu a São Pedro e, na pessoa dele, a todos os seus “herdeiros”. Isso se realizava no pleito pontifical. O escolhido sucedia diretamente a São Pedro e não o seu predecessor imediato, em virtude da “*potestas iurisdictionis*”. Em consequência da transmissão da “*potestas ordinis*”, era imprescindível a descendência efetuar-se no tempo no espaço (SOUZA, 1995, p. 74). Assim, o papado procurou instituir uma ideologia que objetivava guiar os cristãos, no sentido de fazê-lo uma função dirigente e, por conseguinte, de desenvolver não só novos vínculos políticos e estatais, mas igualmente de (re)elaborar uma nova cultura, capaz de operar uma “reforma intelectual e moral”. Esse é o significado mais profundo da noção gramsciana de hegemonia.

Vale lembrar que, nas províncias ocidentais destruídas pelas incursões germânicas, a supremacia da urbe romana assumiu novo estímulo em virtude de

³⁰ Mt 16, 16-20: “Respondens Simon Petrus dixit tu es Christus Filius Dei vivi respondens autem Iesus dixit ei beatus es Simon Bar Iona quia caro et sanguis non revelavit tibi sed Pater meus qui in caelis est et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam et portae inferi non praevalerunt adversum eam et tibi dabo claves regni caelorum et quodcumque ligaveris super terram erit ligatum in caelis et quodcumque solveris super terram erit solutum in caelis tunc praecepit discipulis suis ut nemini dicerent quia ipse esset Iesus Christus”.

seu papel religioso. No período em que todas as instituições romanas estavam ruindo, a entidade eclesiástica se fortalecia cada vez mais. Ao soberano cabia apenas admitir essa nova realidade. Foi exatamente isso que Valentiniano III e Teodósio II fizeram, quando promulgaram o edito, em 445. Assim, o próprio Estado romano reconhecia a supremacia da Sé Apostólica sobre as demais dioceses, pois tal determinação imperial, ainda que mantenha um tom cesaropapista, afirmava que a unidade eclesiástica era fundamental para a conservação da ordem pública.

Retomemos o caso de Eutíquio. Leão Magno respondeu às cartas de Eutíquio e de Teodósio II dirigindo-se a Flaviano. A epístola papal remetida a Flaviano (*Epistola Dogmatica ad Flavianum*, PL 54, Ep. XXVIII, p. 755-781), datada de 13 de junho de 449, é conhecida como “Tomo de Leão”. Nela, encontramos a síntese ideológica do preceito católico a respeito das duas naturezas de Cristo, bem como a afirmação de que é responsabilidade do pontífice determinar a doutrina. Nesse texto, o papa reafirmou a condenação de 448, proclamada pelo patriarca de Constantinopla.

Contudo, os debates continuaram. Tanto que Dióscoro, Eutíquio e seus partidários, de tanto pressionarem o imperador, conseguiram que esse convocasse um sínodo, marcado para acontecer em 449, na urbe de Éfeso, com o objetivo de analisar a questão e propor-lhe uma solução política.

O concílio foi presidido por Dióscoro. Os enviados pontificais não tiveram o direito de se manifestar, e a epístola papal remetida a Flaviano não foi lida. O clero conciliar, na maior parte composta pelos correligionários de Eutíquio e de Dióscoro, anulou a condenação sentenciada contra o monge arquiandrita. Também se determinou a destituição de Flaviano. E mais: conseguiram que Teodósio II aprovasse e sancionasse as atas do concílio.

Leão I, ao tomar ciência dos acontecimentos, declarou-os categoricamente ilegítimos. Além disso, convocou um concílio papal, realizado em Roma (449). Em carta conjunta, o papa e os bispos sinodais escreveram para Teodósio (*Ep. XLIV*, PL 54, 827-31). O tratamento é cordial, mas firme. Leão Magno descreve o evento de Éfeso e afirma que o imperador foi induzido ao erro. Finaliza a epístola, afirmando: “Defendei contra os heréticos a posição inabalável da Igreja para que o direito de Cristo defenda também o vosso império”. Escrevendo à princesa Pulquéria (*Ep. XLV e LXXIX*, PL 54), irmã do imperador, intitulou o sínodo de “Latrocínio de Éfeso”,

como também indeferiu a nomeação de Anatólio como o substituto de Flaviano para a sé constantinopolitana. Ações infecundas, pois Constantinopla manteve postura inflexível. A conjuntura só se modificará com o falecimento do imperador.

Nesse ínterim, assiste-se a uma acentuação das contestações dos prelados antimonofisistas. Os protestos, sucedidos pelas determinações e nomeações empreendidos pela facção vitoriosa em Éfeso, ao invés de conservar a ordem pública complicaram ainda mais a situação.

Com a morte de Teodósio II, Pulquéria foi proclamada Augusta e o general Marciano, cristão ortodoxo, foi aclamado imperador (450-457). Esse último, no intento de validar sua autoridade, matrimoniou-se com a imperatriz.

Marciano, a pedido de Leão I e com o objetivo de findar a contenda ideológica entre monofisistas e ortodoxos, convocou todos os bispos do império para se congregarem em sínodo, no ano seguinte, na urbe de Calcedônia (451).

O Quarto Concílio Ecumênico foi o mais competido na Antiguidade Cristã. Nele, reuniram-se cerca de 600 prelados. Apesar de presidido pelos legados pontifícios, a maior parte dos prelados era vinculada às dioceses orientais. Na 6ª sessão, realizada em 25 de outubro, foi lida e aprovada a epístola de Leão I, remetida a Flaviano, que tratava da doutrina ortodoxa. Estabeleceu-se, também, que em Cristo há uma única pessoa com dupla natureza. Ele é, concomitantemente, consubstancial ao Pai, conforme a divindade, e aos homens, conforme a humanidade. Não há conflito nem alteração, sem divisão nem separação (SOUZA, 1995, p. 75-76).

Dióscoro, Eutíquio e os monofisitas em geral foram condenados, destituídos de seus postos e desterrados para áreas distantes do Império. Contudo, vale lembrar que tal heresia continuou a se propagar, especialmente nas regiões orientais. Entretanto, em uma das sessões conciliares em que se debatiam questões vinculadas à disposição hegemônica universal da Igreja e que não contava com a presença dos representantes pontificais, promulgou-se o cânone 28º. Esse levantou outro tipo de discussão, no tocante à proeminência de Roma. Eis trechos do documento:

Seguindo em tudo as decisões dos santos Padres e com o conhecimento do cânone dos 150 bispos o qual justamente acabou de ser lido [...] nós também determinamos e decretamos os

privilégios da santíssima Igreja de Constantinopla ou Nova Roma, porque os padres concederam privilégios, com todo razão, ao sólio da Roma Antiga, por ser aquela cidade imperial, e os 150 bispos [...] movidos pelas mesmas considerações, concederam iguais privilégios ao santíssimo sólio da Nova Roma, pensando com razão que a cidade, honrada pela presença do império e do senado e gozando de iguais privilégios aos da antiquíssima Roma soberana, deveria igualmente receber idêntica posição nos assuntos eclesiásticos, sendo apreciada, estimada e ocupando o segundo lugar depois da mesma (*Sacrorum Conciliorum Nova et Amplíssima Collectio (Mansi)*. Tomo VII, col. 370 apud SOUZA, 1995, p. 76).

Foram múltiplas as causas desse ato, algumas delas identificáveis no próprio texto. Outras são observáveis somente quando se analisa o contexto mais amplo, tais como o número maior de clérigos orientais naquele sínodo, fato que traduz não apenas a espantosa propagação do Cristianismo, especialmente nas regiões orientais do Império, mas também o peso econômico-político delas em relação ao Ocidente, que naqueles dias parcialmente já se encontravam diante da presença germânica.

Além disso, em consequência tanto do nestorianismo como do eutiquianismo, havia necessidade prático-administrativa de se repetir oficialmente a supremacia do episcopo constantinopolitano sobre as demais autoridades religiosas orientais. Também não podemos nos esquecer de que os debates teológicos adquiriram uma especificidade regionalista, representação de velhas pretensões autônomas contra a centralização excessiva do governo daquelas províncias, a fim de que ao menos a região mais bem-sucedida do império sobrevivesse em face da desordem dos novos tempos.

O papa Leão protestou novamente, via epístola (*Ep.* 104. PL 54, 993-95) remetida ao imperador Marciano, advogando a legitimidade hegemônica da Santa Sé. Lembramos também que o supracitado sínodo ainda determinou o restabelecimento póstumo de Flaviano, falecido a caminho do exílio.

Leão I consentiu todos os cânones do sínodo realizado em Calcedônia, menos o 28º. Esse episódio causou um abalo nas relações e na comunhão entre os bispados de Roma e Constantinopla. Em uma de suas epístolas remetidas ao imperador Marciano (450-57), Leão Magno foi contundente a respeito desse assunto:

Que a cidade de Constantinopla tenha, como desejamos, a sua glória e possa ela, sob a proteção da mão direita de Deus, gozar por muito tempo o governo de Vossa clemência. Todavia, o fundamento das coisas seculares é um e o das coisas divinas outro, não podendo haver edifício seguro, exceto aquele que está assentado na pedra que o Senhor deixou como alicerce. Quem cobiça o que não lhe pertence, acaba perdendo o que é da sua própria alçada. Que seja bastante para o acima predito [Anatólio] o fato de, pela ajuda de Vossa piedade e o meu consenso favorável, ter conseguido o bispado de uma tão grande cidade. Que ele não desdenhe de uma cidade real que não pode ser transformada na Sé Apostólica; e que de maneira alguma almeja guindar a uma posição mais elevada prejudicando os outros. Porque os privilégios das igrejas, instituídos pelos cânones dos santos Padres e fixados pelos decretos do sínodo de Niceia, não podem ser derrubados por um ato sem escrúpulos, nem perturbados por meio de uma inovação [...] e se forem violadas com a minha conveniência [...] deverá ser condenado [...] (*PL MIGNE*, v LIV. col. 993-995 apud SOUZA, 1995, p. 78).

Leão I legou grande aporte à ideologia do primado papal. Também lutou firmemente pela supremacia da Sé Apostólica. Baseou sua legitimidade jurisdicional no “poder das chaves”, ou melhor, no vínculo do papado com Pedro. Além dessas consideráveis contribuições, o pontífice deixou significativo subsídio à concepção de cooperação entre as competências temporal e espiritual.

Apesar de partidário da aliança entre os poderes, Leão Magno enfatiza sempre que as prerrogativas hegemônicas da Sé Apostólica estão em primeiro plano, além de defender que a primeira obrigação do imperador é auxiliar a Igreja, ponto de vista nitidamente expresso em epístola remetida ao imperador. Leão I escreve: “É preciso compreender que o poder imperial não foi instituído apenas para o mundo seja governado, mas, sobretudo para que a Igreja seja protegida” (*Ep.* 156. PL 54, 1130). Foram muitas as situações em que vemos o papa recorrer ao soberano, seja para reunir um sínodo, seja para solucionar assuntos disciplinares ou mesmo embates doutrinários. Por outro lado, Roma ideologicamente defende que a designação de bispos, a gerência dos bens eclesiásticos e assuntos de fé incumbem unicamente à competência religiosa.

Procura-se, dessa maneira, estabelecer os limites de cada ofício. Todavia, é extremamente complicado situar as fronteiras entre os dois campos. Consentir à competência da hegemonia eclesiástica temáticas relacionadas à fé e à disciplina apenas tem efeito quando o soberano é dedicado à Igreja, acatando os seus direitos. Por conseguinte, a doutrina se sujeita à ameaça, por sinal frequente, de o imperador

deliberar sobre objeto religioso a contragosto da lei canônica. Afinal, como vimos ao longo deste capítulo, não há estrutura hegemônica total, sejam elas de caráter laico ou religioso. Nesse sentido, há sempre espaço para formação de concepções contra-hegemônicas.

Embora Leão I tenha ampliado muito a autoridade papal, a posição de classe dirigente do bispo de Roma permanecia complicada. A fragmentação do Império colocara-o em situação de abandono. Para sobreviver à nova realidade, o papado teve de desenvolver novas estratégias hegemônicas, com o intuito de transformar os líderes germânicos em grupos aliados, tarefa evidentemente complexa. Porém, isso não representou a renúncia da primazia de Roma. O tratamento cordial que se nota na correspondência remetida pela chancelaria pontifícia, seja de Leão I ou de outros papas, traduz somente a grande importância que a Sé Apostólica aplica à instituição imperial.

Em Leão I, ligam-se conhecimento teológico e aptidão diplomática. Com esse pontífice, afirma Donini (1988, p. 267), “toda a estrutura da Igreja, como uma espécie de federação de bispos autônomos, muda radicalmente”. Desse modo, no século V, a Igreja do Ocidente uniu-se em torno da Santa Sé. Em outros termos, o princípio ideológico da primazia de Roma estava virtualmente aceito, isto é, nos campos doutrinário, disciplinar e jurisdicional (RIBEIRO, 1995b, p. 60). Entretanto, a hegemonia pontifical era muito limitada no Oriente. A disposição da Igreja bizantina, quase ininterruptamente hesitante ou de aberto desacordo, abriu passagem para a divisão definitiva.

1.2.2 O PONTIFICADO DE GELÁSIO I E O PODER SECULAR

O pontificado de Gelásio I coincide justamente com a época em que distintos grupos germânicos tornaram-se os senhores das antigas províncias do Ocidente. Por exemplo, Clóvis, líder franco, apoderava-se da Gália. Teodorico, ariano e governante dos ostrogodos, tornou-se rei da Itália. Os visigodos estavam instalados na Península Ibérica, os vândalos no noroeste africano. Os imperadores, por seu turno, não tinham outra opção que não fosse a de reconhecer seus líderes como reis “federados” daquelas áreas, a fim de que esses os aceitassem pelo menos

nominalmente como único soberano de todos, conforme a doutrina universalista idealizada pelos chefes de estado romanos.

Em 494, ocorreram fatos importantes que marcaram o pontificado de Gelásio. Primeiramente, convocou um sínodo ao qual compareceram setenta bispos. O trabalho principal dos padres sinodais consistiu em catalogar e classificar todos os livros canônicos da Sagrada Escritura, os livros apócrifos da igreja primitiva e os livros proibidos, escritos por hereges, desde as origens do cristianismo até aquela ocasião. O sínodo romano também reafirmou as decisões tomadas pelos quatro Concílios Ecumênicos aos quais já nos referimos.

Nesse mesmo ano, o imperador Anastácio enviou à Itália alguns legados para tratar com Teodorico assuntos de interesse do Império. Esses legados tinham ordem expressa de não se avistarem com Gelásio, devido às relações tensas entre a Igreja e Estado por causa do monofisismo e do cisma acaciano.

O sumo pontífice soube das ordens imperiais e fez chegar aos ouvidos de Fausto e Irineu, embaixadores de Anastácio, o seu descontentamento por aquele gesto do imperador. Eles, ao regressarem a Constantinopla, informaram Anastácio das queixas do papa. Quando regressaram novamente à Itália, disseram pessoalmente a Gelásio que o imperador havia tomado aquela atitude porque o papa não lhe havia comunicado sua eleição ao papado. Esses fatos levaram o santo padre a escrever a conhecida epístola ao imperador (Epístola n. 8. In: *PL MIGNE*, v LIX).

Um dos aspectos mais relevantes nesse longo documento pontifício é a firmeza e autenticidade de Gelásio. Por que mascarar a verdade dos fatos com subterfúgios, com desculpas? Os hereges usufruem do apoio imperial, ocupando bispados que, por direito e justiça, não lhes pertencem, servem-se da política imperial em benefício próprio, causando prejuízos à religião e à Igreja, embora sejam instrumentos dóceis e imorais nas mãos do Estado, que necessita deles para atingir seus objetivos.

Gelásio, como cidadão romano, respeita a autoridade constituída por Deus para governar o Império e assim considera a pessoa de Anastácio. Entretanto, não há reciprocidade nos gestos. Ele, na condição de papa, se vê como o responsável pela ortodoxia, pela unidade eclesial, chamado que foi pelo Cristo para exercer o múnus apostólico.

Por isso, agradando ou não, acha-se na obrigação moral de corrigir os que erram, inclusive o próprio Anastácio, que se diz cristão. Lembramos aqui que, dentro da concepção de hegemonia, uma classe pode ser dirigente antes de se tornar dominante, ou seja, já exerce influência mesmo antes de atingir o poder efetivo.

O santo padre considera uma falha de sua parte não advertir o imperador a respeito dos males causados pelo monofisismo e seus fautores, tendo em vista que ele se mostrou desejoso de reavivar os contatos com o papado. Por tal razão, mesmo que pareça desrespeitoso usar de franqueza para com o imperador, supremo governante universal, ele, Gelásio, não se furtará em dizer a verdade, particularmente no que se refere às coisas de Deus, que naturalmente ocupam um lugar proeminente em relação aos demais.

Os postulados gelasianos referentes de modo específico às relações entre Igreja e Estado estão enunciados no conceito de *auctoritas* e *potestas*. Em nossa língua e na terminologia jurídica atual, esses termos são sinônimos. Entretanto, em latim e conforme o Direito Romano, cada um deles tinha um significado particular.

Auctoritas designava a própria fonte de poder, una e indivisível, enquanto *potestas* significava uma fração de autoridade proveniente dela e exercida por alguém. O supremo mandatário romano era detentor da *auctoritas*, enquanto, por exemplo, os governantes das províncias, os *duces*, os *praetores* e até mesmo os reis bárbaros exerciam somente a *potestas*.

Numa sociedade nova, alicerçada na cultura romana e no cristianismo, ocorreram algumas alterações importantes. O sumo pontífice recebeu diretamente de Cristo, na pessoa de São Pedro, argumentos para justificar sua posição de classe dirigente, a autoridade para dirigir a Igreja, depositária da Revelação salvífica. O imperador, indubitavelmente, exerce um poder cuja origem é divina, mas que lhe foi concedido mediatamente pelo desígnio da Providência, de modo que, em razão da origem (imediata e mediata), o poder imperial é inferior espiritualmente em dignidade à hegemonia pontifícia.

O mesmo acontece quanto à finalidade. Os sacerdotes, em especial o santo padre, são responsáveis pela salvação de todas as almas, mesmo as dos potentados do universo, e, por esse motivo, têm a obrigação moral de orientá-los e adverti-los a respeito do que é certo segundo os ensinamentos do cristianismo, e

ainda de combater e denunciar o que é ilícito e injusto de acordo com os princípios religiosos.

Por outro lado, a competência dos governantes seculares é imanente e histórica, pois se restringe aos aspectos materiais da vida terrena, quer dizer, à consecução do bem comum, manifesto no progresso e desenvolvimento socioeconômico da população, na ordem pública, no cumprimento e observância da lei e da justiça, na paz externa etc. Por conseguinte, nesses aspectos o clero deve acatar as determinações do Estado.

Mas o propósito de Gelásio, após estabelecer os princípios básicos de sua argumentação ideológica, não foi definir, em razão deles, a supremacia da Igreja sobre o Estado ou dos sacerdotes sobre os governantes seculares. O sumo pontífice pretendia mostrar que ocorria uma inversão de valores, suscitada por motivos econômicos e políticos, visto que o monofisismo grassava em províncias (Egito, Síria, Fenícia) economicamente vitais para a sobrevivência do Império, enfim, para a própria segurança do Estado. E tais motivos, embora politicamente justificáveis, tornavam-se moralmente ilícitos na medida em que envolviam um problema religioso, a preservação da ortodoxia.

Como o Império aderiu ao cristianismo e seu governante supremo se diz cristão, tem a obrigação moral de restabelecer a ordem natural das coisas e, no âmbito religioso, observar a ortodoxia, impedir a difusão das heresias, ouvir e acatar as decisões do clero legítimo, principalmente do sumo pontífice que dirige e lidera a Igreja universal. Anastácio, ao desejar a unidade e a paz imperial, não deve ser o primeiro a contribuir para a perpetração de cismas e das heresias e para a indisciplina eclesiástica. Agindo assim, revela uma atitude contraditória com sua função e, o que é mais grave, contrária ao próprio autor da religião cristã e da harmonia e ordem universal.

Após todas essas discussões, retomamos novamente a ideia, exposta no início do capítulo, de que o papado foi uma obra da Europa medieval. Quando afiançamos tal assertiva, pretendemos dizer nas entrelinhas que foi no decurso da Idade Média que a Igreja romana, originalmente uma pequena comunidade obscura e perseguida da capital do Império Romano, transformou-se em instituição mundial, dotada, como afirmou o I Concílio do Vaticano (1870), do supremo poder de dirigir a Igreja universal. Contudo, como vimos, até o século V, apesar de toda teoria

ideológica dogmática desenvolvida, tal título representava somente a expressão da solicitude paterna do bispo pelo seu rebanho, ou seja, foi apenas a partir do século VI, e somente no Ocidente, que o título de “papa” – no sentido de chefe máximo da Igreja – começou a ser reservado ao bispo de Roma. Vimos também que a posição hegemônica do papado, efetuado ao longo da Idade Média, foi desenvolvida a partir de uma luta perene entre os interesses de diversos grupos sociais, no qual assistimos avanços e recuos. Assim, no capítulo seguinte, veremos como Gregório I posiciona-se nesse debate.

CAPÍTULO 2:

ESTADO AMPLIADO, IDENTIDADE E O PAPEL INTELECTUAL EM GREGÓRIO I

O contexto de Gregório I é marcado por profundas transformações que afetaram a posição hegemônica do papa. Os lombardos, mais preocupados com os recursos do exarcado de Ravena, colocaram Roma em segundo plano. Com o colapso imperial no tempo de Maurício (582-602), o ducado de Roma passou a atuar autonomamente. Nessa urbe, como noutras localidades, o epíscopo era agora o primeiro dignitário civil, e os seus assistentes, indicados originalmente para gerir os interesses da Igreja, quase por necessidade assumiram outros papéis, como distribuição de água, assistência aos pobres e necessitados etc., funções que até então eram atribuídas às autoridades civis. Portanto, o papado passou a ser “classe dominante” e “classe dirigente”, ao menos nas imediações da “cidade eterna”. Não devemos esquecer que a Igreja de Roma, segundo G. Barraclough (1979, p. 32), possuía vastos recursos. Pelágio I deu início à reorganização dos seus estados, arrasados durante os conflitos de Justiniano contra os godos. Gregório I concluiu tal tarefa, bem como alargou as receitas do chamado “patrimônio de São Pedro”.

Portanto, como fruto da sua ação em Roma, Gregório acabou efetivamente no controle completo da cidade e de sua circunvizinhança. Isto é, Roma assumia cada vez mais a configuração de um “Estado” governado pelo pontífice (PIAZZONI, 2008, p. 160), superando tanto a incapacidade de gestão imperial, naquele momento nas mãos dos representantes imperiais, quanto, por extensão, a falta de real interesse que a corte bizantina mostrava pela antiga capital. Cabe destacar que esse processo, isto é, o aumento das atribuições dos bispos, atuantes não só na esfera religiosa, mas também no campo civil, administrativo e jurídico, foi um fenômeno amplo que abrangeu boa parte da Europa ocidental no período de Gregório (DUMEZIL, 2005, p. 75).

Ao alicerçar o campo das disputas pela hegemonia, Gramsci deu novo sentido à noção de Estado, ampliando-o, pois, vinculou a ideia de Estado (aparelhamento político), à base estrutural (ordem econômica) (BUCI-GLUCKSMANN, 1990). No

entanto, a proposta aqui apresentada diz respeito às interpretações que buscam dar sentido às transformações históricas vivenciadas pelo Estado no início da Idade Média – período tradicionalmente delimitado entre os séculos V e VIII, porém aqui limitadas ao pontificado de Gregório I (590-604). Tendo em vista a análise do objeto a que nos propomos, consideramos que o conceito gramsciano de “Estado Ampliado”, se submetido aos ajustes necessários, constitui um vigoroso instrumento para a abordagem do fenômeno estatal em uma formação social pré-capitalista. Afinal, vale lembrar que Gramsci não idealizou seus conceitos pensando o período medieval, o que, em nenhum sentido, desqualifica o conjunto de seus apontamentos quando aplicados à Idade Média.

Acreditamos ser pertinente, portanto, em um primeiro momento, apresentar rapidamente o conceito em sua matriz original, isto é, como elaborado por Gramsci, para, em seguida, propormos um conceito mais adequado, porém ainda “bebendo desta fonte”, à temporalidade em questão, a Primeira Idade Média. Assim, o Estado ampliado é concebido, pelo sardo marxista, sob a perspectiva dialética de articulação da sociedade política, apreendida de acordo com a tradição como Estado no seu sentido literal, e a sociedade civil (BUCI-GLUCKSMANN, 1990; LIGUORI, 2007). Nas palavras do próprio Gramsci (2007, Q 6, § 88, p. 763- 764): “[...] Estado = sociedade política + sociedade civil, isto é hegemonia revestida de coerção”¹.

A concepção de Estado envolve em si dois elementos importantes: a afinidade entre política e economia e a relação entre sociedade política e sociedade civil, elementos da superestrutura, que abarcam a aquisição da hegemonia de uma classe sobre as demais. Dito de outra forma, podemos afirmar que os subsídios definidores do alcance e das nuances das aplicações organizativas e conectivas das distintas camadas de intelectuais com os grupos sociais fundamentais podem ser determinados “da base estrutural para o alto” – isto é, da estrutura para a superestrutura. Nesse sentido, para Gramsci, a superestrutura é composta pela:

“sociedade civil” (isto é, o conjunto de organismos designados vulgarmente como “privados”) e o da “sociedade política ou Estado”, planos que correspondem, respectivamente, à função de “hegemonia” que o grupo dominante exerce em toda sociedade e àquela de “domínio direto” ou de comando, que se expressa no

¹ Q 6, § 88, p. 763- 764: “[...] Stato = società politica + società civil, cioè egemonia corazzata di coercizione”.

Estado e no governo “jurídico”. Estas funções são precisamente organizativas e conectivas (2007, Q 12, § 1 p. 1518-19)².

A sociedade civil é, de acordo com os apontamentos gramscianos, o *locus* onde se materializam os conflitos sociais e, nesse sentido, é a arena na qual se realiza a competição pela hegemonia por meio da luta de classes corporificada nos embates ideológicos entre os grupos e camadas sociais que integram a sociedade civil. Em síntese, a esfera da luta hegemônica é a sociedade civil, pois nela encontra-se a possibilidade de conquista do consenso e da dinâmica do desenvolvimento cultural (GOMES, 2014, p. 99).

Por seu turno, a sociedade política apresenta, segundo Hugues Portelli (1977, p. 30-31), predicados bem delineados: reúne o conjunto de mecanismos da superestrutura, que tem relação com o papel de coerção, notadamente as forças militares e as normas de conduta jurídicas. Nessa acepção, ela é uma extensão da sociedade civil, pois, considerando os distintos níveis da concepção de um sistema hegemônico, Gramsci apontou que o momento político-militar é o prolongamento e consolidação do comando econômico e ideológico que um grupo detém sobre a formação social.

Realizada esta rápida exposição, que de forma alguma procurou minimizar ou encerrar a discussão conceitual sobre a concepção de Estado Ampliado, passaremos a considerar as particularidades do seu emprego em relação aos primeiros séculos da medievalidade.

Enquanto o Estado capitalista é justificado por meio de sua apresentação como forma mais avançada de estrutura política, a partir da separação ideológica entre a sociedade política e a sociedade civil, o Estado alto-medieval não se fundamentava em iguais argumentos nem mesmo quando abordados os seus discursos legitimadores, oriundos dos grupos socialmente dominantes. A constituição da sociedade civil foi, ela própria, resultado de um processo histórico em muito posterior ao nosso período de análise, o que não implica em que não possamos considerar a existência de uma expressão “pré-divuliana” sua que, em nosso contexto, vemos manifesta na Igreja.

² Q 12, § 1 p. 1518-19: “«società civile», cioè dell’insieme di organismi volgarmente detti «privati» e quello della «società politica o Stato» e che corrispondono alla funzione di «egemonia» che il gruppo dominante esercita in tutta la società e a quello di «dominio diretto» o di comando che si esprime nello Stato e nel governo «giuridico». Queste funzioni sono precisamente organizzative e connettive”.

Concebemos o Estado Ampliado como um conjunto complexo de relações sociais de domínio jurídico, político e cultural, que garante a hegemonia social do grupo dominante sobre os grupos dominados de uma sociedade, produzindo e reproduzindo um sistema social no qual os primeiros indelevelmente afirmam e efetivam a sua supremacia social. Assim, percebemos a estrutura estatal (alto) medieval como instrumento das várias manifestações da classe aristocrática na manutenção e expansão das relações de produção que lhes eram favoráveis. Como exemplo, demonstraremos, ao longo desta tese, o papel que a aristocracia clerical, em especial o papado, e mais precisamente o pontificado de Gregório I, cumpria na reprodução daquela dinâmica, configurando-se em um de seus mais eficazes recursos legitimadores na Idade Média. Nesse sentido, o Estado Ampliado que se constitui na Primeira Idade Média reuniu a sociedade política e a Igreja não em perfeita e pacífica harmonia, mas em relações pautadas por disputas e tensões estruturais que reproduziam, contraditoriamente, o domínio político e social do conjunto da aristocracia. O Estado Ampliado constituiria, mais do que uma instituição centralizadora das formas de coerção física (sociedade política), a sua articulação com os instrumentos dirigentes da vida social, especialmente a Igreja, como instituição e produtora de visões de mundo.

Em condições de supremacia, o papado procurará associar o Estado com as organizações dirigentes da ação, da formação e da propagação das normas sociais, compatibilizando essa realidade com a formulação teórica do Estado Ampliado. Naquele contexto, essas entidades comportar-se-iam como aparelhos ideológicos do Estado, segundo a célebre formulação de Louis Althusser (1983). Contudo, a vinculação desses mecanismos ideológicos com o Estado não comporta compreendê-los de maneira mecânica ou determinista, tendo em vista as tensões que caracterizam a sua articulação (GRUPPI, 1978, p. XIII).

E vale lembrar, como o fez Gramsci, que não devemos entender o Estado como um simples instrumento da garantia da reprodução da dominação e da exploração de classe em uma sociedade. As diversas frações da classe dominante que o integram disputam constantemente o seu controle, e o Estado não “pertence” à classe dominante como uma propriedade privada. O Estado é uma representação universal de toda uma sociedade, pois reproduz política e institucionalmente os interesses da classe dominante na mesma medida que reproduz os conflitos de

classe. Portanto, também carrega em seu seio os interesses dos grupos dominados, mesmo que de forma relativamente menor e submetida à lógica dos grupos dominantes (MENDONÇA, 2013).

Assim, redundaria reducionista conceber que, na Primeira Idade Média ocidental, o Estado (materializado nas várias entidades constituídas nas antigas províncias imperiais) estivesse circunscrito, em sua constituição, pela sociedade política germânica. Por um lado, percebe-se que a “estabilidade política” e a perenidade de existência foi mais efetiva nos casos daquelas entidades nas quais a adoção do cristianismo niceno, pela abjuração do paganismo ou do arianismo pelas aristocracias germanas, fomentou a articulação de um grupo dominante ampliado pela participação e apoio dos altos dignitários das Igrejas “locais”. Por outro lado, o papado, além de buscar a preservação da sua ascendência no quadro específico da Igreja, visou, quase que por extensão, dada a sua requisitada “universal” supremacia, afiançar a sua condição de liderança superior dos novos grupos dirigentes que haviam se tornado senhores dos destinos do Ocidente. Mas não se tratava, da parte de Gregório I, de promover sua preeminência política em total detrimento da existência de grupos privilegiados outros, subvertendo a ordem social por uma espécie de primazia do “*rector cristão*” pelo esvaziamento dos poderes aristocráticos de seu papel também dominante naquela sociedade.

O papado procurou, no âmago daquele Estado Ampliado, garantir, na articulação com os poderes temporais, para si e para a Igreja, a direção política do próprio grupo hegemônico e, por extensão, da sociedade da Primeira Idade Média, através da compatibilização do exercício conjunto das atribuições políticas nos vários reinos germânicos e “Igrejas nacionais”.

Isso posto, vimos que, durante as crises de 591 e 593, Gregório utilizou da base material da Igreja para se desembaraçar dos lombardos. E, em breve, será o papa que pagara às tropas do ducado de Ravena, as quais, recebendo salários do seu tesouro, começaram a considerá-lo como seu chefe, portanto, já assumindo posição hegemônica. Numa correspondência (*Ep.* V. 39) dirigida à imperatriz Constantina, Gregório se intitulava o “tesoureiro” de Roma, de forma similar ao

tesoureiro do imperador em Ravena³. Quando os lombardos apareceram junto das muralhas de Roma, foi Gregório que negociou a paz, apesar das contrárias orientações da administração de Constantinopla.

Em nossa visão, essa atividade diplomática fortaleceu a posição do papa, ao mesmo tempo que a sua autoridade moral conquistava o respeito da população romana. Na questão com os lombardos, tratou não como representante do imperador, mas como terceira parte independente. Isso não caracterizava, da parte de Gregório, deslealdade ao Império, mas sim o fato de que o governo imperial não conseguia mais dirigir as províncias italianas, que começavam a seguir o seu próprio caminho.

A hegemonia inclina-se a efetivar uma integração de forças sociais e políticas díspares e procura preservá-las unidas por meio da visão do mundo que ela formulou e propagou. Nesse sentido, conforme destacamos no capítulo anterior, o prélio pela hegemonia deve abarcar todos os níveis de uma dada formação social: a base econômica, a superestrutura política e a superestrutura ideológica (GRUPPI, 1978).

As negociações com o rei dos lombardos, Agilulfo, colocaram Gregório em relação direta com os reinos germânicos. Isso lhe abriu novos horizontes dentro dessa incipiente realidade histórica, afinal, ainda é usual, devido à missão que enviou à “Inglaterra” em 596, vê-lo como o primeiro papa que deliberadamente escolheu novos campos de atividade estranhos à supremacia do Império Romano. Ali, o trabalho missionário de seus representantes foi contrariado por uma reação pagã após a morte de Etelberto de Kent (616). Será preciso esperar mais de meio século para o catolicismo recuperar o terreno perdido. Seria com Teodoro de Tarso (669-690), arcebispo de Cantuária, e não com Agostinho, líder da missão gregoriana, que a Igreja da Britania atingiria sua unidade, organização e influência que exerceu, no século seguinte, sobre os destinos da cristandade ocidental.

Gregório I considerava como sua obrigação converter os anglo-saxões, pagãos, ao cristianismo. Da mesma forma, como homem essencialmente religioso, também era seu dever converter os lombardos, arianos, ao catolicismo. Afinal ele

³ *Ep.V.39*: “Sed breuiter indico quia, sicut in Rauennae partibus dominorum pietas apud primiercitur Italiae saccellarium habet, qui, causis superuenientibus, cotidianas expensas faciat, ita et in hac urbe in causis talibus eorum saccellarius ego sum”.

não podia desconsiderar um povo que vivia próximo “à sua porta”. Buscou também reaproximar-se da Igreja Ibérica, cujos líderes visigodos pouco tempo antes haviam recusado o arianismo, como também procurou motivar os dirigentes francos a reformar a Igreja gaulesa.

O pontificado de Gregório I assinala o início de uma nova fase histórica, motivo pelo qual ele é, muitas vezes, apontado – em nossa opinião, não de modo muito convincente – como o primeiro papa da Idade Média. O que não significa negar nem o seu enquadramento como um dos quatro principais padres da Igreja Latina⁴, nem que, devido às instabilidades estruturais e superestruturais dos séculos VI e VII, desse período em diante tornava-se cada vez mais problemático conservar a ideia de uma Igreja cristã, cujo líder residia no Ocidente, atrelada a um Império cristão, cuja capital estava estabelecida no Oriente.

O que se percebe, quando consideramos o comportamento papal na Primeira Idade Média, é que a Igreja permaneceu aliada ao Império, enquanto esse mantinha uma relativa hegemonia no Mediterrâneo ocidental. Porém, a situação muda radicalmente, pois tal instituição religiosa se vê obrigada a negociar diretamente com as classes dirigentes germânicas do Ocidente, a partir do momento em que a supremacia imperial reduziu-se drasticamente no norte da África, na Península Ibérica e Itálica.

É pouco provável que Gregório I tivesse consciência de que tais transformações conjunturais operadas em seu tempo seriam apenas a fagulha do que estaria por vir, até porque as consequências só se manifestaram na segunda metade do século VII, época em que se assiste tanto a marinha muçulmana controlando o Mediterrâneo como a investida dos Eslavos, que cortaram o caminho por terra de Constantinopla para o Ocidente. Em decorrência desses acontecimentos, assiste-se à redução do tráfego de pessoas e, por extensão, das relações administrativas e comerciais entre o Oriente e Ocidente.

A essas modificações acrescentam-se outras de caráter mais geral, mas que também colaboraram para reforçar e consolidar a separação do Oriente com o Ocidente. Entre elas, podemos citar as reformas empreendidas pelo imperador Heráclio, que ascendeu ao poder em 610, seis anos após a morte de Gregório I.

⁴ Gregório já desfrutava de tal apontamento desde o século VIII. As primeiras manifestações dele, como o quarto membro desse grupo, encontram-se tanto Beda como em uma *ordo romanus* (JUDIC, 2001, p. 72).

Elas acabaram acentuando ainda mais o caráter grego ou helenístico do Império. Assim, a diferença de língua é cada vez mais manifesta. Gregório I, por exemplo, não dominava o grego, ao contrário, mostrava até certo desprezo por tal idioma (BARRACLOUGH, 1979, p. 34). À diferença de língua correspondia, de forma similar, a distinção de doutrinas e de conceitos de ambos os lados.

Para se ter uma ideia do distanciamento político entre o imperador e o pontífice, basta perceber a reduzida frequência com que se encontravam. Constante II, por exemplo, foi o último imperador que visitou Roma (663), e isso após um intervalo de aproximadamente dois séculos. Já o último dos papas a frequentar a capital do Império Oriental foi Constantino I (710).

Seria ingênuo da nossa parte afirmar que as aparentes transformações ocorridas na altura da morte de Gregório I conduziram de forma gradual e inexorável o papado a emancipar-se do Império. Não foi o que ocorreu. Será necessário ainda esperar outra série de crises hegemônicas até o período do passo decisivo. Podemos apontar aqui, sem nos alongar para não fugirmos das questões de que pretendemos tratar neste capítulo, dois acontecimentos que precipitaram a crise final. O primeiro deles foi o comportamento de Leão III, iniciador da dinastia isauriana, que provocou uma nova controvérsia teológica ao proibir o culto das imagens. O outro foi o recomeço da investida lombarda, meio século após a primeira.

Em síntese, a utilização, nesta pesquisa, da proposição do Estado ampliado, fundamentado tanto na teoria de lutas pela hegemonia quanto na explicação histórica da formação e consolidação do papado, procura perceber as formações sociais nas suas relações de liberdade e constrangimento, de opções e imposições, de criação e reprodução, recusando, desse modo, as explicações idealistas que atribuíam poder irrestrito às ideias e às deliberações exclusivamente políticas.

2.1 GREGÓRIO MAGNO: UMA BREVE BIOGRAFIA

Gramsci, segundo Vieira e Oliveira (2010, p. 529), alude à questão da formação das identidades recuperando um debate caro à ontologia e à antropologia filosófica. O sardo marxista dá início a essa discussão pela clássica pergunta: o que

é o homem? Para ele, o homem só pode ser captado a partir das conjunturas objetivas do seu contexto histórico, ou seja, constatando-se as necessidades e os desafios de seu período. Dito de outro modo, compreender o indivíduo implica visualizar com clareza o ambiente em que operam as ações humanas em determinada fase histórica. Assim, não é aceitável, na concepção teórica gramsciana, interpretar o homem em si, como ente metafísico desvinculado de sua historicidade e sociabilidade.

A questão para Gramsci, pois, consistia em definir quem é o homem “hoje, nas condições de hoje, da vida de hoje, e não de uma vida qualquer e de um homem qualquer” (GRAMSCI, 2007, Q. 10 §54, p. 1.344)⁵. Restringido a extensão da pergunta, a resposta pode ser descoberta em cada homem e em cada momento histórico particular, haja vista que “o homem é um processo, precisamente o processo dos seus atos” (GRAMSCI, 2007, Q. 10 §54, p. 1.344)⁶. Portanto, Gramsci rejeita as terminologias “essência” e “natureza humana” para expor a sua concepção sobre o homem:

[...] como uma série de relações ativas (um processo), no qual a individualidade tem a máxima importância, mas não é todavia o único elemento a ser considerado. A humanidade que se reflete em cada individualidade é composta de diversos elementos: 1) o indivíduo; 2) os outros homens; 3) a natureza (2007, Q. 10 §54, p. 1.345)⁷.

O desenvolvimento da personalidade não é uma questão estritamente individual, pois a formação da individualidade está atrelada à totalidade dos vínculos sociais. Por esse motivo, não se pode falar de um caráter ou de uma essência humana, mas sim de uma ambiência social. Contudo, ela não deve ser apreendida de maneira monolítica. Isso leva Gramsci a mencionar as múltiplas “células” sociais nas quais os homens edificam a sua experiência, tais como a família, a vizinhança, formação escolar, classe social, entre outras instâncias formativas. “É através destas

⁵ GRAMSCI, 2007, Q. 10 §54, p. 1.344: “«oggi», nelle condizioni date oggi, della vita «odierna» e non di una qualsiasi vita e di un qualsiasi uomo”.

⁶ GRAMSCI, 2007, Q. 10 §54, p. 1.344: “l’uomo è un processo e precisamente è il processo dei suoi atti”.

⁷ GRAMSCI, 2007, Q. 10 §54, p. 1.345: “come una serie di rapporti attivi (un processo) in cui se l’individualità ha la massima importanza, non è però il solo elemento da considerare. L’umanità che si riflette in ogni individualità è composta di diversi elementi: 1) l’individuo; 2) gli altri uomini; 3) la natura”.

‘sociedades’ que os indivíduos fazem parte do gênero humano” (GRAMSCI, 2007, Q. 10 §54, p. 1.346)⁸.

Gregório I nasceu em Roma, aproximadamente por volta de 540, em uma rica família senatorial cujos pais se chamavam Gordianus e Sylvia. Seu pai servia como oficial na Igreja de Roma (MARKUS, 1997a; RICHARDS, 1980). O próprio Gregório (*Dialogi 17; Homiliae in Evangelia XXXVIII.15*) revela-nos que Felix III, papa entre 526 a 530, era seu bisavô. Era também parente de Agapitus I, papa entre 535 e 536 (*Liber Pontificalis LIX*). Outro parente bem próximo, um irmão, também pode ser identificado, Palatinus⁹, “um patrício glorioso”. Outro irmão também é referido nos textos de Gregório, porém sem ser nomeado (veja-se especialmente a *Ep. IX.201*). Gregório também cita três tias paternas, Aemilia, Gordiana e Tarsilla, e uma tia materna, Pateria (*Dialogi IV.17; Homiliae in Evangelia XXXVIII.15 e Ep. I.37*).

A família era proprietária de uma espaçosa residência em uma parte exclusiva de Roma, o monte Célio, uma das sete colinas desta cidade, situada na parte oposta ao antigo palácio imperial. Ela também possuía outras propriedades ao redor de Roma, além de grandes áreas na Sicília. Um indício da riqueza da família e do próprio Gregório pode ser percebido quando, após a morte de seu pai, ele abandona sua bem-sucedida carreira política para tornar-se um monge, doando, dessa maneira, suas possessões à Igreja. Assim, a mansão familiar tornou-se a sede do monastério de Santo André.

Gregório I conhecia a *Rula Sancti Patris Benedicti*, mas seu mosteiro não era uma propriedade rica como tinham sido os cenóbios beneditinos. A austeridade pregada e exercida por Gregório causou-lhe problemas de saúde, suas energias foram continuamente consumidas por doenças. Ali alimentava-se de conhecimento do passado, à maneira dos eruditos romanos de antigamente, dedicando-se em particular a sessões de leitura das obras de Santo Agostinho (BROWN, 1999, p. 154). Ele ainda estabeleceu outros seis mosteiros a partir dos domínios familiares na ilha da Sicília.

O interesse especial do papa pelo desenvolvimento religioso, legal, social e econômico da Sicília é revelado nos primeiros livros das suas epístolas. Aproximadamente oitenta delas possuem relação com a região. É muito provável

⁸ GRAMSCI, 2007, Q. 10 §54, p. 1.346: “È attraverso queste «società» il singolo fa parte del genere umano

⁹ Palatinus residia em Roma, ajudando seu irmão papa”. Veja: *Ep. IX.44 e XI.4*.

que ele visitou essa ilha mais de uma vez, primeiro como herdeiro do espólio da família e, depois, como monge que converteu todos aqueles acres e fazendas em seis mosteiros autossuficientes. Seu detalhado conhecimento da história, topografia, habitantes, impostos e propriedades da Sicília, pouco antes de se tornar papa, sugere que ele permaneceu um considerável tempo ali. Gregório nomeou quatorze propriedades sicilianas, comparadas apenas com as mesmas quatorze na Itália e Sardenha.

Contudo, há uma preponderância de imagens náuticas em suas epístolas, especialmente de tempestades, o que indica que ele pode ter feito mais de uma viagem perigosa. Outro tema, de matriz estrutural, de destaque são as representações ligadas à vida agrária, especialmente aos rebanhos, bem como aos lobos e às lanças usadas pelos pastores para repeli-los. Novamente, isso sugere seu envolvimento pessoal nas propriedades da sua família na Sicília.

Assim, ao analisar historicamente, sob a perspectiva da teoria de Gramsci, a atividade dos indivíduos – avaliando as suas experiências comuns e, por conseguinte, o desenvolvimento da formação das suas identidades – impele à apreensão dos espaços e das ações de formação que, direta ou indiretamente, operam sobre as formas de agir e de pensar (VIEIRA; OLIVEIRA, 2010, p. 528-529).

Portanto, como um garoto romano, Gregório completou um curso de literatura clássica, retórica e direito, sem dúvida baseado nas *Sete Artes Liberais*. Como destacaremos à frente, em um item específico, sobre a formação intelectual do bispo romano, daremos aqui apenas uma pincelada sobre essa temática. Durante os anos formativos, Gregório, provavelmente, tomou contato com os textos latinos básicos: Virgílio, Horácio, Ovídio, Juvenal, Pérsio, Cláudio etc.; na poesia: Cícero, Sêneca etc.; entre os textos gregos: Homero e Platão, ao menos; na retórica: Cassiodoro. Ao assumir o papado, o tempo destinado ao estudo dos clássicos diminuiu, mas certamente ele não os teria esquecido, tanto que admitiu estudar retórica cinco anos após ter se tornado papa (*Ep.* VII.9). A teologia torna-se muito importante, mas há expressões da filosofia estoica em seus trabalhos.

Segundo John R. C. Martyn (2004, livro I, p. 2), Marcia L. Colish, em *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages* (1985), aponta três elementos da filosofia estoica presentes em Gregório: sua moral e atitude para com a teologia

cósmica; sua classificação de audiência em termos do esquema panaetiano; e a adoção da doutrina da inter-relação das virtudes.

A experiência de Gregório com a literatura e cultura da Roma Antiga, percebidas em inúmeras de suas epístolas, era reconhecida por seus contemporâneos medievais. Segundo Paulo, o Diácono, o jovem Gregório era “inigualável” na gramática (Paulo, o Diácono, *Vita Gregorii*), uma visão endossada por Gregório de Tours (*Historia Francorum* X.1). Isso também é aparente em sua linguagem e seu estilo, como veremos mais adiante.

Contudo, vale lembrar que os primeiros pesquisadores do tema, tais como Homes Dudden (1905), afirmavam que os trabalhos de Gregório exibiam pouco ou praticamente nenhum traço de qualquer estudo dos clássicos. Tal informação atualmente é contestada. Sabemos que a educação romana ministrada nos tempos de Gregório se baseava no estudo dos clássicos, como também há outros testemunhos nas obras desse pontífice, especialmente em suas epístolas, que provam o quanto estava errado Dudden (MARTYN, 2004, p. 3).

Há muitas citações diretas dos escritores latinos. Segundo Martyn (2004, p. 3), os épicos de Homero e Virgílio são à base de algumas de suas representações, especialmente as ligadas à tempestade e ao mar, lembrando-se de que tais imagens ganham mais força quando as atribuímos, além da influência literária, às inúmeras viagens empreendidas pelo próprio Gregório. A poderosa frase da Eneida (III.57): “*auri sancta fames*”¹⁰ aparece na *Ep.* XI.40, como também há associações dos textos de Gregório com Sêneca, Cícero, Lucrecio e Ovídio, entre outros.

Já no que tange aos aspectos de sua carreira na sociedade política, nada nos é conhecido sobre seus primeiros anos, quando serviu, respectivamente, a Justino II e Tibério II. Mas, provavelmente, realizou vários ofícios no restaurado regime imperial, após o sucesso de Justiniano na guerra contra os godos. Contudo, a carência de informações muda quando, por volta de 573, Gregório aparece no posto de *praetor urbanus* (pretor urbano) e, no ano seguinte, no qual é promovido ao cargo de *praefectus urbis Romanae* (prefeito da cidade de Roma). Essa experiência, estendida até 576, tornou-o um perito em assuntos relacionados aos campos militar, diplomático, jurídico e administrativo.

¹⁰ Eneida (III.57): “execrável fome para o ouro”.

Com o falecimento de seu pai, Gregório resolveu abandonar a carreira secular para tornar-se um monge no recém-estabelecido monastério de Santo André, fundado na antiga residência de sua família. Inicialmente, tal casa fora dirigida por Valentio. Mas esse foi logo sucedido por Maximiano, considerado o “pai” daquele lugar. Esse último monge, durante o pontificado de Gregório, seria nomeado, em 591, bispo da cidade de Siracusa, tornando-se vigário da Sé Apostólica na Sicília (*Ep.* II.5).

Três anos, então, separaram a nomeação de Gregório como pretor da sua decisão de tornar-se monge (573-576), conforme a *Ep.* IV.2. Aliás, esse é um dos poucos lugares no qual Gregório refere-se a eventos anteriores a seu pontificado. Após dois anos de vida monástica, portanto em 578, Gregório foi ordenado diácono pelo arcebispo de Milão, Lourenço (573-592). Um ano depois dessa última nomeação, foi enviado por Pelágio II (579-590), como *apocrisarius* (representante papal) à corte do imperador Tibério II, em Constantinopla (SPANNEUT, 1990, p. 333). Certamente, a escolha pontifical levou em consideração a experiência adquirida por Gregório no campo político e diplomático, quando desempenhava funções administrativas em Roma.

Como temos visto, a formação da identidade de Gregório I deve ser encarada pelo prisma gramsciano como o resultado de um movimento que abarca um conjunto amplo e complexo de relações que cada indivíduo constitui com a sociedade e com a natureza. Porém, os homens se relacionam em espaços sociais, instituições, da mesma maneira que as relações com a natureza não acontecem pelo fato de o homem ser parte constitutiva da natureza, mas por intermédio da mediação do trabalho, técnica historicamente desenvolvida para dominar a natureza (GRAMSCI, 2007, Q. 10 §54). Esse é o centro do debate sobre a formação da identidade em Gramsci: o embate produzido na *societas hominum* para controlar e desfrutar a *societas rerum* (VIEIRA; OLIVEIRA, 2010).

Em Constantinopla, Gregório não encontrou vida fácil, haja vista que sua tarefa junto à sociedade política era árdua, pois tentava obter dinheiro e tropas para seu papa em Roma. Portanto, estava sob incessante pressão, afinal tais recursos seriam utilizados contra os lombardos, que àquela altura ocupavam a Península Itálica. Vale lembrar que nessa empreitada rumo ao Oriente Gregório não esteve sozinho, mas acompanhado de muitos de seus companheiros de monastério.

Gregório encontrava forças para suportar sua rotina, segundo suas próprias palavras, por meio dos debates diários de temáticas bíblicas e da leitura das primeiras sessões de Jó para alguns monges. A partir daí, Gregório começou a ditar seu texto, com emendas acadêmicas, mas com um estilo próximo da fala, completando seu primeiro rascunho, com trinta e cinco volumes, distribuídos em seis livros. A formação dessa obra gregoriana nos faz pensar na caracterização de religião realizada por Gramsci. Pois, para esse pensador, as religiões produzem os dados capitais do senso comum, compondo-se, desse modo, em uma força ideológica sobre amplas camadas sociais, ao manifestar-se “das formas mais simples às mais intelectualizadas” (GRAMSCI, 1999. v. 1 p. 115).

Isso posto, notamos que é premissa fundamental que os grupos dominantes consigam difundir – além da autoridade, postos e funções de direção, numa determinada formação social – sua visão do mundo, de maneira que ela seja parte integrante do senso comum das massas. Por definição, Gramsci entende que as instituições sociais são o *locus* no qual se efetiva o produto da generalização ideológica, em especial aquelas especializadas na vida valorativa. Quando trazemos esse debate à Idade Média, devemos, evidentemente, sobrelevar o peso da Igreja, que, por essa razão, figura, tanto no passado como no tempo presente, de modo privilegiado no campo onde se confrontam as classes sociais.

Assim, a presença destes monges teve uma importância considerável, pois Gregório encontrou neles, além do apoio espiritual, os principais incentivadores para que ele assumisse um trabalho adicional muito desgastante, no caso a exposição em grande escala do *Livro de Jó*, que se configurará como uma de suas principais obras – *Expositio in Iob* ou *Moralia in Iob*.

Vale lembrar que uma das características fundamentais presentes nas sociedades reside em sua inter-relação interna, ou seja, na organização por meio da qual o grupo dominante, ou pretendente à dirigente, propaga sua ideologia. Esse aparelhamento é denominado por Gramsci de “estrutura ideológica” da classe dirigente, inferindo-se por esse conceito “a organização material destinada a manter, defender e desenvolver a “frente teórica” (PORTELLI, 1977, p. 27).

Segundo Peter Brown (1999, p. 155), a *Moralia in Iob* traz o tema da ética como eixo central de seu debate, apontando, portanto, para uma face de Gregório menos teológica. Ao fazer essa opção, Gregório mostrava também estar atento a

uma questão antiga que interessava os estudiosos da ética romana desde os tempos de Sêneca, isto é, o problema da hegemonia, dos cuidados e deveres correspondentes a ela (BROWN, 1999, p. 155).

Gramsci agrupa na estrutura ideológica não apenas as instituições cujo papel é propalar a ideologia, mas, ao mesmo tempo, todos os meios de comunicação social e todos os mecanismos que influenciam a “opinião pública”. Nesse sentido, identificamos como direção ideológica de uma determinada formação social três condições básicas:

- a) a ideologia propriamente dita;
- b) a “estrutura ideológica” – ou seja, as organizações que a elaboram e propagam;
- c) o “material ideológico”, os instrumentos técnicos de difusão da ideologia (PORTELLI, 1977).

Foi em Constantinopla que Gregório encontrou pela primeira vez Leandro, bispo de Sevilha, exilado da corte visogoda. O bispo sevilhano foi forçado a viver longe de sua terra natal pelo rei ariano Leovigildo, ao converter seu filho, o príncipe Hermenegildo, à fé católica (THOMPSON, 1971, p. 81-90; COLLINS, 2005, p. 53-60). Assim, só poderia retornar a Hispânia se Leovigildo morresse ou houvesse uma rebelião bem-sucedida. Esse se tornará um grande amigo do futuro pontífice.

Há uma série de coincidências quando comparamos essas duas figuras. Ambos eram monges e escritores. Os dois se tornaram santos. Tanto um quanto o outro vieram de uma corte ocidental e, por fim, participaram contemporaneamente da corte bizantina. Porém, Gregório provavelmente foi mais bem recebido, uma vez que Maurício, imperador desde 584, tornou-o padrinho do primogênito de seu amigo Teodósio.

Em sua estada em Constantinopla, Gregório I construiu muitos contatos de longa duração, amigos influentes que apareceriam em sua posterior correspondência, tais como as duas irmãs do imperador Maurício, Theoctista (*Ep.* I.5 e VII.23) e Gordia (*Ep.* VII.27); dois doutores da corte, Theodoro (*Ep.* III.64; V.46 e VII.25) e Theotimo (*Ep.* III.65); e um cortesão religioso, Narsete (*Ep.* I,6 e III.63). Gregório também manteve amizade com o cunhado de Maurício e comandante da guarda imperial, Philippico (*Ep.* I.31), e com o general Prisco (*Ep.* III.51). Também manteve amizade com outros dois cortesãos, André (*Ep.* I.29) e João (*Ep.* I.30).

Achamos pertinente mencionar aqui que, apesar de Gregório ter estabelecido laços com a escol bizantina, isso não significa dizer que obteve sucesso na campanha que fez junto à sociedade política para conseguir ajuda militar e financeira para o Papa em Roma.

Gregório parece ter tido uma especial afinidade com as mulheres, especialmente as de classe alta. Além de Constantina, Theoctista e Gordia, ele tornou-se muito amigo da aristocrata Rusticiana (*Ep.* II.24; IV.44; VIII.22; IX.26 e XIII.24). Ela tinha vivido em Roma, inclusive possuía propriedades na Sicília e na Itália. Mas, em 592, estava em Constantinopla, e parecia ser muito influente na corte. Casada com o nobre egípcio Appio (cf. *Ep.* II.24 e IV.44), teve três filhos, Eudossio (*Ep.* II.24 e VIII.22), Gregoria (*Ep.* II.24; VII.22) e Eusébia (*Ep.* II.24; IV.44; VIII.22 e XIII.33), todos mencionados na correspondência papal. Essa última era uma destinatária frequentemente de Gregório, e seu “doce filho”, Strategio, foi também mencionado em algumas epístolas (*Ep.* VIII.22; XIII.24; XI.26 e XIII.33). O futuro papa mostrava um especial interesse nesse jovem, talvez para agradar sua mãe, mas ele pode bem ter sido escolhido como o padrinho do menino.

Gregório I também influenciou várias viúvas ricas a fundarem monastérios e conventos, seja usando a herança do marido (como na *Ep.* IV.8), seja usando a própria fortuna ou por intermédio de generosas doações (como na *Ep.* IV.6). Gregório revelou-se muito persistente tanto no sentido de garantir que todos eles fossem construídos como no sentido de garantir seu bom funcionamento. Encontramos um bom exemplo desse último caso quando vemos Gregório I, via correspondência (*Ep.* IV.9), cobrar do bispo de Cagliari, Genaro, maior zelo com os conventos e com as freiras na Sardenha (*Ep.* IV.9). No total, treze mulheres aparecem na correspondência pontifical como pessoas-chave para as construções ou reformas de conventos e monastérios. Veremos a seguir alguns desses casos.

Normalmente, ele procurava as senhoras mais cooperativas, como a ilustre Themotea (*Ep.* II.11), em Rimini, ou Rustica (*Ep.* III.58 e III.59), viúva de Felix, um homem rico de Nápoles. Apenas como informação adicional, o monastério estabelecido por Rustica demorou seis anos para ser completado (*Ep.* IX.165). Vitula (*Ep.* I.46), por sua vez, doou uma grande quantia para o monastério de São Vitor, na Sardenha, como também o fez Alessandria, na Sicília (*Ep.* IX.171). Brunilda também entra na lista das notáveis mulheres que mantiveram relação com Gregório I. A

rainha franca, como veremos detalhadamente mais à frente, construiu um convento em Autun (*Ep.* XIII.5).

Entre as religiosas, Pompeiana construiu um convento em Cagliari (*Ep.* I.46); Lavinia, um monastério na Córsega (*Ep.* I.50); Capitulana, um monastério em Siracusa (*Ep.* X.1), e Januária, um oratório na Sicília (*Ep.* IX.181). Em dois casos, uma abadessa acabou ajudando na finalização dos conventos, Juliana na Sardenha (*Ep.* I.46) e Flora em Roma (*Ep.* III.17).

No que tange ao papel masculino, sabe-se, de acordo com as epístolas de Gregório, de oito casos de monastérios que foram fundados por homens: João (*Ep.* VI.46) em Pesaro; Venâncio, bispo de Luni, fundou um convento (*Ep.* VIII.5); Romanus, de Nápoles (*Ep.* IX.10 e IX.166); Valeriano construiu um oratório em Fermo (*Ep.* IX.58); Proculus, diácono de Fermo (*Ep.* XIII.16); Liberius, um patrício na Campania (*Ep.* IX.163); o rei franco Childeberto (*Ep.* IX.217); e, finalmente, Juliano de Catanha (*Ep.* XIII.21). Dessa forma, tivemos mais de 20 edificações religiosas mencionadas na correspondência papal, considerando tanto as construções empreendidas pelas mulheres, pelos homens e os sete mosteiros fundados pelo próprio Gregório. Vale lembrar que esse pontífice foi o primeiro monge a ser escolhido como papa. E, como tal, exigia que os demais prelados respeitassem os privilégios e os direitos dos monastérios (*Ep.* V.49; VIII.17).

Lembramos, aqui, que a hegemonia é entendida não apenas como a capacidade de direção, mas igualmente como a disposição de atrair alianças, de conseguir formar uma base social de apoio ao grupo dominante. Nesse sentido, pode-se afirmar que a hegemonia efetiva-se, em primeira instância, na sociedade e não no Estado.

Além de sua astúcia pessoal e de sua capacidade de enredar a maioria dos destinatários de suas cartas, Gregório I fez uso de presentes práticos e sagrados para estabelecer e solidificar amizades. Nesse sentido, o vimos atuando ora através da caridade para com mulheres, crianças e idosos padres em perigo; ora por meio de curas para aqueles que sofrem de frio e doenças; ora pelo valor para amigos imperiais, reais e aristocratas, bem como para abades, bispos e arcebispos. Esses últimos, por exemplo, receberam presentes, como as pequenas cruzes com as raspas das cadeias de São Pedro e São Paulo, os cabelos de João Batista e outras relíquias.

Vale lembrar que o envio de presentes tem um sentido muito mais complexo nessas sociedades. Isto é, nas sociedades pré-capitalistas, tal prática constitui-se como uma atividade social primordial, pois o costume social estabelecido exigia que todo *dom* (dar presentes) fosse correspondido, mais cedo ou mais tarde, por um *contra-dom* (retribuição do dom) (MAGNANI, 2003, p. 169-193). Segundo Paulo Pachá (2012), a troca de presentes, nas sociedades medievais, tem lugar similar à do comércio, pois ambas afixam a distribuição de bens e serviços, porém a primeira difere da segunda por não ter como prioridade o “lucro, material e tangível”, procedido da diferença entre o valor de compra e o da venda, mas do “prestígio social vinculado à generosidade”. O “lucro”, portanto, consiste em colocar outras pessoas em uma dívida moral. Em outras palavras, e em consonância com Pachá, o *dom* não deve ser encarado como um simples envio de presentes, mas sim como uma representação social característica de posições sociais desiguais, as quais convergem para criação e reforço de relações de subordinação pessoal. Ou seja, como forma de dominação.

Tais envios de presentes foram em parte abordados por Grazia Rapisarda (1991, p. 285-300). Em parte, pois a autora não mencionou todos os manuscritos presenteados por Gregório I. O artigo mencionou que o papa enviou duas obras – *Regula Pastoralis* e *Moralia in Job* – para Leandro de Sevilha (*Ep.* I.41e V.53), bem como a *Regula Pastoralis* para o irlandês Columbano (*Ep.* V.17) e, por fim, um livro de instrução (provavelmente sua *Regula*) para Dinamio e Aurélia (*Ep.* VII.33). Prometeu o envio de uma cópia da *Regula* para Venâncio (*Ep.* V.17) e de um *Heptateuco* para ser doado para o novo monastério de *Praetoria*, em Nápoles (*Ep.* II.50). Tais ações sugerem-nos que o pontífice tenha feito também muitas doações para os *scriptoria* dos recém-fundados monastérios.

Porém, é certo que, além das ofertas acima mencionadas, ele também enviou dois códices da *Homiliae*¹¹ para o monge Secondino (*Ep.* IX.148). Gregório também procurou em seus arquivos e biblioteca um exemplar do *Martirólogo* de Eusébio para enviar para o bispo de Alexandria, Eulogio (*Ep.* VIII.28). Por fim, ele também enviou um exemplar da *Bíblia* para a Rainha Brunilda (*Ep.* VIII.4).

¹¹ O Gregório I não especifica se são as Homilias sobre os Evangelhos ou as de Ezequiel (“Transmisi autem duos omeliarum codices, quas dixi in ecclesia [...]”). Sabemos, no entanto, que esse último texto, escrito em 593, foi revisado pelo pontífice em 601. Caso tenha sido tal obra enviada ao monge, lembrando que a epístola é remetida em 599, é provável que ele o tenha ajudado nesse processo.

Ainda em Constantinopla, Gregório estabeleceu importantes ligações com as lideranças religiosas, entre elas o influente sobrinho de Maurício, Domitiano – Bispo de Melitene – e o metropolitano da Armênia (*Ep.* III.62; V.43; IX.4 e IX.32). Ele também estabeleceu amizade com o arcebispo local João, “o Rápido” (*Ep.* I.4; I.24; V.41; V.44 e V.45), e conheceu tanto o patriarca de Antioquia, também chamado Gregório (*Ep.* I.24; V.44), como seu predecessor, Anastásio (*Ep.* I.7; I.24; I.25; V.41; V.42 e V.44). Manteve ainda relações com Cyriaco (VII.4; VII.5; VII.7, VII.28; IX.157; XIII.41 e XIII.44), futuro patriarca de Constantinopla e, finalmente, com o ex-cônsul Leontio (VIII.33; VIII.34; IX.4; IX.32; IX.34; IX.46; IX.55; IX.56; IX.57; IX.63; IX.107; IX.131; IX.183 e XI.4), que lhe causou dificuldades nos anos finais de sua vida.

Mas seu primeiro embate deu-se na corte bizantina, com Eutychius, patriarca de Constantinopla e autor de um tratado sobre a ressurreição. Esse se perguntava: quando os corpos humanos teriam se tornado imaterial? Para Gregório, a ressurreição de Cristo era uma prova dessa possibilidade. Assim, os dois clérigos tornaram-se tão hostis sobre esse assunto que o imperador Tibério teve de interferir. No momento em que o governante tinha concordado em apoiar Gregório e decretou que o livro do patriarca deveria ser queimado, ambos os litigantes estavam bem doentes. Gregório estava debilitado por uma febre, mas logo recuperado. Eutychius, por sua vez, não resistiu a sua enfermidade e foi substituído por João “o Rápido” (MARTYN, 2004, p. 11). Essa controvérsia doutrinal foi a primeira das muitas dificuldades que Gregório encontrará posteriormente, especialmente quando se torna papa e, por conseguinte, o árbitro de muitas delas.

Retorna a Roma, em 585-586, depois de permanecer em Constantinopla por seis anos. Foi substituído por um diácono, chamado Honoratus. De volta à antiga capital do Império Romano Ocidental, Gregório I retomou a vida monástica. Assim, teve, nos anos iniciais, tempo tanto para continuar seu grande trabalho – *Moralia in Job* – como para meditar sobre as Escrituras, enquanto frequentemente fazia seus jejuns. Em outros termos, trocou as multidões e a vida de corte em Constantinopla por sua antiga vida, ligada à tranquilidade e calma dos claustros (MARKUS, 1997a, p. 12). Porém, tal estilo de vida duraria pouco, pois Gregório foi designado ao exercício de funções dirigentes, como conselheiro e secretário do bispo de Roma, Pelágio II.

Nessas funções atreladas à sociedade política, acabou ajudando o papa a combater o cisma dos Três Capítulos¹² na Igreja da Ístria (atualmente parte da Itália, Croácia e Eslovênia). Haja vista que uma delegação istriana foi a Roma e, diante do papa, negou totalmente as considerações do Quinto Concílio Ecumênico. Foi dada a Gregório, então, a tarefa de escrever uma epístola para aqueles bispos, na qual deveria fornecer argumentos para refutar tais interpretações.

Gregório redigiu, em nome de Pelágio II, a *Ep.* III (PAULO DIÁCONO, *Hist. Lang.* III, 20). Nela, sustenta a legitimidade da condenação dos Três Capítulos, emitida pelo concílio constantinopolitano de 553, por iniciativa de Justiniano. Porém, tal assunto era para Gregório muito mais questão de direito do que de ortodoxia. Essa convicção explica a atitude firme assumida por Gregório diante dos bispos da Ístria, partidários dos Três Capítulos, visando colaborar com o desejo do imperador Maurício de não por obstáculos à amizade com Teodolinda e à espera de conversão dos lombardos (BERARDINO, 2002, p. 650-651).

Porém, tais atos foram apenas os primeiros de uma série de ações subsequentes referentes a essa questão. O general Smaragdus, usando da força coercitiva do Estado ampliado, levou o bispo Severus e outros três bispos para Ravena. Esses clérigos, após um ano de prisão, acabam aceitando ter a comunhão com João, arcebispo da supracitada urbe e apoiador da posição papal. Apesar da “mudança” de opinião desses sacerdotes, o povo istriano, apoiado por muitos bispos, recusou-se a aceitar a capitulação de seu bispo Severus, e, subsequentemente, o cisma persistia.

O ano de 589 é marcado por enchentes que varreram o norte da Itália. Tais eventos naturais atingiram Roma no outono, trazendo consequências catastróficas, tanto de efeito imediato como secundários. No primeiro caso, quando o rio Tigre rompeu suas margens, inundou não só a cidade e os celeiros papais, mas também inúmeras igrejas antigas. Logo depois, como frequentemente acontece, uma praga atingiu a cidade, e entre as primeiras vítimas estava o papa Pelágio, que morreu em

¹² “A denominação Três Capítulos” é dada a Teodoro de Mopsueste (c.350-428), a Teodoreto de Cyr (v. 393-v.466) e Ibas de Edessa (MS. 457), bispos cujas críticas do monofisismo foram condenadas pelo Concílio de Constantinopla em 553, sob a instigação do imperador Justiniano. As reações a essa condenação no Ocidente foram bastante negativas: vários bispos na África do Norte, na Itália e na Gália posicionaram-se a favor dos Três Capítulos.

oito de fevereiro de 590. Novamente, assiste-se a uma eleição papal ocorrendo em tempo de crise: inundações, fome, doenças e um renovado ataque dos lombardos.

O clero rapidamente encontrou o substituto: Gregório. Um monge experiente, que possuía uma carreira de sucesso dentro do Estado ampliado, tanto em funções civis como religiosas, sem contar sua experiência na área diplomática, obtida nos tempos em que representava o papa Pelágio II, em Constantinopla. Provavelmente, também pesou a seu favor o fato de ser membro de uma importante família senatorial romana.

De acordo com as biografias, que em grande parte seguiram padrões literários bem estabelecidos, isto é, suscetíveis de *topois*, Gregório tentou escapar do fardo, alegando se sentir totalmente inadequado para exercer tal função. Porém, parece que a epístola de recusa enviada a Maurício não passou por seu irmão, Palatinus, o prefeito da cidade (PAULO DIÁCONO. *Vita Gregorii*, X; JOÃO DIÁCONO. *Vita Gregorii*. 1.39, 40). Assim, o veredito romano foi logo confirmado por um imperador distante. A confirmação da eleição de Gregório como o novo papa logo chegou ao imperador, e os preparativos foram rapidamente agilizados para sua consagração. Assim, Gregório, em três de setembro de 590, foi devidamente consagrado como papa, na basílica de São Pedro.

Suas primeiras epístolas expressam sua angústia e seu temor sobre sua indignidade, bem como sua relutância em assumir tal grande fardo, como na epístola de setembro de 590, remetida a Paulo, o escolástico. Nela, Gregório afirma não ser digno da honra de ocupar o cargo episcopal e que seu verdadeiro desejo era ter uma vida em paz e tranquila (*Ep.* I.3).

A inicial relutância de Gregório I a deixar o monastério e servir como papa acabou dando margem para o aparecimento de algumas histórias que descrevem suas tentativas de fuga ou de se esconder. Claramente tais relatos se configuram como apócrifos (MARTYN, 2004, p. 12). É mais provável que ele tenha se isolado para fazer leituras bíblicas e orações, no sentido de se preparar para o clímax de sua vida.

Gregório, como papa eleito, mas ainda não consagrado, teve como primeiro desafio solucionar o problema da praga que assolava Roma. Como qualquer homem religioso de seu tempo, acreditava que tal peste era uma punição de Deus. Assim, a saída para o problema passava pelo arrependimento dos cidadãos romanos. Nesse

sentido, tomou medidas que dialogam com sua concepção de mundo. Isto é, organizou, em 25 de abril de 590, após três dias de oração, uma procissão de penitência e oração que partia de sete igrejas e atravessava a cidade de Roma. Durante esse evento, oitenta pessoas morreram (MARTYN, 2004, p. 12).

Além de lutar contra a peste, Gregório também enfrentou, nos meses iniciais de seu pontificado, outros dois graves problemas que lhe exigiram grandes energias e um forte teste para sua incipiente hegemonia política: a fome e a guerra. Em ambos os casos, ele conseguiu organizar, com relativa competência, a ajuda à maioria das vítimas. Graças ao imenso patrimônio de São Pedro, Gregório conseguiu afirmar cada vez mais seu domínio religioso e político no Ocidente, que o impõe como intermediário entre Bizâncio e os reinos germânicos (SPANNEUT, 1990, p. 333).

Achamos digno ressaltar que a vida estatal é idealizada por Gramsci de maneira dinâmica e processual, “como contínua formação e superação de equilíbrios instáveis [...] entre os interesses do grupo fundamental e os interesses dos grupos subordinados” (GRAMSCI, 2000a. v. 3. p. 42). Isso permite afirmar que as ambições e aspirações tanto do grupo dominante como das classes dominadas implicam-se mutuamente horizontal e verticalmente, variando conforme a estrutura econômica e política do Estado em seus diversos contextos históricos. O Estado incide, ainda, em “todo o complexo de atividades práticas e teóricas com os quais a classe dirigente não só justifica e mantém o seu domínio, mas consegue obter o consenso ativo dos governados” (GRAMSCI, 2000a., p. 331, v. 3).

O panorama inicial no qual Gregório I assumiu o posto pontifical, contribuía para fortalecer uma característica muito presente na ideologia cristã, no caso a ideia de que o presente vivido representava a “última era”. Em outros termos, um tempo entre a primeira e a segunda vinda de Cristo, embora a natureza exata em que esse último momento se efetive permanece bastante impreciso. No entanto, a experiência cotidiana de Gregório dizia-lhe que o fim era iminente, pois, ao seu redor, observava as devastações causadas pelas pragas e inundações, a ameaça das espadas lombardas, as tensões entre os povos do Ocidente e os agentes da autoridade imperial, além da frequente traição clerical para com o chamado ministerial.

Momentos de crise aguda produziram algumas das mais poderosas imagens apocalípticas, e isso também valeu para Gregório. Assim, o papa claramente via que

as linhas de batalha estavam sendo desenhadas em um conflito escatológico entre as forças da luz e os poderes das trevas (MARKUS, 1997a, p. 52; EVANS, 1986, p. 19). A ameaça lombarda em Roma, no final de 593, e novamente no verão de 595, deu origem a passagens nas homilias (tais como *Homiliae in Hiezechihalem* 2.6.22), bem como em muitas epístolas (para citar algumas: *Ep.* II.38; IV.2; V.36; V.37; V.42).

Mas outras causas também foram igualmente capazes de dar origem à similar reflexão sobre o fim do mundo. Por exemplo, em 590-591, com o início da praga e pestilência (*Homiliae in Evangelia* 1.1); ou em junho de 595, quando debateu com o imperador Maurício sobre a corrente situação do mundo, desenhando uma imagem muito sombria de uma terra invadida por bárbaros, com cidades destruídas, defesas derrubadas, províncias despovoadas, campos em pousio por faltas de cultivadores, fiéis se desviando para a adoração de ídolos e o clero traindo a confiança ministerial como pastores do rebanho (*Ep.* V.37). Outras epístolas, com teor similar, poderiam igualmente serem mencionadas, como: *Ep.* III.29 e XI.37.

Quando tomadas em conjunto, essas afirmações declaram inequivocamente que Gregório acreditava que o mundo da “última era” estava condenado. Era inútil se agarrar nas coisas que amavam, ele concluiu. Em vez disso, era preciso olhar para além do tecido em ruínas da presente época, mirando para as coisas espirituais do mundo futuro (*Ep.* III.29). Em seus pensamentos, o velho ideal estoico, do desapego das coisas materiais, recebeu um novo dinamismo, sobre a influência de sua leitura bíblica da literatura apocalíptica.

A expectativa de que “o fim do mundo” estava próximo adicionava urgência à atividade pastoral de Gregório Magno. Pois, segundo a sua visão, era somente por meio da Igreja que a transição do mundo material para as verdades eternas do mundo espiritual se realizaria de forma bem-sucedida (MARTYN, 2004, p. 18). Em face das novas realidades, Gregório foi capaz de lançar as sementes ideológicas de uma nova ordem cristã que veio a florescer nos séculos posteriores.

Assim, na cidade ameaçada pelos lombardos, Gregório substituiu, como chefe da classe dirigente, o imperador bizantino Maurício, que estava vacilante, e assume a direção do combate, superando definitivamente o conceito de romanidade, uma vez que trata, mesmo que a contragosto, diretamente, porém, respeitosamente com os reis “bárbaros”. Já no plano religioso, ele, que se fez chamar, segundo C. Dagens

(1977, p. 14-15; 365), “*seruus seruorum Dei*”¹³ e disse não passar de “verme e poeira”, recusa o título de “papa universal” (*Ep.* V.41) que lhe foi conferido por Eulógio de Alexandria, mas contesta também energicamente o de “patriarca ecumênico” reivindicado pelo bispo de Constantinopla (*Ep.* V.41 e V.44).

Outra marca encontrada nas epístolas de Gregório I são as descrições sobre seu frágil estado de saúde, que, aliás, só piorava com o passar dos anos e com o longo tempo diário voltado para a administração da Igreja. Ele escreveu: “Por muitos anos, no curso do tempo, fui atormentado pelas frequentes dores em minhas entranhas, por horas e em cada momento me canso com o problema estomacal, como também, com uma contínua e ofegante febre”¹⁴, que tornavam o trabalho lento, porém contínuo (*Ep.* V.53a). Essa epístola é datada de julho de 595, um período de calor e febres em Roma, onde fossas e esgotos ainda estavam em mau estado, ainda resquícios das inundações de 589 (MARTYN, 2004, p. 5).

Gregório, a partir de 595, frequentemente menciona, em suas epístolas¹⁵, suas dolorosas enfermidades, especialmente, suas febres e doenças estomacais, bem como a gota em suas pernas. Vale lembrar também que, devido às condições climáticas da Europa Ocidental, tais aflições se agravavam ainda mais nos meses de julho e agosto. Isso não impedia, evidentemente, que sofresse de tais patologias em outros períodos do ano. Assim, ele descreveu em uma das suas epístolas, datada de agosto de 599, que, entre setembro de 598 a julho de 599, sofreu de um contínuo ataque de gota, acrescidos de outros terríveis problemas, que debilitaram sua saúde, a ponto de raramente deixar seu quarto (*Ep.* IX.232).

Encontramos na prolongada doença de Gregório, nos meses finais de 598 a meados de 599, uma possível explicação para o grande número de epístolas escritas nesse período¹⁶. Pois, apesar de mal conseguir deixar seu leito, não estava impedido de ler ou de ouvir as informações referentes aos assuntos da Igreja e das

¹³ Servo dos servos de Deus. Tal expressão é notada em várias epístolas, como na *Ep.* IX.219: “*Dilectissimo ac sanctissimo fratri Aetherio episcopo Gregorius seruus seruorum Dei*” [Grifo nosso].

¹⁴ *Ep.* V.53a: “*Multa quippe annorum iam curricula devolvuntur, quod crebris viscerum doloribus crucior, horis momentisque omnibus fracta stomachi virtute lassescio, lentis quidem, sed tamen continuis febribus anhele*”.

¹⁵ Seguem algumas das epístolas em que Gregório comenta sobre seu estado de saúde: em agosto de 593 (*Ep.* III.61) e 596 (*Ep.* VI.62), julho de 598 (*Ep.* VIII.29), maio de 599 (*Ep.* IX.148), julho de 599 (*Ep.* IX.174 e IX.176), agosto de 599 (*Ep.* IX.228 e IX.232), julho de 600 (*Ep.* X.14), janeiro de 601 (*Ep.* XI.18), fevereiro de 601 (*Ep.* XI.20 e XI.26), agosto de 602 (*Ep.* XII.16), julho de 603 (*Ep.* XIII.43) e dezembro de 603 (XIV.12). Na maioria delas, Gregório estava tão fraco que não conseguia nem escrever. Assim, provavelmente muitas das epístolas deste pontífice foram literalmente escritas por seus assistentes.

¹⁶ São atribuídas a Gregório I, entre setembro de 598 a julho de 599, 227 epístolas.

sociedades políticas que o cercavam, da mesma forma, não se encontrava impossibilitado de escrever ou ditar as correspondências produzidas nesse período para um ou muitos secretários. É evidente que o estágio da patologia, agressivo ou controlado, limita ou amplia a atuação papal. Fato observável quando comparamos o número de linhas das primeiras e das últimas 25 missivas no livro IX. No primeiro caso, em que marca o agravamento de sua saúde, a média corresponde a apenas dezenove linhas, porém tal índice subiu para quarenta e cinco nas 25 epístolas finais desse volume, fase em o papa já havia se restabelecido.

Em outra correspondência, agora datada de julho de 600 (*Ep. X.14*), encontramos o resumo de dois anos de terríveis dores:

O segundo ano está quase terminando, e continuo em meu confinamento, na minha miserável cama, sofrendo de ataques de gota, que em dias de festa mal posso levantar-me por um período de três horas para celebrar as solenidades da missa. Logo, sou forçado, pela minha severa dor, a deitar-me novamente, de modo que, possa tolerar meu tormento, abalado pelos gemidos. Estas dores são, por vezes moderadas e, por vezes, extremas, mas nunca é tão fraca a ponto de desaparecer, nem forte o suficiente para me matar (*Ep. X.14*)¹⁷.

Vale lembrar que Gregório I, como homem religioso de seu tempo, acreditava que, quanto mais fosse torturado pela por sua doença corporal, mais próximo estaria da possibilidade de desfrutar a eternidade. E mais: na sua visão, seu frágil estado de saúde representava um desejo do plano divino, pois apenas nessas condições poderia escrever sobre o sofrimento de Jó. Ou seja, em sua concepção, ele somente entenderia a mente de um sofredor se também sofresse de forma similar (MARTYN, 2004, p. 6).

Gregório I sempre se mostrou interessado sobre os assuntos relacionados aos saberes e as práticas terapêuticas, tanto para proveito próprio como para o de terceiros, haja vista que sempre demonstrou real simpatia com os sofredores, consolando-os da mesma forma que ele se confortava, isto é, com a promessa de uma felicidade celestial. Assim, encontram-se algumas imagens vinculadas a esse

¹⁷ *Ep. X.14*: “Ecce enim iam biennium paene expletur, quod lectulo teneor tantisque podagrae doloribus affligor, ut uix in diebus festis usque ad horarum trium spatium surgere ualeam missarum sollemnia celebrare. Mox autem cum graui depellor dolore decumbere, ut cruciatum meum possim gemitu interrumpente tolerare. Qui dolor interdum mihi lentus est, interdum nimius, sed neque ita lentus, ut recedat, neque ita nimius, ut interficiat”.

campo nas suas epístolas¹⁸. Sempre é válido lembrar que a “medicina” não era entendida, para a época, como necessariamente um ato de medicação. Para melhor compreendermos tal aceção, recorreremos a um contemporâneo desse papa. Isidoro de Sevilha, que dedicou à medicina o quarto livro de suas *Etmologias*, acreditava que a cura era muito mais fruto da misericórdia divina ou dos santos taumaturgos do que a farmacopeia. Para ele, segundo Pouchelle (2006, p. 152), o tratamento se dava em primeiro lugar na restauração de uma energia vital considerada o verdadeiro agente da cura e da manutenção da saúde.

Nesse sentido, Gregório I, por exemplo, enviou para Eulogio de Alexandria, que estava ficando cego, uma cruz sagrada para ser colocada sobre seus olhos (*Ep.* XIII.43). Já o bispo Ecclesio de Chiusi recebeu um cavalo para usar enquanto estivesse, devido à sua doença, debilitado (*Ep.* XI.3), como também uma túnica grossa contra os ventos frios do inverno (*Ep.* XIV.15). Para Mariniano, bispo de Ravena, que estava vomitando sangue, Gregório enviou as opiniões dos doutores de Roma, bem como o convidou para juntar-se a ele no palácio papal. Tal oferta possuía uma recomendação. O clérigo deveria chegar em Roma antes do perigoso período do verão, pois, desse modo, o pontífice poderia melhor proporcionar descanso e encontrar a cura da doença que afligia o epíscopo (*Ep.* XI.21).

A preocupação com um verão muito quente, considerado perigoso pelos médicos do período, é um fato interessante, pois o papa advertiu Mariniano a não gastar longas horas em jejum e em oração, como também recomendou que ele utilizasse um padre para os serviços cotidianos da Igreja (*Ep.* XI.21). Esse conselho também era válido para Gregório I, pois ele não gozava de uma saúde perfeita.

Portanto, compreender a formação da identidade humana a partir da perspectiva da dinâmica correlacional, ou seja, do indivíduo com a sociedade, é um exercício teórico que implica apreciar a sociedade como uma síntese de múltiplas ambiências, nas quais “interesses, práticas, experiências, visões de mundo estão se produzindo de forma permanente e contraditória” (VIEIRA; OLIVEIRA, 2010, p. 530-31).

¹⁸ A arte de curar, como alegoria, também aparece em outras obras de Gregório I, especialmente a *Regula pastoralis*.

Assim, durante seus quase quatorze anos de trabalho¹⁹ na frente da Igreja, encontramos Gregório I escrevendo inúmeras epístolas. Deixando de remetê-las apenas após seu falecimento, haja vista que duas de suas epístolas (*Ep.* XIV.16 e XIV.17) foram datadas de março de 604, mês em que todas as suas aflições, causadas pela gota e pelas dores estomacais, finalmente deixaram de torturar seu corpo. Gregório Magno foi sepultado em 12 de março de 604, na basílica de São Pedro; e, em seu epitáfio, ele é aclamado como “*Dei consul*” (EVANS, 1986; STRAW, 1988).

2.2 A FORMAÇÃO INTELECTUAL DE GREGÓRIO I E A INFLUÊNCIA DA PATRÍSTICA

Devemos iniciar este item com uma ressalva: não temos muitas informações disponíveis sobre a educação de Gregório I. Portanto, como destacado por Sofia B. Gajano (2004, p. 25), a educação recebida pelo pontífice, tanto relacionada ao plano de estudos clássicos como à formação cristã, constitui um dos problemas de sua biografia.

Ademais, a idade de ouro de Boécio e Cassiodoro já tinha findado quando Gregório nasceu; o renascimento da aprendizagem no reino visigótico dos quais Isidoro de Sevilha é o testemunho mais eloquente ainda não tinha começado. Como parte de seu acordo para a Itália, Justiniano manteria o ensino público nas artes liberais. Medida que foi suficiente para instruir e fornecer muitos funcionários de uma burocracia letrada. Dessa forma, várias pessoas, entre elas supostamente o próprio Gregório e Venâncio Fortunato, entre outros, tiveram acesso à educação, pública ou privada, de alta qualidade, pelo menos em Roma e Ravena (MARKUS, 1997a, p. 34).

Embora o(s) lugar(es) onde Gregório foi educado permaneça(m) incerto(s), basicamente podemos descartar a ideia de que ele seguiu algum currículo de formação regular, comum aos jovens aristocratas romanos, pelo menos, até o início do século VI. Em outras palavras, não se pode duvidar de sua formação cultural de tradição romana; seja ela adquirida em escolas, em seu ambiente familiar ou por sua

¹⁹ O pontificado de Gregório I (03 de setembro de 590 a 12 de março de 604) durou, precisamente, treze anos, seis meses e dez dias.

vontade pessoal (GAJANO, 2004, p. 27). Dessa forma, considerando os padrões de seu tempo e lugar, ou seja, a Itália no final do século VI, Gregório certamente pertencia ao grupo dos melhores letrados.

Como nos lembra Markus (1997a, p. 35), sempre houve centros monásticos e episcopais onde a educação religiosa básica, e às vezes mais, estava disponível. Entretanto, Roma, melhor servida de escolas seculares, parece não ter sido a principal instituição de ensino religioso, tanto que o Papa Agapito I (535-36) e Cassiodoro sonharam com a criação de uma escola cristã. Assim sendo, podemos afirmar que Gregório foi educado pela via das tradicionais disciplinas da cultura patrícia romana. Seus próprios escritos são testemunho de um digno desempenho em matéria gramatical e retórica, isto é, apresentam um nível de latinidade, apesar do estilo simples, notavelmente bom para a época, bem como algum conhecimento do direito romano (GAJANO, 2004, p. 25-29).

Sua apreensão do direito romano merece uma menção à parte. Ela aparece, entre outras, tanto em suas reflexões como sobre a prática de governança. O pontífice é ciente das distinções entre *leges* e *canones* da Igreja. Esse conhecimento é largamente demonstrado pelo fato de que, em seus trabalhos, explícita ou implicitamente, encontramos referências aos *Code*, as *Novelles* e ao *Digeste* (DAMIZIA, 1949).

Gregório tem alta consideração pelos “pais” do Antigo Testamento, uma vez que esses teriam sentido e testemunhado ‘a luz do Criador’ (*Moralia* 9:32.48). Essa visão confere-lhes como profetas alta autoridade (*Moralia* 9:31.47 e 16:53.66); o pontífice não atribui a mesma posição aos “Padres da Igreja”. Mas, por outro lado, o bispo romano trata um número deles como tendo alguma autoridade. Ele tinha um conhecimento substancial de Agostinho, a quem ele recomenda para um de seus correspondentes, Inocêncio, Prefeito da África (*Ep.* X.16). Entre os gregos, ele menciona os capadocianos Gregório Nazianzo e Basílio, bem como Inácio de Antioquia, Epifânio, Cipriano, Hilário de Poitiers, Jerônimo e Ambrósio (EVANS, 1986, p. 7).

Todavia, é difícil julgar a forma como tal conhecimento teria chegado as mãos de Gregório, afinal, havia, evidentemente, dificuldades na obtenção de determinadas obras. Certo é que o pontífice toma a *Bíblia* como autoridade suprema e dela extraiu material para a maior parte do que ele escreveu e pregou. Em seguida, estão as

deliberações feitas pelos Concílios Ecumênicos, que ele toma como base para as formulações da doutrina católica. E, em terceiro lugar, estão as obras dos por autores cristãos predecessores.

Em outras palavras, para avaliar a influência da patrística no pensamento de Gregório I, devemos, primeiramente, olhar para seus escritos procurando quais autores cristãos exerceram ascendência sobre ele. É válido destacar que há uma preponderância das fontes latinas nos escritos deste pontífice. Contudo, não é fácil perceber exatamente quais leituras Gregório realizou a esse respeito, principalmente por causa da opacidade das referências – pouquíssimas nos seus trabalhos (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 82).

Seu método era escrever com suas próprias palavras, em vez de citar as palavras de outros, até porque os “Padres” anteriores a ele ainda não tinham o *status* que adquiriram nas gerações posteriores a Gregório (EVANS, 1986, p. 8). Vale lembrar que o próprio pontífice tornou-se um dos últimos daqueles que hodiernamente referimos como Padres da Igreja. Isso posto, entre as fontes latinas que podemos incluir na formação do bispo romano e que, desse modo, influenciaram o seu pensamento, destaca-se principalmente Agostinho, como sublinhado, por Gillet (1975, p. 81-109), Paronetto (1986), Recchia (1985), Reydellet (1981, p. 464-468) e Markus (1997a, p. 40). Mas o que buscava Gregório no bispo de Hipona?

Segundo os autores acima citados, os ensinamentos que Gregório extrai de Agostino de Hipona se centram particularmente sobre a exegese bíblica, que servirá ao papa, em suas homilias sobre os Evangelhos e sobre Ezequiel, bem como na *Moralia* e na *Regula*. Além disso, alguns dos conceitos políticos descritos na *Ciuitate Dei* aparecem ao longo dos trabalhos e das epístolas gregorianas. Baseando-se, por exemplo, na tripartição de Agostinho, Gregório (*Homiliae in Hiezechihalem*: 2, 4, 5-6; *Mor.*, 1, 14, 20, y 32, 20, 36) estabeleceu uma divisão hierárquica do estamento eclesiástico em três *fidelium ordines*: a *ordo praedicatorum*, que inclui os postos superiores; o *continentium*, que abrange as demais funções; e, por fim, o *coniugum*, formado por los laicos casados (DAGENS, 1977, p. 312-319).

Essa divisão é facilmente extrapolável a sociedade civil, no qual os reis comporiam a parte do grupo dos predicadores, não só por ocuparem o topo da pirâmide social, mas pelo papel que Gregório atribui aos monarcas como *rector*

cristão, como veremos mais adiante. Acreditamos que cabe aqui uma ressalva, baseados nos apontamentos de Dufal (1998) e Reydellet (1981), que lembram dos riscos de uma interpretação equivocada realizada por parte da historiografia, especialmente, por Arquillière (1956), que procura atribuir ao episcopado de Gregório I um caráter precursor de Gregório VII, fundamentado na leitura realizada pelo papa em Santo Agostinho.

Para Dufal (1998) e Reydellet (1981), o bispo romano alto medieval está longe de constituir um antagonismo entre as esferas espiritual e temporal e mais distante ainda de advogar a preeminência do poder espiritual sobre o temporal como que a trocar o “Estado” pela “Igreja”. Gregório I advoga a ideia de que não pode haver desarmonia entre os gestores políticos e o *corpus* clerical, uma vez que os primeiros se encarregam da direção pública e os segundos da cura das almas (*Ep.* I.2). O bispo João Crisóstomo (344-407), segundo André Miatello (2010, p. 15-16), já afirmava que a classe governante zela pelo “corpo”, enquanto que os sacerdotes, pela “alma”. Uma vez que o homem é constituído de corpo e alma, qualquer desarmonia entre essas duas esferas poderia afetar a salvação do homem e, por extensão, toda formação social. Para evitar tal dissensão, o bispo de Roma recomenda que os dois elementos do mesmo “corpo” social instituem entre si relações de amizade sustentados pelo amor (*dilectio*), pois, segundo o papa, tal conexão favorece todo o conjunto dos membros.

Mas voltamos a Agostinho, especialmente à obra *De doutrina Christiana*, particularmente o segundo livro, no qual o bispo de Hipona apresenta um esboço de seu programa de educação cristã, que é baseado no estudo das Escrituras como meio para alcançar a compreensão de Deus e perfeição na vida terrena. Mas também pressupõe uma formação acadêmica e regular, que com grande dificuldade pode ser empreendida no século VI. Vale lembrar que Agostinho, diferentemente de Gregório, pensou e escreveu em um ambiente intelectual misto e variado e estava engajado em um debate com pessoas letradas que não compartilham sua religião ou sua visão de mundo (MARKUS, 1997a, p. 40). E mais: o prelado de Hipona leu Cícero, Virgílio, Plotino, Ambrósio, Cipriano e outros escritores antigos, não necessariamente cristãos.

O mundo de Gregório havia se tornado um mundo cristão de uma maneira que Agostinho não poderia ter imaginado, dois séculos antes. No mundo de

Agostinho, a questão que assombrava os cristãos era “o que é um cristão?! O que é que o distingue de não seus companheiros não cristãos?” (MARKUS, 1997a, p. 40). A sociedade de Agostinho, no norte da África, ainda continha um tecido complexo de tradições intelectuais e religiosas de grande diversidade. Gregório viveu um mundo muito mais homogêneo intelectualmente, no qual, para fins práticos, era composto pela maioria cristã.

Desse modo, o estudo da *Scientiae saeculares* só era aprovada se servisse ao conhecimento da *Bíblia*, e essa funcionalidade é, em nossa opinião, o fio de pensamento do pontífice, pois, como nos lembra Evans (1986), a *Bíblia* era, para o bispo de Roma e os homens de seu tempo, a porta que dá acesso a Cristo e, por extensão, à salvação e à vida eterna. Gregório, portanto, tomava o cristianismo como um dado adquirido. Dessa forma, o quadro de compreensão, de explicação e do discurso do pontífice foi definido pelo cristianismo. Sua cultura era essencialmente formulada dentro dos horizontes e conceitos bíblicos (MARKUS, 1997a, p. 41). Isso tornava os temas “o que é um cristão?! O que é que o distingue de não seus companheiros não cristãos?”.

Se as fontes latinas ocupavam uma posição especial, por outro lado, as referências gregas possuem um papel secundária e, muitas vezes, tornaram-se conhecidas por meio de comentários latinos (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 82). Entre elas, cabe destacar Paulo. Vale lembrar que esse, especialmente na “*Primeira Epístola aos Coríntios*”, fez uma interpretação cristã original das ciências seculares. Nesse sentido, ciente da importância do apóstolo no posicionamento do cristianismo frente à sociedade pagã e da própria admiração de Gregório por Paulo, acreditamos que sua influência pode ser considerada segura (LUPTON, 2013).

É digno de nota lembrar que as ideias filosóficas gregas entraram no Ocidente latino por um número indeterminável de rotas. Entre elas, incluímos a educação romana, que há muito aspirava ao grego em matéria de filosofia (tomado no sentido mais amplo para incluir a ciência natural, astronomia e medicina) (RICHÉ, 1962). Cícero tinha insistido que o latim foi, em sua época, um veículo adequado para o discurso filosófico; ele acreditava que o latim tinha agora um vocabulário para corresponder ao grego (EVANS, 1986, p. 10). A partir do final do sexto século, o pensamento grego já estava reunido em uma série de manuais e enciclopédias (BROWN, 1972). Como resultado desses desenvolvimentos, algum conhecimento

global das ideias filosóficas gregas tornou-se comum entre os romanos educados, ao menos a partir da época de Cícero. Por mais, que a questão da extensão do conhecimento do grego em Gregório seja polêmica (PETERSEN, 1976), certo é que ele considerava o pensamento grego como algo importante.

Nesse sentido e dialogando com a sistemática teologia do pontífice, é possível encontrar alguns pressupostos filosóficos gregos, especialmente nos pontos nos quais ele trata de temáticas como a natureza divina e seus atributos ou como a Trindade e as naturezas dos seres criados. Essas são as áreas onde Boethius (480-524 d.C) procurou unir a filosofia e o cristianismo, não muito tempo antes de Gregório I. O exemplo mais visível no trabalho papal desse tipo é o tratamento de problemas relacionados com a alma e a vida no Livro IV dos *Diálogos*. Aqui, o bispo de Roma reúne ideias recolhidas a partir de uma variedade de fontes, cristãs e seculares.

Entretanto, a cultura secular levantou grande dificuldade para aqueles que eram os líderes de pensamento na Igreja. Portanto, se procuramos entre os escritores “contemporâneos” à Gregório, encontramos atitudes que nos permitem esclarecer o estado de espírito do clero. Três nomes podem ser mencionados aqui: Enodio de Pavia, Casiodoro e Bento de Núrsia.

Podemos dividir a vida de Enodio de Pavia em duas fases distintas. Na primeira, durante sua juventude e primeira maturidade, o bispo mostrou seu gosto e domínio pelas disciplinas liberais, especialmente a poesia. Já na segunda fase, correspondente à fase final de sua vida, tal interesse transformou-se em rejeição devido à incompatibilidade entre ofício eclesiástico e cultivo do classicismo. Encontramos, uma atitude similar na Provença, pujante sede do rigorismo ascético, no qual Cassiano defendia a aplicação de métodos para esquecer o conhecimento secular aprendido por seus compatriotas (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 84-85). Soma-se a Cesário de Arlés, que também renunciou as disciplinas mundanas (Sermão 1.12). O bispo arlesiano lembra que a ciência sagrada não pode ser explicada pela profana sabe, pois transcende a inteligência.

Em segundo lugar, Casiodoro, ilustre representante de uma evanescente romanidade que não dissociava o humanismo da religião. A sua posição foi sempre respeitosa e favorável à conservação dos estudos, alinhando-se à opinião do bispo de Hipona, e estabeleceu, segundo Markus, em suas *Institutiones*, um manual de

educação cristã dirigido, em princípio, aos membros do *Vivarium* e que tanto êxito cultivou na Idade Média (MARKUS, 1997b, p. 218-222). No entanto, mais de um século separam esses dois autores tardo antigos, e, por extensão, as circunstâncias não são as mesmas. Se Agostinho procurou assimilar o modelo educacional clássico à ética cristã após a monopolização da cultura pelos aristocratas pagãos, no momento no qual Casiodoro escreve já havia ocorrido a síntese da cultura secular, até onde a Igreja poderia admitir.

Finalmente, o modelo vital para Gregório, Bento de Nursia. Esse viajou para Roma no final do século V para estudar as artes profanos antes de abandoná-la para o exercício da “verdadeira luz” da religião. A visão terrível do ambiente escolar em Roma, brutalizados pelos vícios mais terrenos, justifica a fuga do mundo de Bento, como é explicado nos *Dialogi*. Algo semelhante aconteceu com Cesário de Arles. O bispo provençal acabou adormecendo enquanto estudava. Do volume que estava lendo, em seu sono, surgiu um dragão hediondo; naquele momento, ele percebeu que a educação clássica era um perigo óbvio para o seu desejo de perfeição cristã (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 87-88). Ambas as histórias, ainda que carregadas da topicidade hagiográfica, encarnam-se plenamente na concepção ascética, ponto de inflexão no pensamento gregoriano.

Em suma, podemos afirmar que Gregório compartilha o ideal de Agostinho sobre a cultura clássica ao tempo que assumia o pragmatismo de Casiodoro por óbvias razões históricas. Enquanto para Agostinho, a formação humanista era parte de sua formação cultural, no século VI ela representou um verdadeiro luxo; o drama escatológico da guerra gótica e a penetração lombardos haviam causado um abismo intransponível que, na concepção do papa, só poderiam ser superados com o abandono dos padrões culturais de classicismo, por extensão limitando a educação à esfera religiosa.

Em uma epístola (*Ep.* XI.34) ao bispo Desidério de Viena, escrito em 601, Gregório apresenta a opinião de que os ensinamentos seculares e cristão possuem finalidades diferentes e, em vista disso, não podem ser conciliados:

Chegou até nós a notícia de que vossa fraternidade tem ensinado a alguns alunos sobre literatura secular. Isso me enche de tristeza e profundo desgosto de tal forma que minha antiga opinião sobre você

mudou. Pois, a mesma boca não pode cantar os louvores de Júpiter e os louvores de Cristo²⁰.

Gregório está reiterando aqui a proibição canônica que interditava os bispos de fazer a leitura ou ensinar textos profanos (MARKUS, 1997a, p. 37). Talvez tenha sido a posição de Desidério que tornou a apreciação epistolar de Gregório tão intolerável, uma vez que encontramos um ponto de vista mais moderado em outro texto de sua autoria, o *Comentário ao Primeiro Livro de Reis*. Nessa obra, embora frise que o aprendizado obtido a partir de livros seculares não seja diretamente benéfica aos santos em seu conflito espiritual, o bispo de Roma salienta que, se tal literatura estiver atrelada ao estudo da Sagrada Escritura, os homens alcançariam um conhecimento mais profundo da própria Escritura. As artes liberais deveriam, portanto, ser cultivadas, pois por meio delas a humanidade teria um conhecimento mais exato da “Palavra de Deus” (Re. I.5), em perfeita continuidade com a tradição precedente, de Agostinho e Cassiodoro (GAJANO, 2004, p. 26).

O valor das disciplinas seculares foi mantido, na perspectiva gregoriana, em posição de inequívoca subordinação, como um meio de aprender e melhor compreender as escrituras (MARKUS, 1997a, p. 39). Segundo Evans (1986, p. 9), a preocupação papal era manter um equilíbrio entre o aprendizado secular, que era melhor assegurado no âmbito do sistema de ensino ainda em curso em Roma, e o religioso. Nesse sentido, a estratégia adotada aqui foi tentar tornar, aos olhos dos jovens cristãos, mais sedutora a leitura da *Bíblia*.

Apesar da salvaguarda apontada acima quanto à literatura secular, é axiomático para Gregório, como para os “Pais da Igreja”, que a salvação se dá somente por intermédio de Cristo, e não pela filosofia:

Há muitos pagãos que cultivam as disciplinas de sabedoria deste mundo, que observam o que é contado para ser certo entre os homens, e acreditam que serão salvos tendo seguido o que é certo, mas não procuram o mediador de Deus e dos homens pensando que

²⁰ *Ep.* XI.34: “Sed post hoc peruenit ad nos quod sine uerecundia memorare non possumus, fraternitatem tuam grammaticam quibusdam exponere. Quam rem ita moleste suscepimus ac sumus uehementius aspernati, ut e aquae prius dicta fuerant in gemitu et tristitia uerteremus, quia in uno se ore cum Iouis laudibus Christi laudes non capiunt”.

é suficiente ter realizado o ensino dos filósofos (*Moralia*. XVIII.45.73)²¹.

No entanto, quem pode ser considerado pagão? Ou melhor, o que é paganismo no século VI? Markus (1997a, p. 80-83) adverte-nos da dificuldade de interpretar esse conceito a partir do ponto de vista dos modernos historiadores e discorda de algumas conclusões terminológicas. Segundo Maymó i Capdevila, encontramos nos escritos Gregório termos como *gentilis*, *infidelis* ou *idolorum cultor*, claramente relacionados com *paganus*, que, curiosamente, aparece apenas três vezes em seu epistolário e sempre se referindo aos escravos. Parece-nos óbvio que essas expressões não são exatamente sinônimas e que elas podem ter significados ocultos que nos remetem para aqueles indivíduos que não seguem a religião judaica nem a cristã. Nesse sentido, os *gentios* tornam-se, *lato sensu*, os reais forasteiros reais de uma sociedade eminentemente monoteísta e predominantemente cristã (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2010, p. 327-28).

Existia um método canônico de evangelizar os infiéis, no século VI? Gregório gosta de explorar o contraste, baseado em São Paulo (1 Cor 3:18)²², entre “a sabedoria deste mundo” e a “sabedoria de Cristo”²³. Ademais, parece-nos bem possível que o bispo de Roma tenha lido a obra *De catechizandis rudibus* de Agostinho. Neste trabalho, o bispo de Hipona divide os pagãos em *Rudes ac simplices* e *liberalibus doctrinis exculti*, mas pode-se observar uma diferença considerável de método entre a prática evangélica gregoriana e a agostiniana. Esse último prefere o batismo em vez de instrução, enquanto que o pontífice prioriza o proselitismo e refere-se à evangelização como objetivo final da *munus ecclesiae* (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2010, p. 328). Acreditamos que a dessemelhança de abordagens pastorais se deve principalmente às diferenças entre os tempos e a sociedade de Agostinho e as de Gregório.

²¹*Moralia*. XVIII.45.73: “Sed fuere multi gentilium, qui mundi huius sapientum disciplinis dediti, e aquae sunt inter homines honesta seruarent et saluandos seruata honestate se credent, nec iam mediatorem Dei et hominum quaerent, cum quae sufficientem sibi philosophorum doctrinam tenerent”.

²² 1 Cor 3:18: “Não se enganem. Se algum de vocês pensa que é sábio segundo os padrões desta era, deve tornar-se ‘louco’ para que se torne sábio”. / “nemo se seducat si quis videtur inter vos sapiens esse in hoc saeculo stultus fiat ut sit sapiens”.

²³ Veja também *Moralia* X.29.48: “huius mundi sapientia est, cor machinationibus tegere, sensum verbis velare, quae falsa sunt vera ostendere, quae vera sunt fallacia demonstrare”.

2.3 O *REGISTRUM EPISTOLARUM*

Este trabalho de Gregório I é um dos mais interessantes para os modernos leitores. Historiadores da Alta Idade Média e da história da Igreja primitiva exploram essa 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, de onde 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. 154-155). Outrossim, essa pesquisa também enxerga além dos pontos ora 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 isso, achamos pertinente apresentar como Gramsci pensou esse conceito e como ele se aplica aqui.

Para o autor, 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). Dessa 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).

Paralelamente, ao exame da unidade do contexto histórico e as questões atreladas à organicidade do Estado ampliado ou sobre a dialética entre as forças produtivas e as ideologias, Gramsci também elaborou a sua reflexão sobre o papel dos intelectuais nas batalhas pela hegemonia e, por conseguinte, na materialização da hegemonia. Nesse sentido, a noção gramsciana de intelectuais está atrelada à apreensão e identificação dos fundamentos integrantes da hegemonia (GRUPPI, 1978).

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). Portanto, para Gramsci, o caráter basilar dos intelectuais está na relação com as classes fundamentais e com o Estado (DURIGUETTO, 2014). Tendo em mente essa concepção do papel mediador dos intelectuais entre as classes sociais e o Estado, ele esclarece seu entendimento dos intelectuais e suas funções na vida social:

Por intelectuais, deve-se entender não [apenas] aqueles grupos comumente entendidos por essa denominação, mas, em geral, todo o estrato social que exerce funções organizativas em sentido lato, seja no campo da produção, seja no da cultura e no político-administrativo [...]. Para analisar a função político-social dos intelectuais, é preciso investigar e examinar sua atitude psicológica em relação às classes fundamentais que eles põem em contato nos diversos campos: têm uma atitude “paternalista” para com as classes instrumentais ou se consideram uma expressão orgânica destas classes? Têm uma atitude “servil” para com as classes dirigentes ou se consideram, eles próprios, dirigentes, parte integrante das classes dirigentes? (GRAMSCI, 2007, Q 19, § 26, p. 2041)²⁴.

A partir dessa ampliação, a antiga concepção de intelectual, como erudito, foi alterada para uma apreensão de intelectual que dá valor à capacidade diretiva e organizativa da formação social. Portanto, intelectual, no entendimento gramsciano, é o dirigente da sociedade que assume a função de dirigir os grupos sociais (GOMES, 2014).

Desse modo, devemos atentar para o fato de que o papado precisaria – para consolidar sua capacidade hegemônica –, na perspectiva gramsciana, apresentar predisposição para executar o papel de intelectual, particularmente na organização da esfera superestrutural. Assim, a constituição de uma nova classe dirigente, elemento indispensável para o aparelhamento de um incipente Estado Ampliado, passava pela formação de novos grupos de intelectuais que deveriam compreender

²⁴ GRAMSCI, 2007, Q 19, § 26: “Per intellettuali occorre intendere non [solo] quei ceti comunemente intesi con questa denominazione, ma in generale tutto lo strato sociale che esercita funzioni organizzative in senso lato, sia nel campo della produzione, sia in quello della cultura, e in quello politico-amministrativo [...] Per analizzare la funzione politico-sociale degli intellettuali occorre ricercare ed esaminare il loro atteggiamento psicologico verso le classi fondamentali che essi mettono a contatto nei diversi campi: hanno un atteggiamento «paternalistico» verso le classi strumentali? o credono di esserne una espressione organica? hanno un atteggiamento «servile» verso le classi dirigenti o si credono essi stessi dirigenti, parte integrante delle classi dirigenti?”.

a historicidade na qual se organizou tal formação social. Tratava-se de, a partir da apreensão da unidade existente entre os meios de produção e as orientações ideológicas, impulsionar a materialização de sua hegemonia, ou seja, no âmbito das ideias e da produção material.

A estabilização da hegemonia papal, no período em questão, passaria, fundamentalmente, pelo direcionamento cultural das classes dirigentes aristocráticas regionais, especialmente a clerical – porém não só –, que se constituíam como intelectuais procedentes das novas necessidades oriundas do desenvolvimento político-econômico do Estado ampliado. Portanto, essa formação social, consequência do esforço ideológico da facção episcopal em sua luta pela hegemonia, acarretava a necessidade, a partir do diálogo com a teoria de Gramsci, de dar novo sentido à apreensão do conceito de intelectual.

No *Quaderno 12*, intitulado “Apontamentos e notas dispersas para um grupo de ensaios sobre a história dos intelectuais”²⁵, Gramsci propôs, segundo Gomes (2014, p. 94), uma “ampliação” teórica do significado do papel dos intelectuais na formação social e, por extensão, da própria noção de intelectual. Essa dilatação conceitual possibilitou o reconhecimento e a catalogação de duas categorias distintas de intelectuais, que operam concomitantemente em um dado contexto histórico (COUTINHO, 1992 e 1996).

Para Gramsci, de alguma forma, todos os homens e mulheres são intelectuais, no sentido de que sua vida prática abarca uma “filosofia” ou concepção de mundo implícitas (EAGLETON, 1997). Em qualquer atividade física, incluindo as mais mecânicas, encontra-se minimamente um exercício intelectual. Nesse sentido, segundo Gramsci, pode-se afirmar que todos os homens são intelectuais, contudo nem todos desempenham, em uma dada formação social, a função de intelectuais (MONASTA, 2010, p. 21). Nas palavras do próprio Gramsci (2007, Q. 12, §3 p. 1516: “Não existe atividade humana da qual se possa excluir absolutamente alguma participação intelectual; não é possível separar o *homo faber* do *homo sapiens*”²⁶).

Gramsci diferenciou os intelectuais entre tradicionais e orgânicos, “a partir de sua origem e posição social, destacando a relação entre eles e o contexto histórico”

²⁵ No original: “Appunti e Note sparse per un gruppo di Saggi sulla storia degli intellettuali”.

²⁶ GRAMSCI, 2007, Q. 12, §3, p. 1516: “Non c’è attività umana da cui si possa escludere ogni intervento intellettuale, non si può separare l’*homo faber* dall’*homo sapiens*”.

(GOMES, 2014, p. 113). E mais: o sardo marxista afirma que, ao se materializar-se historicamente como classe fundamental, o grupo dominante cria os intelectuais necessários para a sua preservação:

[...] Todo grupo social, nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo, organicamente, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político [...]. Pode-se observar que os intelectuais “orgânicos”, que cada nova classe cria consigo e elabora em seu desenvolvimento progressivo, são na maioria dos casos, “especializações” de aspectos parciais da atividade primitiva do tipo social novo que a nova classe deu à luz (GRAMSCI, 2007, Q12, § 1, p. 1513- 1514)²⁷.

Antes de mais, é preciso destacar que o enquadramento de intelectuais orgânicos ou intelectuais tradicionais é uma diferenciação metodológica cujo objetivo fundamental é situar a condição histórica de cada conjunto de intelectuais (GOMES, 2014, p. 119). Os intelectuais “orgânicos”, dos quais o próprio autor é um típico exemplar, são os frutos de um estrato social emergente, e sua função é conferir a essa classe uma certa autoconsciência uniforme nos âmbitos cultural, político e econômico. O grupo dos intelectuais orgânicos, desse modo, reúne em um mesmo indivíduo o perfil do intelectual tradicional com o do “ativista” político, ou seja:

Tal figura é menos um pensador contemplativo, no velho estilo idealista da *intelligentsia*, que um organizador, construtor, “persuasor permanente”, que participa ativamente da vida social e ajuda a trazer para a articulação teórica correntes políticas positivas já contidas nela (EAGLETON, 1997, p. 110).

O intelectual orgânico, nesse sentido, constrói o vínculo entre a filosofia e os grupos subalternos; conhecedor da primeira, mas ativamente identificado com os segundos. Ele procura estabelecer, fundamentado na consciência comum, uma espécie de homogeneidade “cultural-social” na qual aspirações particulares comumente diversas são reunidas na base de uma visão comunitária do mundo.

²⁷ GRAMSCI, 2007, Q12, § 1: “[...] Ogni grupo sociale, nascendo sul terreno originario di una funzione essenziale nel mondo della produzione economica, si crea insieme, organicamente, uno o più ceti di intellettuali che gli danno omogeneità e consapevolezza della propria funzione non solo nel campo economico, ma anche in quello sociale e politico [...] Si può osservare che gli intellettuali ‘organici’ che ogni nuova classe crea con se stessa ed elabora nel suo sviluppo progressivo, sono per lo più ‘specializzazioni’ di aspetti parziali dell’attività primitiva del tipo sociale nuovo che la nuova classe ha messo in luce”.

O papel do intelectual orgânico, portanto, é modelar e dar coesão a essa concepção prática, ligando desse modo teoria e prática. “Pode-se construir”, argumenta Gramsci,

sobre uma prática específica uma teoria que, por coincidir e identificar-se com os elementos decisivos da própria prática, pode acelerar o processo histórico que está acontecendo, tornando a prática mais homogênea, mais coerente, mais eficiente em todos os seus elementos e, assim, em outras palavras, desenvolvendo seu potencial ao máximo (apud EAGLETON, 1997, p. 111).

Em outras palavras, a função dos intelectuais orgânicos é cunhar a relação entre “teoria” e “ideologia”, criando uma ponte em ambas as direções entre análise política e a experiência popular (EAGLETON, 1997, p. 111).

O avesso do intelectual orgânico é o “tradicional”, que se julga completamente autônomo da formação social. Tais figuras representam, na concepção gramsciana, espectros de algum contexto histórico antecedente e, portanto, a diferenciação entre “orgânico” e “tradicional” pode, em certa medida, ser desconstruída. Um intelectual tradicional hodierno provavelmente foi no passado orgânico, todavia, no presente, não o é mais. Conforme descreveu Gramsci:

[...] Todo grupo social “essencial” emergindo da história a partir da estrutura econômica anterior e como expressão do desenvolvimento desta estrutura, encontrou, pelo menos na história que se desenrolou até nossos dias, categorias sociais de intelectuais preexistentes, as quais apareciam como representantes de uma continuidade histórica que não foi interrompida nem mesmo pelas mais complicadas e radicais modificações das formas sociais e políticas [...] (Q13, § 1, p. 1514)²⁸.

A diferenciação entre intelectual tradicional e orgânico relaciona-se, grosso modo, à forma como delineamos os significados negativo e positivo de ideologia: a ideologia como concepção de mundo que se desligou da realidade, contrariamente à ideologia como conjunto de conceitos a serviço ativo de um interesse de classe. Dito de outra forma, os intelectuais tradicionais abrangem os estratos sociais

²⁸ GRAMSCI, Q 13, § 1, p. 1514: “[...] Ma Ogni gruppo sociale ‘essenziale’ emergendo all storia dalla precedente struttura economica e come espressione di un suo sviluppo (di questa struttura), ha trovato, almeno nella storia finora svoltasi, categorie sociali preesistente e che anzi apparivano come rappresentanti una continuità storica ininterrotta anche dai più complicati e radicali mutamenti delle forme sociali e politiche [...]”.

homogêneos, porém vinculados ainda à estrutura socioeconômica da obsoleta hegemonia, e apreendiam para si o posto de direção.

Cabe, portanto, à incipiente ordem hegemônica congregar esses intelectuais ao seu grupo de aliados por intermédio de sua identificação com o novo diagrama de desenvolvimento econômico e direcionamento ético-político. É sempre válido lembrar que o combate entre os estratos de intelectuais representantes de grupos sociais fundamentais “é o próprio momento da luta hegemônica” (GOMES, 2014, p. 123), uma vez que a batalha pela conquista do consenso por parte dos intelectuais orgânicos junto às classes subalternas é igualmente realizada junto aos intelectuais tradicionais:

Uma das características mais marcantes de todo grupo que se desenvolve no sentido do domínio é sua luta pela assimilação e pela conquista ‘ideológica’ dos intelectuais tradicionais, assimilação e conquista que são tão mais rápidas e eficazes quanto mais o grupo em questão for capaz de elaborar simultaneamente seus próprios intelectuais orgânicos (GRAMSCI, 2007, C 12, § 1, p. 1517²⁹).

Nesse sentido, por meio da ampliação do conceito de intelectual, Gramsci chega à noção de dirigente político. Dito de outro modo, o sardo comunista enfatiza à abordagem política do intelectual como um componente capital para a materialização da hegemonia das classes em conflito no interior das relações sociais. Na apreciação dos vínculos que se formam entre o grupo dos intelectuais, os estratos sociais e o Estado ampliado, está a pedra angular para o entendimento da constituição e conservação das classes dirigentes, ou seja, para a arquitetura política caracterizada pela divisão entre grupos dirigentes e dirigidos, governados e governantes (ALIAGA, 2009, p. 4).

Como criadores e propagadores das percepções de mundo, os intelectuais sempre foram de grande serventia à classe dominante, uma vez que eram eles os promotores da hegemonia política deste grupo sobre os demais. No entanto, a fragmentação de um bloco governante ou as fissuras presentes em sua estrutura político-econômica possibilitavam a diferentes estratos da formação social o ensejo de atrair o consenso das classes subalternas descontentes com o panorama ou

²⁹ GRAMSCI, 2007, C 12, § 1, p. 1517: “Una delle caratteristiche più rilevanti di ogni gruppo che si sviluppa verso il dominio è la sua lotta per l’assimilazione e la conquista «ideologica» degli intellettuali tradizionali, assimilazione e conquista che è tanto più rapida ed efficace quanto più il gruppo dato elabora simultaneamente i propri intellettuali organici”.

direcionamento dado pelo grupo hegemônico (GOMES, 2014). Vale lembrar que Gregório I vivenciava um período histórico de crise hegemônica imperial, a partir do qual teve início um processo cujo fim era configurar uma nova hegemonia.

Para além das possibilidades de caminhos e temáticas de pesquisa, também achamos válido ressaltar que tal documentação, a correspondência do papa Gregório I, apresenta, como nos lembra Judic (2001, p. 72), inúmeras características excepcionais. A primeira delas, o *Registrum*, é o maior *corpus* epistolar conservado de um papa que viveu nos primeiros séculos da Idade Média. Devemos salientar que a coleção, composta atualmente por 854 epístolas distribuídas em quatorze volumes, não representa de forma alguma o conjunto completo da correspondência escritas por esse papa.

As epístolas de Gregório, em períodos posteriores, tornaram-se referência para a conduta clerical, isto é, elas estabeleceram precedentes legais para algumas ações tomadas pelo clero em uma ampla gama de atividades. Isso possivelmente explica a preservação de parte de suas missivas. Nesse caso, podemos citar o exemplo de Winfrid-Bonifácio, contemporâneo de Beda (673-735) e missionário na Alemanha. Esse clérigo, consciente da autoridade de Gregório I, procurou tanto os trabalhos desse papa pelo viés espiritual, também por acreditar que encontraria nas epístolas um modelo de organização eclesiástica (JUDIC, 2001, p. 82).

Devemos considerar, como o fez Judic (2001), que parte das epístolas sobreviventes é de fato resultado da atividade literária de Gregório, e que outra parte é um produto de seu sistema administrativo. Para ilustrar tal ponto, lembramos que três das cartas emitidas pelo Papa Pelágio II contra os três capítulos cismáticos foram, na verdade, escritas por Gregório. Tal procedimento também pode ter sido utilizado no pontificado de Gregório.

Segundo Dag Norbert (1980, p. 6), existem três tipos de categorias presentes na correspondência greogriana: aquelas escritas pelo próprio Gregório; epístolas administrativas usando frases feitas e expressões ideológicas que antecedem a época de Gregório; e outras epístolas administrativas que não usam de tais recursos administrativos. Mas, independentemente do resultado da investigação da direta ou indireta autoria das epístolas, podemos seguramente sustentar que cada epístola foi enviada oficialmente em seu nome, e isso torna uma autêntica produção de seu pontificado.

A coleção de epístolas não é um trabalho no qual Gregório I desenvolveu imaginando que seria publicado. Desta forma, será somente no final do século VIII que o *Registrum* será colocado em circulação pelo papa Ariano I (772-795), com o impulso de Carlos Magno (JUDIC, 2001).

2.3.1 A QUESTÃO DA LINGUAGEM

Uma das características mais acentuadas hoje, quando se pensa em Gregório I, de acordo com Cohen (2013), é sua ampla capacidade de operar politicamente em distintos contextos, bem como sua amplitude para ajustar os discursos aos auditórios que enfrentava. Em outros termos, a produção gregoriana constitui-se de textos muito diferentes entre si (para citar algumas de suas obras: *Expositio in Iob* ou *Moralia in Iob*³⁰, *Homiliae in Evangelium*³¹, *Homiliae in Hiezechihelam*³², *Regula pastoralis*³³, *Dialogi*³⁴ e o *Registrum Epistolarum*), orientados por objetivos específicos e destinados a públicos particulares.

Vale lembrar que tal constatação, ainda segundo Cohen (2013, p. 3) não é fruto das interpretações contemporâneas das obras gregorianas; uma vez que o próprio Gregório deixou explícito a quem remetia cada um de seus textos. Por exemplo, diante das notícias da leitura pública de sua obra *Moralia in Iob*, ele explanou:

Além disso tem chegado a mim a história por algumas pessoas, que o reverentíssimo irmão e companheiro bispo, Mariniano, está fazendo a leitura pública de meu comentário sobre o beato Jô

³⁰ Obra escrita em parte anterior ao pontificado. Os *Livros morais sobre Jó* são o tratado mais volumoso e o mais influente. De forma geral, é um comentário alegórico em que Jó é figura de Cristo. Produto originariamente de conferências destinadas ao grupo de monges que acompanharam Gregório a Constantinopla. O autor reviu esse texto até o fim de sua vida.

³¹ As quarenta *Homilias* sobre o *Evangelho* foram dirigidas pelo bispo a seu povo, entre 590 a 593. É um modelo de pregação popular, densas de ensinamento moral e místico, exposto de forma simples e natural, muitas vezes reforçado pelo *exemplum*, que se dirige à grande massa dos fiéis.

³² As vinte e duas *Homilias* sobre *Ezequiel*, que datam do final de 593 e início de 594, período em que Roma estava sob a ameaça lombarda. Essa obra tem uma tonalidade mais mística que a *Homilia sobre o Evangelho*.

³³ Nessa obra, dividida em quatro partes, Gregório justifica sua relutância em assumir o peso pastoral, colocando em evidência a sublimidade da dignidade episcopal; sublinha as virtudes do pastor. Por fim, delinea o modo de educar as diversas categorias de fiéis.

³⁴ Nos *Dialogi*, Gregório atesta a santidade de muitos bispos, monges, sacerdotes e mesmo homens do povo da Itália, seus conterrâneos, santidade que vem confirmada por milagres, profecias e visões. Também trata de Bento de Núrsia, bem como evoca manifestações extraordinárias aptas a demonstrar a imortalidade da alma humana.

durante as vigílias. Isto não me agrada, pois não é uma obra popular, assim, produzirá nos rudes ouvintes mais impedimentos que proveito. Diga-lhe para ler comentários sobre os Salmos nas vigílias, os quais ensinam as mentes dos ouvintes seculares especialmente os bons costumes (*Ep.* XII.6 apud COHEN, 2013, p. 3)³⁵.

O discurso utilizado nos *Moralia*, na perspectiva do próprio Gregório, não era apropriada para o grande público (COHEN, 2013, p. 3), o que não significa dizer que ele não se preocupava em atingir os iletrados. Assim, na *Regula pastoralis* (III,6), obra destinada a formar aqueles que deveriam gerir a Igreja, recomendava:

Os primeiros [os sábios] são convertidos, geralmente, por meio de argumentos racionais, para os outros [os incultos], são mais úteis, em certos casos, os exemplos. Aos primeiros, faz um grande bem serem vencidos nas suas argumentações; para os outros, ao contrário, em geral é suficiente que conheçam ações dignas de louvor realizadas por outras pessoas³⁶.

Identificamos no pontificado de Gregório I a presença dos dois fatores que justificam, na visão gramsciana, a perenidade da Igreja: sua homogeneidade ideológica e a importância da estrutura ideológica (PORTELLI, 1977, p. 28). Segundo Gramsci, a força dessa instituição localiza-se, especialmente, na uniformidade ideológica que conseguiu preservar no bojo do bloco social que controla:

A força das religiões, notadamente da Igreja Católica, consistiu e consiste, no seguinte fato: que elas sentem intensamente a necessidade da união doutrinária de toda a massa “religiosa” e lutam para que os estratos intelectualmente superiores não se destaquem dos inferiores (GRAMSCI, 1978b, p. 16).

Encontramos a opinião de Gregório I sobre um clérigo analfabeto em uma carta (*Ep.* VII.11) endereçada a Rufino, bispo de Éfeso (COHEN, 2013, p. 4). Nela, o papa recomendou que o bispo local se tornasse um modelo para que tal sacerdote pudesse imitá-lo, tanto através de sua conduta como da sua pregação.

³⁵ *Ep.* XII.6: “Ilud autem quod ad me quorundam relationem perlatum est, quia reuerentissimus frater et coepiscopus meus Marinianus legi commenta beati Iob publice ad uigilias faciat, non grate suscepi, quia non est illud opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam proeuctum generat. Sed dic ei ut commenta psalmodum legi ad uigilias faciat, quae mentes saecularium ad bonos mores praecipue informet”.

³⁶ *Regula pastoralis*, III, 6: “Illos plerumque ratiocinationis argumenta, istos nonnumquam melius exempla conuertunt. Illis nimirum prodest, ut in suis allegationibus uicti iaceant; istis uero aliquando sufficit ut laudabilia aliorum facta cognoscant”.

Concordamos com a perspectiva de Cohen (2013), o qual afirma que Gregório I não descarta nenhuma ferramenta, quando se trata de atingir os ouvintes menos letrados. Nesse sentido, no entender pontifical, a iconografia configurava-se com uma importante estratégia para se transmitir mensagens para a população. Tal ponto de vista é nitidamente percebido no episódio em que ele repreendeu o bispo de Marselha, Severo, que destruiu representações sacras em sua igreja, com o intuito de combater a idolatria às imagens (*Ep.* IX.209). Na concepção papal, as pinturas, presentes nas paredes das igrejas, eram muito úteis para aqueles que não conseguiam decifrar os textos³⁷.

Vale lembrar que a divergência sobre o uso das imagens abalará ainda mais a relação entre o papado e o Império Bizantino. Tornando-se, conseqüentemente, um dos elementos que orientarão o papado, em 754, a romper com Constantinopla e optar pelos francos. O papa Adriano I ainda enfrentará essa questão no prolongamento do Concílio de Niceia II, em 787. E mais: ele escreveu a Carlos Magno, em 791, lembrando ao governante carolíngio sobre a posição romana no que tange a este assunto. Nessa epístola³⁸, ele invocou a autoridade dos pontífices anteriores, em particular a opinião de Gregório I (JUDIC, 2001, p. 83).

No que tange especificamente a seu epistolário, a primeira característica que destacamos é que as cartas de Gregório Magno, enquanto destinatário, são muito precisas e explicitamente nomeadas. Encontramos nelas também um latim erudito; ao menos para os padrões da época, seu estilo é considerado límpido e concreto (COHEN, 2013, p. 4). Gregório I, diferentemente de outros padres de Igreja, como Ambrósio, Jerônimo e Agostinho, evita imiscuir-se em problemáticas teológicas complexas. A carta gregoriana, na maioria dos casos, é uma resposta a um problema; um pedido; uma tentativa de solução; não um tratado de teologia. Se o comparamos com Ambrósio, a diferença é ingente.

Isto é, de acordo com Cohen (2013), as missivas do episcopo de Milão identificam-se mais a pequenos tratados do que estrutura epistolar. Gregório, sob este aspecto, ocupa posição dispare. Mesmo existindo, no *Registrum*, cartas que apresentam uma natureza administrativa e outras um caráter mais pessoal de

³⁷ Nas palavras do próprio Gregório Magno (*Ep.* IX, 209): “Idcirco enim pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus uidendo legant, quae legant, quae legere in codicibus non ualent”.

³⁸ Sobre esse documento, veja: *Codex carolinus*, ed. K. HAMPE, *Epistolae selectae pontificum romanorum*. Berlim, 1899 (*MGH epistolae* 5.2). Cf: Bruno Judic (2001, p. 83).

Gregório (NORBERG, 1986), todas elas, de uma maneira ou de outras, passaram pelas mãos do pontífice uma vez que, portam em seu cerne a essência romana do estilo prático, mantendo, portanto, os debates mais complexos em segundo plano.

A correspondência de Gregório tem todos os defeitos e qualidades de uma literatura oficial. Apesar de algumas vezes nos depararmos com um texto cuja eloquência beira o limite da confidência, estamos longe, na maioria dos casos, de encontramos comentários de cunho íntimo sobre os fatos cotidianos. Isto é, observam-se, de modo geral, expressões diplomáticas elaboradas com cuidado especial. A predominância desse estilo sóbrio certamente é uma influência do tradicional conservadorismo da chancelaria pontifical.

Segundo Grazia Rapisarda (1986, p. 215), Gregório é dotado da inclinação romana para as situações concretas. Assim, em nenhuma de suas epístolas se observam análises teológicas, limitando-se a precisas instruções. Além da questão da aproximação papal com a forma de pensar e agir características do homem romano, nós também vinculamos a opção temática e discursiva adotada pelo pontífice, a seus objetivos principais, no caso manter a ordem na Península Itálica e pregar o correto comportamento cristão, temas que, no geral, dialogam profundamente com a busca pela hegemonia pontifical. Assim, acreditamos que o uso de epístolas concretas e compreensíveis, bem como a elaboração de tratados exegéticos que enfatizam a moral, com as *Moralia* e a *Regula*, não representa, de modo algum, despreparo e incapacidade intelectual ou temática por parte de Gregório; ao contrário, foi uma escolha que condizia como suas metas e com a realidade com a qual se defrontava.

2.3.2 O USO DAS ESCRITURAS NAS EPÍSTOLAS DE GREGÓRIO I

De acordo com Martyn (2004, p. 14) a inspiração de Gregório estava em sua exegese bíblica. Assim, o uso que fez dos textos sagradas foram conduzidos por um interesse particular: o desejo de descobrir o que eles diziam sobre a vida de Cristo e, ao mesmo tempo, firmar sua posição como classe dirigente. Na opinião de Gregório I, as Escrituras não foram escritas para enfeitar bibliotecas nem apenas para

ouvir/ler como um discurso qualquer: são fonte de inspiração para todos os homens que deveriam se comprometer a seguir os preceitos sagrados, incluindo os aspectos práticos da experiência de vida mundana.

Quando Gregório cita os textos bíblicos, geralmente, procura integrá-los à sua própria mensagem. Na ótica papal, era obrigação daqueles que conhecem as palavras de Deus, como revelado nas escrituras, tornar a mensagem conhecida para os outros. Assim, acreditava que a exposição bíblica deveria ser realizada em benefício da comunidade, não apenas para uma iluminação privada do clero. Em outros termos, conduzir a vida prática contemplando a verdade divina era o principal objetivo de todo estudo bíblico gregoriano (PETERSEN, 1984, p. 26).

O que nos interessa, nesta pesquisa, é a reflexão sobre o tema dos intelectuais, o alargamento da formação e da atuação dos intelectuais orgânicos no Estado Ampliado, na elaboração e propagação de uma sociedade regulada pelos interesses e necessidades da Igreja e, por extensão do papado, particularmente durante o pontificado de Gregório I.

Gregório acreditava que, se a vida e a salvação chegaram para a raça humana por intermédio de Cristo, conseqüentemente, as Escrituras seriam a porta ou o caminho, pelo qual se revela, para a humanidade, a vontade divina. Segundo suas próprias palavras: “As escrituras nutrem a vida espiritual do mesmo modo que na vida do corpo físico é alimentado por comida e bebidas” (*Moralia in Job*, 1.21.29). O corpo toma a comida pela mastigação e pela ingestão; do mesmo modo, as escrituras devem ser “mastigadas”, ou seja, estudadas e refletidas.

Nas epístolas, as Escrituras são usadas criteriosamente com o objetivo de reforçar os argumentos pontificais. Foram duzentos e treze citações bíblicas oriundas do *Antigo Testamento* e trezentos e vinte e sete citações do *Novo Testamento*, totalizando quinhentos e quarenta citações. A maior parte delas é originária do *Evangelho de São Mateus* (92), seguida dos *Salmos* (58) e de *Lucas* (52) (MARTYN, 2004, p. 14). Ainda de acordo com Martyn (2004, p. 14-15), os quatro evangelhos proporcionaram cento e oitenta e cinco citações, bem mais que a metade das citações vinculadas ao *Novo Testamento*. Encontram-se mais citações bíblicas nos dois primeiros livros das epístolas, pois, a partir do terceiro livro, percebe-se uma ampliação do número de epístolas formais, uma vez que o papa estava cada vez mais consolidando seu domínio sobre a Igreja.

Dentre as citações dos livros e dos versículos bíblicos, estão entre as mais recorrentes *Mt* 23:12 (quatro vezes), *Lc* 14:11 (cinco vezes) e *Lc* 18:14 (cinco vezes), usados para atacar o orgulho, a julgar por suas epístolas, o mais mortal de todos os pecados na visão do papa. Também aparece com frequência *Lc* 2:14 (cinco vezes) e *Hb* 12:14 (cinco vezes), em alusão às orações para paz na terra, outro permanente assunto abordado em sua correspondência. Outra passagem muito lembrada, quando se trata do *Registrum Epistolarum*, é o episódio narrado em *Mt* 21:12 (quatro vezes), no qual Jesus ataca os comerciantes que estavam contaminando o templo do Senhor, símbolo da aversão gregoriana à simonia. Já em *Hb*. 12:6 (quatro vezes), ele enfatizou a necessidade de disciplina rigorosa; e, com *Mt* 10:8 (três vezes), defendeu as obras de caridade como forma de se obter graças divinas. Outras triplas citações estão *Mt* 16:19, a concessão das chaves do Reino dos Céus para Pedro; e *Mt* 15:11, no qual um homem está contaminado pelo o que sai da sua boca. Todas essas passagens foram cuidadosamente selecionadas, adaptadas e integradas ao texto epistolar para dar maior poder de persuasão aos argumentos gregorianos.

Surpreendentemente, não há citações bíblicas no último livro das epístolas, como também não encontramos nenhum ataque ao seu alvo principal, o orgulho. Supomos que isso se deve, ao que tudo indica, ao fato de que os assassinatos de seus amigos em Constantinopla e as dores físicas de seu corpo passaram a dominar e a afetar os pensamentos e ações do papa.

No *Antigo Testamento*, Gregório cita passagens de todos os livros do Pentateuco, exceto *Números*. Entre as maiores citações, estão: *Salmos* (58), seguido pelos *Provérbios* (24), *Jó* (21), *Gênesis* (21) e *Êxodo* (20). Os demais livros citados pelo papa não chegam à casa de dois dígitos. Naturalmente, explica-se o grande número de passagens de *Jó* pelo seu extensivo trabalho sobre esse livro bíblico.

Já no *Novo Testamento*, encontramos *Mateus* (92), seguido por *Lucas* (52), *João* (29), *I Coríntios* (23), *II Coríntios* (19), *Romanos* (17), *Atos* (16), *Marcos* (12), *Hebreus* (11), e, por fim, com oito citações *Gálatas*, *I João*, *I Timóteo* e *Tiago* como os principais livros citados por Gregório. Os demais foram citados cinco ou menos vezes. Portanto, numericamente, chama-nos atenção aqui, além da ampla utilização

de *Mateus*, o baixo emprego das citações de *Marcos*, ofuscado, por exemplo, pelas epístolas de Paulo aos Coríntios.

Posto isso, devemos considerar os apontamentos sobre os elementos que devem ser avaliados no processo de difusão de uma nova ideologia. Segundo Maria Lúcia Duriguetto (2014, p. 219-80), Gramsci considera válido examinar a maneira com que a nova percepção de mundo é revelada e evidenciada; o prestígio da autoridade e das referências teóricas do intelectual; e, por fim, sua inserção na instituição que ampara a nova concepção. Esses são alguns componentes relevantes na relação intelectuais-superestrutura para a elaboração e difusão de uma concepção de mundo dominante, muito embora não determinantes.

Isto é, para Gramsci, o reconhecimento da autoridade do intelectual e da entidade na qual se vincula são importantes, mas não decisivos para a afiliação a uma nova visão de mundo por parte dos grupos subalternos, notadamente, das massas. Essas, segundo Gramsci (2007, Q. 11, § 12, p. 1390), são as “que mais dificilmente mudam de concepção e que [...] jamais a mudam aceitando a nova concepção em sua forma ‘pura’ [...] mas apenas e sempre como combinação mais ou menos heteróclita e bizarra”. Gramsci ilustra essa inquietação na subsequente argumetação: “[...] quando determinada pessoa já se encontra em crise intelectual, oscila entre o velho e o novo, perdeu a confiança no velho e ainda não se decidiu pelo novo [...]”³⁹.

Por isso, acreditamos que o emprego das referências bíblicas utilizadas amplamente por todo o corpo eclesiástico, considerando o peso ideológico dela sobre a concepção de mundo dos homens medievais, foi um importante recurso usado por Gregório I no sentido de firmar sua posição hegemônica junto ao Estado ampliado na passagem do século VI para o VII. Vale lembrar que, de acordo com Jacques Le Goff (1983, p. 26), a *Bíblia* era, senão a fonte de tudo, pelo menos ponto de referência para tudo.

Há uma abundância de passagens nas epístolas que mostram que o papa estava citando de memória. Em algumas ocasiões, isso levou a pequenos deslizes; em outras, o texto da *Vulgata* foi deliberadamente alterado para se ajustar ao

³⁹ GRAMSCI, Q. 11, § 12: “[...] che più difficilmente mutano di concezione e che non le mutano mai, in ogni caso, accettandole nella forma «pura» [...] ma solo e sempre come combinazione più o meno eteroclita e bizzarr [...] quando la persona data è già in condizioni di crisi intellettuale, ondeggia tra il vecchio e il nuovo, ha perduto la fede nel vecchio e ancora non si è decisa per il nuovo”.

contexto da epístola. Mas seus lapsos de memória ou estratégias discursivas não produziram mudança radical sobre o sentido da palavra ou passagem, isto é, não alterou significativamente o teor moral/religioso da Sagrada Escritura (MARTYN, 2004, p. 16).

Muitos exemplos, de ambos os *Testamentos*, podem ser trazidos, mas nos limitaremos a alguns, pois são similares aos citados abaixo. Na citação de II Cor 1:23, Gregório usou o vocábulo *nam* por *enim*; ou em II Cor 4:5 *Iesum* no lugar de *Chistum*; *sicut* por *quase* em Is 58:1; *fornicationes* para *fornicationem* em I Cor 7:2-3; *enim* é omitido em II Cor 5:13. Em Atos 10:26 ele acrescenta *ne feceris*, e tirou *ipse* de *et ego homo sum*. Ainda no mesmo livro, porém na passagem 20:26-27, o texto da *Vulgata*: *hodierna die quia mundus sum a sanguine omnium torna-se mundaes sut hodie manus meae a sanguine vestrum*, reduzindo o trecho. Em geral, percebe-se, no que tange a esse aspecto, o uso de sinônimos, a alteração da ordem das palavras em uma frase, bem como adaptações e resumos do texto bíblico.

O processo pelo qual as Escrituras eram usadas para alimentar as mentes cristãs era conhecido como *lectio divina*. Estritamente falando, a *lectio divina*, para Gregório I, sendo um bem treinado monge⁴⁰ ia muito além de uma simples leitura bíblica, pois a homilia dos Padres da Igreja, comentários dos livros bíblicos, hagiografias, trabalhos devocionais e outras literaturas teológicas também eram incluídos aqui. Por essa razão, a “leitura espiritual” é uma tradução mais apropriada para a *lectio divina*.

Quando o texto da Escritura era o objeto da leitura, o leitor/ouvinte estava envolvido em um exercício ideológico edificante, realizada como se o leitor/ouvinte progredisse “presencialmente” através da história, em sentido alegórico e moral. Embora não negligencie os outros sentidos da Escritura, a preferência de Gregório concentrava-se na exegese espiritual e alegórica de um dado texto. Ele estava mais interessado na verdade espiritual do que expor o significado literal do texto (MARKUS, 1997a, p. 44-45; EVANS, 1986, p. 87-88).

O texto bíblico, segundo Gregório I, alimenta a vida espiritual em todos os níveis de significado. Desse modo, os cristãos poderiam levar tais mensagens no

⁴⁰ Veja, por exemplo, a *Regula Sancti Patris Benedicti* 48, que regula os momentos que deveriam ser gastos na *lectio divina*.

coração (*Moralia* 16:35.43), pois as Escrituras acomodam-se à capacidade intelectual dos seus leitores/ouvintes que buscam empreendê-la.

Na opinião papal, a *Bíblia* contém ricos exercícios para o aprendizado e encorajamento dos fracos. As Escrituras podem ser comparadas a um rio, cujas margens o cordeiro pode beber em segurança, enquanto o elefante pode nadar em suas águas (*Ep.* V.53a).

Exatamente por isso que o intelectual orgânico, dentro de seu contexto histórico, procura, na medida do possível:

[...] sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, portanto, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica, bem como relacionando-as dialeticamente com as leis da história, com uma concepção do mundo superior, [...] e coerentemente elaborada, com o “saber”; não se faz política-história sem essa paixão, isto é, sem esta conexão sentimental entre intelectuais e povo-nação (GRAMSCI, 2007, Q. 11, § 67, p. 1505)⁴¹.

2.3.3 A EPÍSTOLA GREGORIANA COMO MODELO DE CONTROLE POLÍTICO-IDEOLÓGICO

Segundo Pégolo (2006, p.2), o modelo epistolar gregoriano foi influenciado pelo paradigma doutrinal e argumentativo de Paulo, arquétipo que colaborou para o desenvolvimento do ideal de homem contemplativo, mas não alheio às questões da Igreja como estabelecimento terreno, isto é, no âmbito do Estado ampliado. Assim, Gregório considerava que, por meio de uma ampla rede de correspondência, poderia efetivar um controle do Estado Ampliado em gestação, refletindo sua pessoal administração de governo. O *Registrum* reflete, portanto, as inquietações e desejos de Gregório I tanto no que tange as temáticas da Igreja Ocidental como à necessidade de constituir um contato perene com interlocutores de diferentes condições sociais, políticas e eclesiástica, estabelecendo-lhes uma sensível hierarquia, adequada às relações existentes entre o pastor e o seu rebanho.

⁴¹ GRAMSCI, 2007, Q. 11, § 67: “[...]sentire le passioni elementari del popolo, comprendendole e quindi spiegandole e giustificandole nella determinata situazione storica, e collegandole dialetticamente alle leggi della storia, a una superiore concezione del mondo, [...] e coerentemente elaborata, il «sapere»; non si fa politica-storia senza questa passione, cioè senza questa connessione sentimentale tra intellettuali e popolo-nazione”.

Portanto, os intelectuais que operam na superestrutura buscam, por meio da direção do domínio político e cultural, atuar na incubação de ideologias que, difundidas para as classes subalternas, procuram conservar a hegemonia do grupo social dominante. Assim, para dar conta da singular perspectiva de sua condição dual, nada mais conveniente que a “carta”, com a qual representava através da ficção linguística de caráter convencional, uma verdadeira estratégia hegemônica do intelectual orgânico, uma vez que transcende a solitária autocontemplação do intelectual tradicional (BROWN, 1999, p. 149-163).

O emprego do discurso epistolográfico, como meio dialético, possibilitava, segundo Pergolo (2006, p. 2-3), a Gregório I por em exercício a normativa eclesiástica e a influência dogmática. Além disso, era uma ferramenta propícia para realizar a tarefa de contenção dos ânimos, que abarcava uma definição do trabalho rotineiro de pastor. Esse se concluía com a execução do ministério sacerdotal, que abrangia colocar em prática o texto sagrado. Gregório tomou para si, intermediada pela narrativa epistolar, sua qualidade de “rector de almas”, em outros termos, a direção moral e política.

Se tomarmos o Livro I do *Registrum*, ainda de acordo com Pergolo (2006), podemos reconstruir as práticas de governo estabelecidas por Gregório I no começo de seu papado. Nesse livro, encontramos oitenta e duas missivas produzidas entre setembro de 590 a agosto de 591. Parte dessas epístolas⁴² demonstra uma especial preocupação do pontífice com determinadas condutas heréticas, aos quais procurou aplicar o rigor dogmático da ortodoxia niceísta, bem como sua hegemonia pastoral. Elas se focalizam na temática da preocupação da unidade eclesial, fundamentalmente dirigidas a controlar três problemas de distorção herética, tais como o monofisismo (*Ep.* I.16), o arianismo (*Ep.* I.17) e o donatismo africano (*Ep.* I.72; I.75 e I.82), persistentes ainda na época de Gregório I. Também adverte a necessidade de converter grupos judaicos que se encontravam em diferentes regiões submetidas à administração papal, como o Lácio (*Ep.* I.34), Sicília (*Ep.* I.42 e I. 69), a Gália (*Ep.* I.45) e a região de Campania, na Península Itálica (*Ep.* I.66).

Essas epístolas permitem exemplificar as controvérsias de poderes existentes no término do século VI, no qual os interesses políticos se contrapõem em certas

⁴² Em especial: I.16; I.17; I.34; I.41; I.42; I.45; I.66; I.69; I.72; I.75 e I.82.

ocasiões à crescente autonomia eclesiástica, que se torna ainda maior durante o pontificado de Gregório I. Tais missivas deixam entrever o trabalho do papa em prol da unificação dogmática necessária para a instauração de um poder homogêneo. Vale lembrar que, para Gramsci, o intelectual orgânico é aquele gerado pela classe social em seu desenvolvimento histórico, sendo sua função essencial a de criar uma consciência homogênea à classe a que ele se vincula (COUTINHO, 1996, p. 114-115). Assim, por exemplo, a epístola I.41 é de particular relevo, pois nela o episcopo de Roma reconhece o trabalho pastoral de Leandro de Sevilha junto à conversão de Recaredo.

Pégolo (2006, p. 8) também afirma que o estilo seguido por Gregório I para recomendar seu pontificado é repetido incessantemente, uma vez que se edifica na obtenção da vida eterna, por meio das obras alcançadas no decurso do *saeculum*, pois, na sua visão, o fim dos tempos está próximo. Portanto, devemos levar em conta que as epístolas desse papa se transformaram em uma documentação indispensável para materializar os fins de seu autor: convertendo-se em um arquétipo de *rector* universal, apropriado para resolver todas as contendas que podiam atormentar os cristãos de sua época.

2.4 GREGÓRIO E AS INSTÂNCIAS DE PODER POLÍTICO

Segundo Peter Brown (1999, p. 155), o que tornou Gregório I incomum, e por extensão transformou suas obras determinantes para o devir da Igreja e da Europa Ocidental, foi a rara combinação de erudição eclesiástica e a profunda inquietação pessoal sobre o exercício do poder, encaixando-se, portanto, na caracterização de intelectual orgânico elaborada por Gramsci, pois acreditamos que Gregório I aliou o perfil do sábio letrado com o caráter combativo, organizador, persuasor permanente que atua continuamente na vida social (EAGLETON, 1997).

No mundo de Gregório I, no qual a religião cristã já atingia a maioria das feições da vida, “poder” denotava dar atenção a todos os aspectos da existência, dos mais exaltantes aos mais humildes. A *condescensio*, isto é, o rebaixamento compassivo ao nível de qualquer membro da Igreja cristã era a chave da noção de poder espiritual aceita por Gregório I: buscava-se, desse modo, impor um caráter de

governança detalhadamente calculado em função das necessidades de cada súdito. E, para Gregório I, a necessidade basilar de cada sujeito assentava-se na procura do progresso espiritual que acarretaria, depois da vida terrena, no Reino de Deus (BROWN, 1999, p. 156).

A partir desses apontamentos, vamos procurar ver como Gregório I relaciona-se com as principais instâncias de poder que o cercavam, isto é, a corte imperial, os exarcas e, principalmente, com as autoridades das sociedades civis e políticas nos *regnas*.

2.4.1 A CORTE IMPERIAL

Para Gregório, como para muitos de seus contemporâneos, o legado do passado continuava presente por intermédio do pensamento político, isto é, o ideal de um Império Romano Cristão (*societas reipublicae Christianae*) no qual a Igreja e o Governo completavam-se um ao outro, como se eles trabalhassem em uma recíproca regeneração persistia até os dias de Gregório I.

Tal concepção gregoriana é expressa, alegoricamente, na epístola endereçada a Leontius (*Ep. VIII.33*), quando se referiu ao relacionamento entre a Igreja e o mundo. De acordo com esse princípio, a Igreja era composta tanto pelos cidadãos da Babilônia (*in angaria*) como pelos cidadãos de Jerusalém (*caelestis pátria*). Obras realizadas no exílio da primeira colheriam recompensas na urbe sagrada de Jerusalém.

A imperial corte de Constantinopla era uma visível manifestação dessa realidade teológica, a divina corte do Paraíso. Assim, de acordo com esse preceito ideológico, seguir o imperador era uma manifestação política de uma harmoniosa unidade, sobre o qual o mundo dependia para uma melhor existência. Portanto, era dever clerical rezar por esse governante. Afinal, Deus todo poderoso permitiu que ele pisasse sobre as nações bárbaras, bem como lhe concedeu um reinado longo e feliz, para que a fé em Cristo pudesse governar todo o Império Cristão (*Ep. VII.5*). É a antiga justificativa hegemônica para o imperialismo romano, embora com uma nova aparência cristã. Os bárbaros eram naturalmente inferiores aos romanos, como os escravos eram para os homens livres (*Ep. VII.5; XI.4; XIII.32*).

Como temos visto, Gregório I sempre demonstrou especial consideração ao Império, que considerava universal por sua natureza e vocação. Em seu epistolário, em inúmeras oportunidades, nomeia-o de *sancta Respublica* ou *christianissimum Imperium*. Para o pontífice, a universalidade, atributo da hegemonia, é característica da Igreja e do Império. Embora se confundam, eles atuam em áreas distintas, mas que se complementam para a completa realização do projeto divino de salvação. Desse modo, cabe ao papa nortear o rebanho e ao imperador garantir a paz à Igreja para que o “reino terrestre esteja a serviço do reino dos céus” (*Ep.III.61*)⁴³. Tal afirmação, segundo H-X. Arquillière (1956, p. 124), seria a base ideológica da “concepção ministerial do Império”.

Nesse sentido, se as “invasões bárbaras” podem ser vistas como uma diminuição da expansão do velho Império Romano, o mesmo não pode ser dito sobre o conceito de império que ele representava. Nesse sentido, Gregório vivia um conflito entre a identidade romana, representada pela fidelidade ao aparelho imperial, de um lado; e a tentativa de impor-se como autoridade espiritual hegemônica, capaz de lidar com uma dimensão apocalíptica, da qual os “bárbaros”, aos quais era obrigado a se relacionar, eram apenas um sinal.

Sem dúvida, foi devido às necessidades de seu contexto histórico que o forçaram a se relacionar com as monarquias germânicas. Cada vez mais distante do Oriente, restava-lhe apenas voltar-se aos vários agrupamentos nacionais que ocupavam o Ocidente, entidades autônomas, que possuíam suas próprias Igrejas nacionais e seus próprios destinos religiosos e políticos.

Tão íntima era a aliança com o Império Romano que o papa dependia da concessão do imperador até mesmo para o apontamento de bispos. Essa regra continuou até 584, quando o imperador renunciou a seus direitos a esse respeito. Em troca do ato de retificação e em conformidade com a convenção bizantina, a Igreja romana foi obrigada a pagar uma grande soma à corte. Quando vistas nessa luz, as epístolas de Gregório (*Ep. I.4 a I.7*), remetidas para indivíduos da corte imperial lamentando-se do peso do episcopado, logo no início do seu pontificado, tornam-se muito significativas.

Percebemos que Gregório sempre esteve balançado entre o desejo de ser fiel à antiga ordem das coisas e o reconhecimento da realidade de que um novo mundo

⁴³ *Ep. III.61*: “terrestre regnum coelesti regno famuletur”.

estava emergindo. Essa tensão pode ser vista nos eventos que marcaram sua vida pessoal. Afinal, como um homem do Ocidente, viveu em um Império que se tornava cada vez mais oriental. Um homem que sonhava em se tornar um missionário dos bárbaros do norte e que foi enviado como um emissário papal à corte de Constantinopla. Um homem que retornou do Oriente como um amigo e confidente do imperador Maurício, mas que enviou Agostinho na missão de converter os anglo-saxões.

Gregório foi apresentado a Maurício quando esse ainda não ocupava o posto de imperador, no período em que era o representante da sé romana em Constantinopla. Naquela época, devido aos papéis exercidos por ambos no Estado Ampliado, que lhes impunham um vínculo mais estrito, acabaram tornando-se amigos. Porém, tal amizade não perdurou por muito tempo. As razões dos desacertos são muitas. Segundo M. Reydellet (1981, p. 447), algumas decisões tomadas por Maurício resultaram no obscurecimento da representação do imperador no espírito de Gregório (REYDELETT, 1981, p. 447). Abalizado ideologicamente nos preceitos antigos, o pontífice apoia a tese de que o bispo de Roma é o guardião da fé e o responsável pela doutrina. Boa parte das discórdias com o governante Maurício relaciona-se com essa concepção papal (RIBEIRO, 2002, p. 161).

Todavia, em suas epístolas sempre se referia ao imperador com as costumeiras expressões tópicas e adulatórias do ritual de corte, tais como: *serenissimi domini* (*Ep.* I.7; III.61; V.36), *pietas and sanctitas vestra* (*Ep.* III.61; V.36; VI.16; VI.64; VII.6; VII.30) ou *clementia* (*Ep.* V.30). Ele entendia que o imperador ocupava uma especial posição na hegemonia do Estado ampliado, ordenado diretamente pelo próprio Deus (*Ep.* V.37). Em outros termos, Gregório I reconhecia no imperador uma pessoa encarregada de zelar pela paz da Igreja e que, portanto, tinha o direito de intervir nos assuntos eclesiais (*Ep.* VII.6; *Moralia* 23.13.24).

Porém, Gregório acreditava que era seu dever, como papa, expressar a sua opinião quando considerava que o imperador tinha, de algum modo, tornado-se um problema ou abusado de sua autoridade. É evidente que ele o fazia de modo privado, de maneira que preservava a posição pública do imperador. Um exemplo desta abordagem pode ser percebido em sua resposta a uma ordem imperial, no qual se proibia que funcionários imperiais se tornassem monges. Em sua epístola,

afirmava que a responsabilidade do imperador não se limita ao bem-estar material, pois tem o dever de cuidar do bem espiritual dos governados. Avisava Maurício que na economia do mundo o reino terrestre está a serviço do celeste, sob o encargo pessoal de quem governa. Gregório protestou, acrescentando, como justificativa, que não poderia permanecer em silêncio enquanto os decretos de Deus estivessem sendo violados (*Ep.* III.61).

A maneira na qual ele fez essa objeção é significativa. Ele a enviou, não através de seu representante oficial na corte, mas via Teodoro, o médico imperial. Gregório tomou todos os cuidados para que a correspondência fosse apresentada em segredo para o imperador, em um momento apropriado (*Ep.* III.64). Essa abordagem diplomática resultou em uma modificação do decreto original, pois se substituiu a proibição total pela proibição de um período de três anos de serviços (MARTYN, 2004, p. 19-20).

Esse não foi o único caso em que o papa chamou a atenção do imperador. Como vimos anteriormente, Gregório I incitou Maurício a pressionar João, o Jejuador, patriarca de Constantinopla, para abandonar o título de patriarca ecumênico. Para tal, o papa argumentava que apenas Cristo era o mestre universal e que não havia em toda a Igreja quem pudesse nomear-se ecumênico (*Ep.* V.37). A revolta papal contra o posicionamento da sé oriental explica-se pela sua concepção de hegemonia, no qual existem dois princípios de universalidade: a Igreja e o imperador (RIBEIRO, 2002, p. 162). Portanto, segundo Gregório I, a universalidade era um predicado da Igreja, o que não autorizava nenhum patriarca a atribuir-se desse princípio ideológico, pois gozar desse título o tornaria diferente dos outros, colocando-se, inclusive, acima do Império (*Ep.* V.39). Para invalidar a aspiração de Constantinopla, o pontífice evoca, como antigamente o fizera Leão I, o fundamento dogmático do primado papal, isto é, "*Tu es Petrus et super hac petram...*".

Maurício relutou em agir de forma tão drástica, sobre o que, na visão imperial, não passava de um título essencialmente frívolo (*appellatione frivoli nominî*). Mas Gregório reafirmou sua posição, enfatizando a necessidade do imperador ser mais agudo em seu julgamento. Ele declarou que o que poderia parecer inofensivo e fútil em determinadas condições poderia ser como veneno mortal em outras (*Ep.* VII.30). Segundo Dagens (1991, p. 39), para Gregório todo indivíduo que aspirasse ser condecorado com a *universalis* deseja também um poder temporal. E mais: para

Ribeiro (2002, p. 163), “qualquer contestação ao seu poder espiritual parecia a Gregório atentado contra sua posição política na Itália”.

Isso explica o elevado empenho de Gregório I no seu exercício pastoral, a ponto de chegar a pedir a intervenção da augusta Constantina, a quem conhecia pessoalmente desde o período em que fora apocrisiário em Constantinopla. Na epístola de junho de 595, reitera a imperatriz o pedido realizado à corte bizantina, isto é, cobra uma atitude mais rigorosa contra o bispo oriental, ao qual via como um perigo à primazia hegemônica da sé romana, e expõe a razão que o impedia de ser clemente com o inadmissível comportamento do patriarca de Constantinopla (*Ep. V.37*).

Tais divergências com o poder imperial não foram capazes de influenciar a confiança do papa neste sistema de governo. Nem mesmo a crítica epistolar à figura imperial (*Ep. V.36*), no qual ele descreveu o governante como ingênuo (*fatuus*), muito menos a brutal derrota de Maurício por Phocas, poderia abalar tal convicção. Suas experiências junto à sociedade política, primeiro como um poderoso chefe magistrado de Roma e, posteriormente, como o representante do Papa em Constantinopla, ensinou-lhe o valor da lei romana, no qual se assenta a base do poder imperial.

Aqui vale lembrar que, conforme consta nas definições de Gramsci sobre a sociedade política, cabe a esse setor do Estado ampliado realizar o exercício da coerção, isto é, a conservação pela força da ordem instituída. Contudo, ela não se restringe apenas ao simples comando militar, mas também ao governo jurídico, ou seja da força “legal”, uma vez que “o direito é o aspecto repressivo e negativo de qualquer atividade positiva de civilização realizada pelo Estado” (PORTELLI, 1977, p. 36).

De fato, Gregório I tinha um grande interesse e competência pela magistratura romana que poucos de seus contemporâneos ocidentais poderiam igualar. Tanto que Giuseppe Damazia (1949, p. 220-226) identificou aproximadamente vinte passagens do *Corpus Iuris Civilis* nas epístolas de Gregório I, junto com setenta e quatro explícitas e cinquenta e quatro implícitas referências às leis romanas. E, assim, o pontífice continuou a defender a hegemonia do cargo imperial, orando pelo imperador em exercício e sua família e exortando os outros a fazerem também.

Em síntese, Gregório I, como súdito leal ao imperador e romano de nascimento, acreditava que o Império representava ideologicamente a expressão ideal do universalismo cristão. Esse pontífice, portanto, vincula-se a uma tradição especificamente latina. Em outros termos, ele enxerga o Império com os mesmos olhos idealizados pelo escol romano, reflexo do quadro desenhado, em seu período, pelos meios intelectuais tradicionais de Roma, isto é, sobre o período do Principado. Assim, os pedidos de proteção divina para o soberano oriental, constantes no *Registrum Epistolarum*, demonstram a concepção gregoriana de que o Império é garantia de liberdade (RIBEIRO, 2002, p. 160).

2.4.2 OS EXARCAS

No Ocidente, o mais imediato contato papal com o poder imperial deu-se por intermédio das relações com os funcionários imperiais. Frequentemente, esses pareciam ter atuado com um objetivo em vista, ou seja, aqueles que foram nomeados para governar pretendiam obter o máximo de lucro possível. Gregório percebeu que, como bispo de Roma, deveria exercer algum grau de hegemonia sobre tais indivíduos corruptos. E mais: devido às circunstâncias da época, acreditava que deveria responder às necessidades que tais membros da sociedade política imperial eram incapazes de cumprir.

A propriedade precisava ser administrada, soldados precisam ser pagos e cidades defendidas, além, evidentemente, do crescente número de pobres a serem alimentados. Algumas vezes, o próprio imperador fazia uso do papa, ao invés dos seus oficiais, como um canal para a satisfação dessas necessidades (*Ep.* V.30). Entretanto, é válido ressaltar que, na maior parte do tempo, o papa trabalhou em cooperação com os funcionários locais. Entre os representantes imperiais com quem Gregório teve maior contato, estavam o exarca da Itália (residente em Ravena), o exarca da África e o pretor da Sicília. Suas tratativas com esses três oficiais demonstram claramente as fraquezas e os pontos fortes do Estado ampliado imperial, ao menos no que tange ao Ocidente.

Os postos do exarca da Itália e da África foram essencialmente novas criações imperiais, durante a segunda metade do sexto século. Fundamentalmente,

o cargo de exarca reunia a administração civil, jurídica e religiosa. Tal cargo era ocupado, em geral, por um combatente de alta patente. Por conseguinte, sempre havia grande possibilidade, ainda mais considerando tais características – grande concentração de poder hegemônico gerido por uma pessoa com perfil militar –, de o exarca atuar de maneira despótica. Somam-se a esse quadro as invasões vândalas no Norte da África e as invasões lombardas na Península Itálica. O permanente estado de guerra naquele tempo, em muitas daquelas conturbadas províncias ocidentais, impelia o Império, se quisesse reter parte ou todo o território, a adotar medidas ainda mais centralizadoras, usando, portanto, os principais mecanismos da sociedade política. Reiterando, a sociedade política corresponde ao papel de dominação direta:

[...] ou de comando que se exprime no Estado ou governo jurídico [...] isto é, aparelho de coerção de Estado, que assegura “legalmente” a disciplina desses grupos que recusam seu acordo, seja ativo ou passivo; no entanto, é constituído para o conjunto da sociedade, em previsão dos momentos de crise no comando e na direção, quando falha o consenso espontâneo (PORTELLI, 1977, p. 30-31).

Roma estava dentro da jurisdição estatal do exarca da Itália. Enquanto Gregório foi papa, houve três ocupantes desse cargo: Romanum (590-596)⁴⁴, Callinico (596-603)⁴⁵ e Smaragdo (603-608)⁴⁶. No exarcado da África, o conhecimento é escasso, mas dois exarcas podem ser identificados: Gennadio (591-598)⁴⁷ e Heraclio. Porém, Gregório I não se corresponde com esse último.

O início do pontificado de Gregório I coincidiu com a designação de Romanum para a função de exarca da Itália. As atitudes independentes do papa, relacionadas aos assuntos administrativos, na maior parte das vezes, completamente diferentes das decisões do exarca, provocaram hostilidade entre os dois líderes. Romanum buscou consolidar seu poder hegemônico com os apoiadores do cisma dos Três Capítulos, especialmente João de Parenzo, Severo de Trieste e Vindemius de Cissa. Gregório I, favorecido por medidas severas e de acordo com a política que ele tinha ajudado a estabelecer junto a seu predecessor

⁴⁴ Citado por Gregório I nas seguintes *Ep.* I.32; II.38; III.3; V.6; V.19; V.40 e V.41.

⁴⁵ Citado por Gregório I nas seguintes *Ep.* VII.19; VII.26; VIII.36; IX.96; IX.142; IX.155; IX.156; IX.177 e IX.231.

⁴⁶ Citado por Gregório I na *Ep.* XIII.34.

⁴⁷ Citado por Gregório nas *Ep.* I.59; I.72; I.73; IV.7; VI.62; VI.64; VII.2; VII.3; IX.9 e IX.11.

Pelágio II, chamou-os a Roma para julgamento (*Ep.* 1.16). O sínodo não aconteceu, pois os cismáticos procuraram o Imperador para que ele decidisse sobre seus destinos. Devido à ameaça lombarda, Maurício preferiu não punir tais indivíduos, o que não agradou ao papa.

Durante o pontificado de Gregório, o desenvolvimento do supracitado cisma tornou-se intimamente vinculado com as atividades dos lombardos no Norte da Itália. Dissidências da condenação dos Três Capítulos sobreviveram em áreas que estavam sobre controle lombardo, enquanto que a Igreja, em outros territórios, alinhava-se com a posição delineada pelo papado. Na prática, apesar das melhores intenções de Gregório I, a disputa resultou no desenvolvimento de duas Igrejas territoriais, uma de observância romana e outra de controle lombardo. O mais claro sinal disso eram as divisões das igrejas de Milão e de Aquileia (MARKUS, 1997a, p. 127).

Ao longo de sua vida, Gregório foi muito aplicado em sua campanha contra os heréticos. Todavia, ele procurou produzir um clima no qual a reconciliação fosse possível, uma vez que cabe à nova classe dominante, ou ao mesmo postulante à dirigente, para, além de desenvolver os seus próprios intelectuais orgânicos, esforçar-se para assimilar os intelectuais tradicionais ou não aliados. Suas epístolas⁴⁸ mostram o quanto ele estava empenhado em acabar com a desunião da Igreja, o que, por extensão, fortalecia seu papel hegemônico junto ao Estado ampliado. Na *Ep.* XII.7, por exemplo, ele forneceu uma fórmula em que um cismático pode publicamente indicar o desejo de votar a participar da Igreja Romana.

Porém, retomamos novamente os conflitos entre o exarca da Itália e o pontífice. Outra contenta entre tais líderes deu-se no caso da escolha do bispo de Saloma (veja *Ep.* IV.20; V.6; VI.3 e VI.25). Aqui, Honorato, o candidato aprovado por Gregório, foi posto de lado pelo pro-cônsul de Dalmatia, Marcelino. Máximo foi consagrado em seu lugar. Presume-se que Romanum aprovou essa ação. Vale lembrar que o novo prelado exerceu suas atividades em sua Sé, apoiado pela força militar, até a morte desse exarca.

Uma série de acontecimentos similares ocorreu em Ravena. Em dezembro de 594, Gregório repreendeu o exarca pelo apoio dado ao padre Speciosos que estava

⁴⁸ Apenas para citar algumas: *Ep.* I.16; II.38; II.43; III.29; IV.2; IV.3; IV.4; IV.14; IV.37; VI.38; VI.47; VII.14; VII.34; IX.117; IX.142; IX.149; IX.151; IX.154; IX.155; IX.156; IX.187; IX.202; XII.7; XII.13 e XIII.34.

agindo contra o seu bispo, João (*Ep.* V.19). Quando esse bispo faleceu, Romanum propôs, sem sucesso, Donato como seu substituto. Mas, em setembro de 595, o novo bispo Marinianus, que, por coincidência, passou a ser um protegido de Gregório, encontrou-se vítima de um ataque (*Ep.* 6.2). Como os eventos dessa natureza dificilmente tomariam lugar em Ravenasem o conhecimento do exarca, pode-se suspeitar da influência de Romanum em tal episódio.

Romanum estava destinado a recuperar as terras do Império previamente perdidas para os lombardos. Como as fontes sobre ele são muito limitadas, sabemos via Gregório I (*Ep.* 2.38; *Homiliae in Hiezechihelam* 2.6.23) que seus esforços para defender a região de Perugia contra os lombardos, em 592-593, deixaram Roma desguarnecida e muito vulnerável. A situação agravou-se ainda mais graças às intervenções papais nos assuntos seculares na Península Itálica.

A necessidade pastoral, devido a essa ameaçadora circunstância, obrigava a Gregório I, como aos bispos sob jugo dos lombardos (*Ep.* I.30), a procurar uma acomodação pacífica com os invasores, porém sem deixar de ser leal ao imperador (*Ep.* II.28). Prova disso se deu em maio de 595, quando o papa abertamente pediu para que Severo, escolástico do exarca, convencesse seu superior a se reunir com o rei lombardo Agilulf, para se estabelecer uma trégua geral (*Ep.* V.34). Romanum parece ter “respondido” à pressão papal, acusando-o de traição ao imperador. Apesar da amizade de longa data entre Maurício e Gregório I, tais denúncias estremeceram a relação entre esses dois líderes (*Ep.* V.36). Essas tensões permaneceram até a repentina morte de Romanum, no início de 596.

O novo exarca da Itália, Callinico, foi muito mais flexível no exercício de suas atividades que seu predecessor. Mas, mesmo havendo esforços para restaurar a cooperação entre o exarcado e o papado, as tensões persistiam, notadamente quando se tratava dos lombardos ou do caso do bispo Máximo de Salona. Assim, podemos caracterizar o período em que Callinico ocupou o cargo como uma fase de aliança instável entre as duas instituições de poder hegemônico peninsular.

Após o golpe de Phocas contra Maurício, em 602, Smaragdo tornou-se exarca da Itália. Ele compartilhou boa parte das ideias gregorianas sobre os acontecimentos atuais. Em outros termos, aliaram-se contra os adeptos do cisma dos Três Capítulos, privando-os de seu poder. E mais: juntos, iniciaram as tratativas

de uma trégua geral com os lombardos. As boas relações desse exarca com papa só se interrompeu em 604, com o falecimento de Gregório I (MARTYN, 2004, p. 23).

Como já antecipamos anteriormente, havia outra representação do poder imperial no Ocidente além do italiano, o exarcado da África. No fim do sexto século, ele incluía os territórios imperiais do pró-cônsul da África: Byzacena, Numídia, Mauritânia I (área ao redor de Sitifis e Cesárea), Mauritânia II (Septem, Balearic, Ilhas e cidades gregas da Espanha), Sardenha e Córsega. O exarca vivia no antigo palácio dos reis vândalos, em Cartago. Como já mencionado acima, dois exarcas ocuparam o cargo durante o pontificado de Gregório I, Gennadio (591-598) e Heraclio (nomeado algum tempo antes de 602). Desses, apenas o primeiro é mencionado na correspondência de Gregório Magno.

Gregório I manteve ativas relações com o exarca africano. Ele não só reconhecia o direito exarcal de intervir em assuntos religiosos, como, inclusive, chegou a pedir-lhe para fazê-lo (*Ep.* 4.7). Entre os assuntos que mais chamaram a atenção papal, quando se trata do exarcado da África, estavam a atividade donatista na Numídia (*Ep.* I.72; I.75; II.39; IV.32; IV.35; VI.36; VI.62; VI.64), a conversão dos pagãos (*Ep.* II.2; IV.26; IV.294) e a predatória coleta de impostos pelos oficiais imperiais na Córsega e na Sardenha (*Ep.* IV.24).

Gregório I, enquanto postulante a dirigente ocidental, não hesitou em mover-se contra aqueles que considerava culpado. Assim, pressionou Gennadio a punir Theodorum, comandante militar da Sardenha, acusado de espancar e prender os clérigos (*Ep.* I.59). Tal postura, vez ou outra, colocava os líderes em situação oposta. Por exemplo, em 596, quando o exarca foi repreendido pelo o papa por não ter ajudado satisfatoriamente o bispo Paulo, que sofria com problemas e perseguições por parte dos donatistas (*Ep.* VI.62).

2.4.3 GREGÓRIO MAGNO E O PODER RÉGIO

Como vimos no capítulo anterior, no século V o Império Ocidental entra em uma profunda crise. O declínio do Estado imperial finda com a queda definitiva de Roma para Odoacro, que toma o título de *rex gentium* (476). Das ruínas imperiais permaneceu a Igreja como principal força organizada e civilizadora, destacando-se

como importante agente transmissor da cultura romana no Ocidente medieval. Fundada ideologicamente na autoridade de sua doutrina, detentora da cultura e dona de bens de raiz, ela pode materializar progressivamente sua posição de classe hegemônica.

Contudo, um sistema social só é integrado quando se arquiteta um sistema hegemônico, conduzido por uma camada fundamental que deposita o comando nos intelectuais. O exame desse princípio não pode, desse modo, ser disjunto do conceito de hegemonia e do bloco intelectual.

Fazendo-se herdeira e sucessora do Império Romano Ocidental, acabou ocupando, pouco a pouco, o espaço do poder imperial. Lembramos que o novo estrato social em ascendência deve desenvolver sua própria camada de intelectuais, que estará vinculada à vida prática do grupo, e, em vista disso, consegue elaborar uma visão de mundo coesa com essa prática, conferindo, portanto, nitidez ao papel histórico dessa confraria – seus intelectuais orgânicos. Gramsci (1982) assinala, ainda, como temos visto, que toda classe social que avança na direção do domínio precisa procurar incorporar os intelectuais tradicionais, os representantes da base econômica antecedente e difusores dos aparelhos hegemônicos da então classe dominante.

O desmoronamento do Estado imperial, no Ocidente, deixou a Igreja desprotegida. E, como sabemos, os “bárbaros” que ocupavam a Itália, a Hispânia e a África do Norte, inicialmente, não perfilham a autoridade hegemônica do bispo de Roma, já que adotaram, em sua maioria, o arianismo.

Problemas complexos e graves colocavam-se, portanto, a hegemonia da facção eclesiástica. Dois exigem providências imediatas: a restauração do mundo nesses “tempos de confusão”, como tão bem definiu Le Goff (2005), e o estabelecimento de relações com os reinos que se fundaram no antigo território do Império. Tarefas as quais Gregório I tentou resolver.

Com um sentimento de adesão cultural e institucional ao Império Romano Cristão, o papado, de acordo com Azzara (2008, p. 3), na transição do sexto para o sétimo século, deparava-se com um contexto histórico complexo, haja vista que o mundo ocidental vivia um período muito heterogêneo, na verdade fracionado. Limitando-se apenas aos principais reinos e sendo altamente simplista, tínhamos um reino franco, católico e aliado, mas enfraquecido pelas lutas internas entre os vários

expoentes da dinastia merovíngia ao poder; um reino visigodo, na Península Ibérica recém-convertida ao cristianismo niceísta, porém distante diplomaticamente da sé pontifical e do Império Oriental; no Norte da Europa, havia o quase desconhecido reino dos anglo-saxões, que, por iniciativa de Gregório I, recebera a pregação cristã e começava a abrir-se ao sistema de valores transmitido pelo catolicismo romano.

Para além desses *regna*, o pontificado gregoriano vivia um evento de muito maior emergência e dramaticidade, no caso a consolidação na Península Itálica do reino dos lombardos, os quais eram um povo agressivo à população romana e hostil à Igreja nicena. Embora também pressionassem a região centro-sul, colocando em perigo a integridade da antiga capital do Império, enraizaram-se na região setentrional da Península.

Em razão da grande quantidade de interlocutores, a capacidade de diálogo do pontífice se exercitou com uma intensidade ímpar, considerando-se os padrões da época. E, por conta dessa situação específica, Gregório procurou como objetivo principal tanto defender e consolidar a fé católica como tutelar a instituição eclesiástica. Em outros termos, conforme apontou Azzara (2008, p. 4), as múltiplas variáveis oferecidas pelo contexto histórico de seu tempo forçaram o pontífice a um trabalho de delicadeza e complexidade particular. Impulsionado por diferentes preocupações e objetivos, o encontramos dialogando com as sociedades políticas das *gentes*, com o imperador e com o próprio *dominus*.

Assim, uma reflexão sobre as lutas pela hegemonia na Primeira Idade Média não pode ignorar Gregório I. Não podemos negar aqui, conforme apontou Judic (1997, p. 434), que ele seja primeiramente um escritor espiritual. Basta ler, por exemplo, a obra *Moralia*. Porém, considerando as circunstâncias históricas e o posto por ele ocupado, facilmente o encontramos envolvido, como intelectual orgânico, em quase todos os problemas do Estado ampliado de seu tempo. O papa nos deixou um claro testemunho disso em sua correspondência. Aí está, por exemplo, a principal diferença entre as *Moralia* e seu *Registrum Epistolarum*.

E mais: localizamos em Gregório I, como em alguns de seus contemporâneos – Isidoro de Sevilha e Gregório de Tours, por exemplo –, uma nova etapa da história das ideias sobre a realeza (REYDELLET, 1981). Esse é o momento no qual a teoria da realeza cristã começa a tomar forma. Em verdade, nada predestinava Gregório I a desempenhar esse papel, haja vista que esse romano passou boa parte de sua

vida em terra imperial. Sujeito do imperador, e súdito fiel, ele conhecia de longe os reinos do Ocidente. Afinal, não viveu, durante aqueles anos, sob sua dominação.

Portanto, Gregório I tinha, na essência, uma visão tomada a partir do exterior. As relações ambíguas, mistura de admiração, de ódio e de desconfiança, que unia as populações da Gália e da Hispânia, por exemplo, com seus novos mestres, escapavam dele. O julgamento que ele fazia de Hermenegildo, como veremos em capítulo posterior, mostra o quanto ele era estranho aos profundos sentimentos hispano-romanos. Isto é, Gregório I não imaginava que estava nascendo uma profunda solidariedade entre o novo poder político e seus súditos, independente da questão étnico-cultural.

O Estado imperial continuava, aos olhos do futuro papa, como o quadro ideal da organização política, não vislumbrando, desse modo, na realeza “nacional” qualquer possibilidade de substituir a monarquia universal. Nesse sentido, Gregório mantinha ainda uma concepção conservadora quando comparada às posições vanguardistas de Gregório de Tours e de Isidoro de Sevilha (REYDELLET, 1981). Como veremos em capítulo posterior, esse papa lutou para evitar a constituição de um reino lombardo na Itália, ao mesmo tempo que mantinha da época ostrogoda memórias de lutas desesperadoras. Vale lembrar também que ele nasceu em torno de 540, ou seja, participou plenamente do espírito que animava a reconquista de Justiniano (527-565).

Contudo, era extremamente complicado para o bispo de Roma ignorar a realidade em que se inseria. Isso nos leva a concluir que, se Gregório I se interessou pelos reinos ocidentais, isso se deve menos por simpatia que por necessidade. A fraqueza do Estado ampliado imperial oriental, impotente em lhe socorrer contra os lombardos, era uma realidade concreta.

Contudo, independente dos domínios ideológicos locais, a tarefa era complexa e árdua. Na Gália e na Hispânia, por exemplo, a Igreja era dependente da política religiosa dos reis. Assim, esses podiam tanto favorecer como contrariar as orientações e dogmas da ortodoxia romana. Isso se tornava imperioso para Gregório I, caso pretendesse na prática ser o patriarca do Ocidente, exercendo uma posição de hegemonia, manter uma relativa influência, ou mesmo controle parcial sobre tais governantes. E, por fim, não poderia negligenciar, se quisesse prosseguir com seu projeto pessoal de evangelizar os anglos, a ajuda que os príncipes francos eram

capazes de oferecer aos missionários que, invariavelmente, deveriam atravessar seus reinos em direção ao Norte.

Segundo Azzara (2008, p. 4-5), a extraordinária complexidade do trabalho realizado por Gregório I no jogo política de seu presente histórico tem provocado na crítica contemporânea interpretações discordantes sobre a figura e o princípio de suas ações. Em outros termos, ele pode ser delineado como o “papa das nações nascentes”, em algum alcance antecipador do “equilíbrio” político medieval de uma Europa Ocidental, uma vez que edificou para seus herdeiros uma base de apoio repousada sobre os reis cristianizados no Ocidente, em contraposição a uma Constantinopla sempre muito distante; ou, o oposto, como o último dos grandes pontífices da Antiguidade, incardinado sem hesitação no Império e herdeiro natural dos valores tradicionais da aristocracia romana, compreendendo a aversão cultural e a inflexível hostilidade, quase que “ideológica”, pelas *barbarae nationes*.

Não se deve esquecer-se, conforme nos lembra Judic (1997, p. 435), do Mediterrâneo Oriental. Na carta (*Ep.* III.62), Gregório parabeniza Domitiano, metropolitano da Armênia e bispo de Melitene por tentar converter o “*Imperatorem uero Persarum*”. Observa-se que o bispo de Roma utilizou a palavra imperador, permanecendo fiel a uma antiga visão de mundo onde convivem dois impérios rivais e civilizados: o Império Romano e o Persa. Gregório I deveria conhecer as relações com os persas, pois foi durante sua estadia em Constantinopla que se realizaram as decisivas vitórias bizantinas sobre tal povo.

Temos, assim, a constituição de uma quadrupla leitura da figura de Gregório Magno: como um papa-monge animado pela instância puramente espiritual e pastoral, como no trabalho de E. Delaruelle (1960) e Spanneut (1990); como um papa cuja índole aristocrática romana o impelia a atuar com uma política concreta, como na obra de G. Vinay (2003); como o último grande papa da Antiguidade Tardia, como na análise de E. Demougeor (1986), ou, ao contrário, como o papa retratado como o arquiteto de um primeiro avanço significativo do Ocidente Medieval, em oposição a Constantinopla, como nas pesquisas de W. Ullmann (1972).

Independentemente dessas possibilidades redutoras de enquadramento, é inegável o papel hegemônico, ao menos no que tange à liderança espiritual, que Gregório I desempenhou junto aos Estados ampliados germânicos. Sua influência, porém, não parou por aí, estendendo-se, por exemplo, sobre o desenvolvimento de

novas ideias políticas. Assim, apontamos como um dos principais méritos desse pontífice a proposição a seus contemporâneos de uma concepção cristã de homem e de mundo. Os diversos reinos, que tinham anteriormente procurado sua imagem ideal em seu próprio passado – por conseguinte, a função que o autor reconhecia a Teodorico ou a Clóvis –, encontram-se na visão de Gregório reduzida à unidade: eles são uma das peças da ordem do mundo e respondem a uma função: contribuir para a salvação da humanidade.

Por suas funções e pela situação real de Roma, Gregório se localizava no centro do mundo, em uma posição de quase supremacia temporal. Porém, é válido lembrar que, em termos de direito, o pontífice ainda era, no fim do século VI, súdito do imperador. Contudo, devido à invasão lombarda e a geografia – Roma estava longe de Ravenae ainda mais distante de Constantinopla –, podemos afirmar que, apesar do suposto desprendimento pelo exercício do poder temporal, pois aparentemente ele preferia sentir mais a presença do Império e desfrutar da proteção de suas armas, Gregório I era, na prática, o soberano de sua cidade. E, como tal, não poderia fugir de seu papel político.

Nesse sentido, Gregório mencionou, em suas epístolas, vários reis germânicos contemporâneos a ele. Na Gália: Brunilda e seu filho Childeberto II (*Ep.* V.58; V.59; V.60; VI.5 e VI.6), Theodeberto II da Austrásia e Thierry II da Burgúndia (*Ep.* VI.51; IX.216; IX.227; XI.47; XI.50; XIII.7; XIII.9; XIII.10 e XIII.11), bem como Clotário II da Nêustria (XI.51). Na Hispânia: Recaredo (*Ep.* I.41 e IX.229). Na Península Itálica: Agilulf (V.34; V.36; VI.33; IX.11; IX.44; IX.66; IX.196 e XI.6), assim como a rainha Teodelinda (IV.2; IV.4; IV.33; IV.37; V.52; IX.68 e XIV.12). Por fim, a Inglaterra: Ethelberto, rei de Kent, sua esposa Bertha (*Ep.* XI.35; XI.37).

Podemos caracterizar, conforme nos lembra Azzara (2008, p. 3-4), como extremamente fragmentado e diversificado o trabalho pastoral e diplomático empreendido pela instituição pontifícia, principalmente em virtude do quadro político europeu. Em outros termos, o bispo de Roma lidou com uma multiplicidade de problemas e desafios que exigiam a realização de articuladas intervenções e respostas, que, muitas vezes, diziam respeito a uma dada conjuntura ou situação em particular. Haja vista que o pontífice devia considerar tanto a diversidade das questões em jogo como as diferentes margens de manobra disponíveis em cada contexto.

Assim, aceitando grande número e as pesadas tarefas do próprio ofício, especialmente o de defender os interesses da Igreja e da religião cristã, Gregório I, ainda de acordo com Azzara (2008, p. 5), teve de relacionar-se frequentemente com os líderes dos Estados ampliados de seu período, isto é, o Imperador e os soberanos germânicos, bem como com uma variedade de agentes das sociedades políticas de diferentes graus, tanto na *respublica* como nos *regna*. Apesar da diversidade de perfis, casos e temas, é possível extrair, a partir da análise de seus textos, um modelo teórico geral, um *speculum principis*, que “representa a conceituação tanto da figura do monarca católico, isto é, de suas prerrogativas e competências, como de um governo virtuoso dos homens e para o correto funcionamento da sociedade cristã”.

Em tal arquétipo ideológico, segundo Azzara (2008, p. 6), concebido a partir da tradição de raiz helenístico-cristã, recuperada e adaptada, sobretudo, por meio de santo Agostinho. Assim, Gregório procurou elaborar um exemplo, um ponto de referência, que norteasse fortemente as ações dos seus diversos interlocutores, bem como uma forma de racionalizar idealmente o aparente desequilíbrio entre a singularidade e a universalidade do Império cristão e a existência de uma pluralidade de Estados ampliados germânicos, que se difundiram e se tornavam paulatinamente cada vez mais prósperos em todo o Ocidente.

A combinação da realidade histórica com as diferentes obrigações relacionadas ao ofício papal – ao mesmo tempo entendida como o centro de todo o cristianismo, enquanto sucessor de São Pedro, primaz da Igreja Ocidental (haja vista que tinha como concorrente o bispo constantinopolitano no lado oriental), metropolitano da Itália Suburbicária⁴⁹ e bispo de Roma – acabou inspirando uma prática na qual não era possível ao papa isolar a instância política e diplomática da área religiosa e pastoral.

Nesse sentido, na perspectiva de Azzara (2008, p. 4), o apelo papal à conversão, à defesa da ortodoxia religiosa ou ao respeito para com a Igreja, seja para o *christianissimus imperator* ou para os *reges gentium*, normalmente era acompanhado da preocupação de assegurar a paz, sobretudo na agitada Itália sob o

⁴⁹ A Diocese da Itália Suburbicária (em latim: *Dioecesis Italia Suburbicaria*) era uma diocese do Império Romano. Originária da reforma empreendida pelo governante Diocleciano, no século IV. A Itália Suburbicária correspondia geograficamente a toda à área centro-sul da Península Itálica e era dirigida pelo vigário de Roma, a mais importante autoridade civil da diocese.

domínio dos lombardos. Gregório I também pretendia criar laços políticos, culturais e diplomáticos que ligassem os *regna* e o Império. O objetivo do prelado romano era amenizar as tensões e, concomitantemente, construir um princípio de ordem internacional, no qual ele ocupa posição de destaque.

O lugar figurativo onde se condensam e amalgamam-se todas as caracterizações gregorianas de hegemonia, inclusive a régia, é a palavra-conceito *rector* (Azzara, 2008, p. 6; MARKUS, 1986), verdadeira síntese da inspiração cristã. Para Gregório I, *rector* é aquele que foi chamado a governar os homens em uma comunidade política cristã, indiferentemente do fato que ele possa ser um líder político (um imperador, um rei, um oficial de grau inferior) ou o titular de um alto cargo eclesiástico (um bispo ou um abade).

Se as atividades do príncipe e do prelado são tão análogas, por que então eles estão frequentemente em desacordo? Embora ambos referem-se tanto ao reino terreno como paradisíaco, certamente suas prioridades são espelhos opostos. O prelado serve ao reino do Céu primeiro, e o terreno em segundo; no príncipe, por sua vez, prevalece a ordem inversa. Os dois poderes permanecem distintos, apesar de sua similaridade (STRAW, 1991, p. 58). Dessa forma, para Gregório a complementaridade expressa ambivalência: uma tensão dinâmica alternada entre continuidade e oposição; similaridade e diferença. Essa concepção está em toda parte em seu pensamento (EVANS, 1986).

Em sentido complementar, o bispo romano incorpora uma nova ideia: partindo da comparação entre os *reges* e os *sancti uiri*, deduz que a prática adequada da monarquia poderia tornar *sancti* os reis (*Mor XXVI.28*); na verdade, ele atribui-lhes um lugar especial no paraíso, na condição, é claro, que professem a fé católica necessária para a sua exigência de elevação à santidade secular. Assim, em sua concepção hierárquica, Gregório entende que os reis (católicos) ocupam a posição mais alta no mundo terreno ao lado do *uicarii Christi*, ao menos idealmente. Em outras palavras, os governantes e os bispos lideram suas comunidades (REYDELLET, 1981, p. 479-481; 493-496).

Daí a importância, conforme salientou Azzara (2008, p. 6) da polivalência semântica do vocábulo-conceito de *rector*, inteiramente acolhido por Gregório I, que abarca e invalida todas as fronteiras entre a instituição laica e a eclesiástica, ao mesmo tempo que reitera a mescla da natureza religiosa e política. Esse princípio de

hegemonia, no qual legalmente o homem da Igreja tem papéis de governo e o líder político vê-se envolvido com ofícios puramente da esfera religiosa, manifesta-se mais claramente em uma das principais obras gregorianas, a *Regula Pastoralis*. Texto de notável sucesso no período medieval e até mesmo em período posterior, caracterizada especialmente como um manual para os bispos, tal documento, constitui-se, na verdade, em um manual de preceitos que se aplicam a qualquer pessoa que possua tarefas na sociedade política, de modo a representar, por exemplo, “o texto-base para o esforço de elaboração de uma teoria e uma prática política para o rei Alfredo de Wessex (871-899), que o fez traduzir para o próprio idioma” (AZZARA, 2008, p. 6).

A matriz ideológica do *speculum* gregoriano de *rector*, fundamenta-se (Azzara (2008, p. 7) na ideia da posse do poder como serviço (*ministerium*), ou seja, conceber o próprio exercício comando como *ministerium*. Tal fundamento, na ótica de Gregório I, significava recuperar diretamente o supremo exemplo de Cristo, o Rei dos reis, que também se coloca, por vezes, a serviço dos homens, fortificando o ânimo com a virtude da *humilitas* contra o perigo da *elatio*, típica prerrogativa diabólica. Portanto, quem governa deve ter sempre em mente que os homens foram criados iguais por natureza e que a existência da hierarquia, mesmo dependência servil, deve-se à culpa do pecado. Em outros termos, os grupos dirigentes, seja um prelado ou um governante, não pode se animar com o poder hegemônico que detém; ao contrário, deve se alegrar por ter recebido de Deus o benefício de dirigir as classes subordinadas. Esses últimos, por sua vez, devem obedecer aqueles que Deus escolheu sem a imprudente pretensão de julgá-los, mesmo que eles errem, pois um mal governante é um instrumento de punição divina pelos pecados cometidos pela comunidade⁵⁰.

O modelo de *rector* cristão é ainda determinado, segundo Azzara (2008, p. 8) pelo emprego de determinadas *virtudes*, presentes também em várias epístolas gregorianas destinadas às classes dirigentes dos Estados ampliados germânicos, que em diversas ocasiões recuperam o ponto de vista de realeza legada pela

⁵⁰ Veja *Regula Pastoralis* II.6 e III.5: sobre o papel do pecado como determinante nas hierarquias entre homens, bem como os conhecimentos e os cuidados que devem ter aqueles que governam.

filosofia helenística, em especial o estoicismo⁵¹. Nesse sentido, os soberanos cristãos, de igual forma os prelados, são para Gregório I convidados a desempenhar, na execução da própria ação, o mesmo conjunto de valor ético, sintetizado pelas *virtutes* da *benignitas*, *bonitas*, *prudencia*, *largitas*, *sapientia*, *clementia*, *mansuetudo*, e, sobretudo, das fundamentais *iustitia*, *aequitas* e *humilitas* (*Regula Pastoralis*, III.9, 16, 17, 20, 21, 22, 23). Em contrapartida, a oposta ausência de *virtutes* é caracterizada pela presença de *ira*, *superbia-elatio*, *malitia*, *invidia*, *discordia*, as quais é fácil apresentar, devido tanto à fragilidade da condição humana como à inclinação ao pecado (*Regula Pastoralis*, III.9, 10, 12, 16, 17, 20, 22).

A mescla do plano laico e eclesiástico na figura do *rector*, determinada pela divisão das tarefas e prerrogativas comuns, encontra-se reforçada na reiterada referência ideológica ao modelo exemplar bíblico do rei-sacerdote, especialmente Davi (AZZARA, 2008, 8).

Vale ressaltar a importância, na sociedade medieval, das formas de pensar analógicas. Segundo Hilário Franco Junior:

Para o homem medieval o pensamento analógico era [...] determinante no seu saber, agir, sentir. O ponto de partida e, ao mesmo tempo, a síntese disto estava na percepção de que o universo era uma imensa rede de correspondências, de relações micro-macrocósmicas (2013, p. 32).

Davi é visto por Gregório I, de acordo com Azzara (2008 p. 8), como o exemplo de “moderação sábia, de incorruptibilidade, de capacidade de arrependimento por um próprio erro, da sabedoria, de senso de justiça, de humildade” que acastela o íntimo contra o impulso que de maneira inevitável está vinculado ao exercício da hegemonia: “Davi é símbolo da humildade do santo, emulador de Moisés, de Salomão, de Paulo e Pedro e da perpétua adesão a Sagrada Escritura, portanto, coloca-se como o guia dos reis⁵², como o é de todos os homens” (*Regula Pastoralis*, I,3 e II,8). Em oposição, encontramos Saul, o emblema do *elatio* dos poderosos que, de tão cego de orgulho, esqueceu-se da igualdade natural dos

⁵¹ Apenas como exemplo trazemos Sêneca (4 a.C – 64 d.C.). Esse pensador estoico defende que o governante deve esquecer-se de si mesmo para atuar em prol de seus súditos, além de afirmar que o príncipe não é um senhor, nem um deus; mas, sobretudo, um servidor e intérprete das leis (CORASSIN, 1999).

⁵² É pertinente salientar que Gregório I, ao enfatizar o papel modelar de Davi aos reis, “foge” do topos vinculado a Melquisedeque, uma vez que, segundo Riche (1984, p. 386-87), tal personagem bíblico, pertencente ao Antigo Testamento, representava no século VI a figura de um soberano-sacerdote.

homens, sendo abandonado por Deus (*Regula Pastoralis*, II,6; *Moralia* XXV.16; JUDIC, 1997, p. 436).

Nesse contexto, o papa, entendido aqui como intelectual, atua como um perito dos universos simbólicos, apto, dentro de uma entidade determinada, no caso a Igreja, de estabelecer, a partir desses princípios, uma concepção coerente do mundo e, por extensão, de nortear a ação. Assim o sendo, além das figuras bíblicas, como reitera Azzara (2008, p. 9), Gregório I recorreu também a numerosos “modelos” históricos, notadamente Constantino, que é caracterizado pelo papa em questão como o *princeps* cristão por excelência.

A título de exemplo, encontramos referência a esse governante tanto para incitar o imperador Maurício a respeitar os sacerdotes (*Ep.* V.36) como para estimular o recém-convertido rei anglo Etelberto a levar o Evangelho a toda sua gente (*Ep.* XI.37). Para as rainhas, a figura de referência é, sobretudo, Helena, a mãe de Constantino, mas Pulquéria também é lembrada nas epístolas pontificais (*Ep.* XI.35 e XIII.42 respectivamente). No lado oposto, estão *in primis* os imperadores romanos pagãos e perseguidores, especialmente Juliano, o Apóstata (332-363)⁵³, mas também os líderes germânicos de um passado não muito distante, como os godos Teodorico⁵⁴ e Totila⁵⁵.

Conforme Azzara (2008, p. 9), as intervenções de Gregório I com os monarcas dos Estados ampliados de seu presente histórico, recuperável a partir do *Epistolário*, a referência ideológica bíblica é frequente. Não apenas pela grande utilização das citações ou das reiteradas inferências de figuras bíblicas exemplares. Parte da reflexão gregoriana em torno tanto da realeza como da própria instituição eclesiástica – suas prerrogativas, seus deveres e sua função no mundo – funda-se na mensagem bíblica. O bispo de Roma, geralmente, fazia uso das citações explícitas das etapas bíblicas, em suas missivas, quando a da mensagem sugerida requeria o apoio inabalável da autoridade da Escritura.

A novidade em Gregório I, já que tanto o conceito de *rector* cristão como a preocupação em elaborar um conjunto de regras de utilização imediata e fácil compreensão – até para os interlocutores intelectualmente menos refinados –

⁵³ Veja *Ep.* III.61 e III.64.

⁵⁴ Veja *Dial.* IV.31.

⁵⁵ Veja. *Dial.* II.14-15; III.5 e III.12. Este mudou seu nome para Baduila, após tornar-se rei (HEATHER, 1998, p. 268).

remontam à tradição helenístico-cristã, consiste, sobretudo, na necessidade de estender à realeza a nova evangelização. Era preciso instituir um modelo da realeza de estirpe cristã, capaz de transmitir os valores específicos e de servir como um meio de aculturação. Tal arquétipo deveria valer tanto para os reis germânicos como para o imperador oriental.

No entanto, na perspectiva de Azzara (2008, p. 10), a proposta ideológica de um mesmo *speculum* válido tanto ao *principis* como aos *reges gentium* não significava que Gregório I pregava a equiparação das partes. Tal conjectura seria impensável para o papado entre os séculos VI e VII. E não só do ponto de vista teórico, mas também pela própria viabilidade de opções políticas do período. Acreditamos que tal ideia se constituía como um apelo a tomar parte um conjunto de princípios comuns, repousado sobre a doutrina cristã. Nesse sentido, os governantes também estariam vinculados ao campo das competências próprias do imperador cristão, entretanto a autoridade que lhes eram atribuídos, no ponto de vista romana seguido por Gregório, não os assentava na mesma posição do príncipe. Ao contrário, o empenho de sistematização ideal entre os vários reis e o “único e verdadeiro” imperador se traduz na propagação da alegoria que insinua uma relação do tipo existente entre os filhos (os reis) e o pai (o *princeps*) ou entre o governante e seus oficiais e funcionários, nos quais os reis seriam equiparados aos chanceleres.

Além disso, Gregório é muito econômico quanto ao uso dos vocábulos. *Pietas* e *piissimus*, *serenitas* e *serenissimus* são exclusivamente reservados ao imperador. Os príncipes ocidentais têm o direito somente a *excellentia* ou ainda *excellantissimus filius*. Como vimos acima, essa última designação marca a distância entre os reis e o imperador que, para Gregório é *dominus*. Mas, também, sublinha a hegemonia no plano espiritual que o papa exerce sobre os reinos.

Isso, por outro lado, sugere que há uma maior intimidade entre o papa e os reis, pois, com o imperador, os relatos são regrados segundo a etiqueta herdada do velho mundo pagão. Entre a Igreja e o Estado Imperial, persistem uma desigualdade e uma desconfiança que provém do “encontro de uma religião muito jovem com um Estado muito velho”. Malgrado todos os esforços de Eusébio, Ambrósio e Agostinho, o Império permaneceu o irmão mais velho da Igreja.

Assim, quando se levantam no Ocidente os Estados germânicos, esses são *fiis* da Sé Apostólica. E isso não era simples questão de protocolo, afinal Gregório foi o primeiro bispo de Roma que podia escrever de uma vez só aos príncipes da Austrasia, da Borgonha e da Neustria; a Recarredo, o visigodo; a Etelberto de Kent, sem falar do príncipe herdeiro dos lombardos, Adaloaldo, chamando-os pelo nome de *fiis*. Certamente, Gregório tinha de pensar no contraste entre o imperador, que ele devia tratar com termos de uma outra época, e esses reis, de data recente. Esse detalhe de vocabulário demonstra, de modo muito concreto, o balanço entre a fidelidade à ordem antiga e o apelo de uma ordem nova entre o Oriente e o Ocidente que se colocava a Gregório. Como destacou Renato Ortiz (2006, p. 101-02), cabe aos teólogos, no nosso caso específico a Gregório I, tematizar a universalidade da Igreja, buscando legitimá-la religiosa e politicamente, ou seja, tornar o catolicismo efetivamente pantopolista.

A consciência da existência da multiplicidade articulada a uma unidade substancial de um sistema, não exclusivamente referindo-se apenas a esfera da sociedade política, dá-se em Gregório, de acordo com Azzara (2008, p. 10), com a metáfora da romã. Fruto que reúne em si certa quantidade de grãos individuais que são protegidas por uma casca exterior. Do mesmo modo, a unidade da fé protege os inumeráveis povos da Igreja (*Regula Pastoralis*, II, 4)⁵⁶.

B. Judic (1997) acredita que a disposição de Gregório I em assimilar o poder real e imperial resulta inicialmente de uma intenção moral: padronizar o comportamento de todos aqueles que estão em posição de exercer um poder de comando e de coerção: imperador, reis e até mesmo os bispos. Contudo, o compartilhamento de um mesmo sistema de valores e práticas, conforme Azzara (2008, p. 10-11), não invalidava a concepção da preeminência do poder imperial em relação aos *reges gentium*. Gregório I vale-se aqui da antiga fórmula de ascensão que caracterizava o *imperator respublicae*, único e autêntico *dominus liberorum*, dos *reges gentium, domini servorum*: a supremacia do imperador se estabelecia sobre a lei (*Ep.* XI.4; XIII.34). Tal clichê foi acompanhado, algumas vezes no trabalho de Gregório I, da alegoria do *princeps* vitorioso, especial protetor da *libertas*, cercado de inimigos derrotados sob seus pés (*Ep.* VI.16; XIII.41).

⁵⁶ A imagem aqui aludida pelo papa evoca a passagem do *Êxodo* (28,34).

O imperador, possuidor de uma *auctoritas* de procedência celeste, ferramenta da mão de Deus (*Ep.* V.30; VI.16; VII.6; XIII.41), ele (e por extensão os reis), tomado das *virtutes* do bom *rector* cristão, deveria imitar Deus para administrar de modo correto seus domínios e orientar seus súditos para o caminho da salvação divina. O correto cumprimento de suas atribuições, auxiliado pela mediação dos membros do clero, acarretaria ao governante aplicado a remuneração terrena e divina, no primeiro caso expressa em um governo bem-sucedido e vitorioso sobre esta terra, que se seguiria, no segundo caso, em um *regnum cum santis* no além. Neste sentido, entendemos que era função primordial no ofício do Estado imperial, entre as incontáveis *sollicitudines* exigidas “*pro christianae reipublicae regimine*”, estava o dever de interferir no campo religioso e eclesiástico tanto para defender a doutrina da fé como para proteger a *pax ecclesiae* (Azzara, 2008, p. 11).

A tarefa da *custodia fidei*, na conservação da *catholicae rectitudinis integritas*, “forçava” o imperador, enquanto defensor da crença católica pela vontade divina, a combater todas as manifestações heréticas e/ou de discordância religiosa, na confiança de que tal coerção favorece não exclusivamente a Igreja, mas também o próprio governo. Por conseguinte, a defesa das almas dos súditos contra o veneno da heresia revela-se ainda mais importante que a proteção contra os inimigos terrenos (PIETRI; C.; PIETRI, L, 1997, p. 721-739). Além da *custodia fidei*, outro encargo fundamental do *princeps*, no campo religioso (AZARRA, 2008, p. 11-12), frequentemente presente no epistolário gregoriano, é a da tutela da *pax ecclesiae*, da qual depende a própria *pax reipublicae*, haja vista que não seria possível a “*recte posse terrena regere*” se ele não estivesse preparado para lidar com a “*divina tractare*” (*Ep.* V.37). O imperador é, portanto, aquele que deve combater todas as controvérsias e dissidências que possam, de algum modo, minar a *unitas* da Igreja.

Esse princípio ideológico, presente em algumas das missivas pontificais dos antecessores de Gregório I, parece, de acordo com Azzara (2008, p. 12), adotar nova necessidade durante o pontificado desse último. Especialmente, quando pensamos a controvérsia acerca do título de patriarca ecumênico pretendido pelo prelado de Constantinopla. Designação que por si só carrega um forte significado jurídico, a ponto de fazer o papa desconfiar da aspiração de seu colega no sentido de que ele pudesse desempenhar, a partir dali, algum tipo de hegemonia jurisdicional sobre toda a Igreja. A ingerência do Estado imperial no âmbito

eclesiástico, corretamente legítima e até necessária segundo Gregório I, deve ser efetivada, entretanto, no devotado exercício de uma apropriada *reverentia* para com o sacerdote, ou seja, essa prerrogativa confiada ao imperador só deve ser praticada se visar tanto a proteção da Igreja como a conservação de seus dogmas e da disciplina eclesiástica.

Ainda conforme Azzara (2008, p. 12-13), a preocupação em limitar a ingerência laica na Igreja se encontra na famosa carta de Gregório I em que acusa o imperador Maurício de ingenuidade frente ao inimigo lombardo. Nela, o pontífice retoma um episódio atribuído, pela tradição da Igreja, a Constantino. Esse *princeps* havia recebido algumas acusações, por escrito, sobre alguns bispos. Ele reuniu as partes interessadas e queimou os documentos que lhe foram apresentados, argumentando que não poderia julgar aqueles que “*a uero Deo constituti*” (*Ep* V.36). Dessa forma, podemos, em certa medida, apontar os campos de intercessão característica da ação do *princeps*. A ele é indicado, primeiramente, o dever de assegurar corretamente as relações entre o *imperialis auctoritas* e a instituição eclesiástica, devendo com frequência apresentar atestações de zelo para com a Igreja. Juntamente com essa primeira ação, bem compreensível sob a ótica pontifical, encontra-se a proposição de preceitos relativos ao desenvolvimento dos deveres governamentais na esfera administrativa e da gestão da estrutura pública.

Nesse sentido, notamos, com Azzara (2008, p. 13), uma particular importância na primeira carta enviada a Phocas, na ocasião da conquista do poder por parte deste último (*Ep*. XIII.34). Nessa missiva, Gregório proporciona uma precisa utilização diplomática, notadamente ponderando que se trata da ascensão ao trono de um novo imperador. Mas, por outro lado, ele também marca a necessidade de reiterar os desejos e os estímulos depois da morte do predecessor Maurício. Incitado a conseguir a vitória sobre o inimigo externo, para dar vigor à *respublica*, Phocas deveria também proteger, internamente, a legítima propriedade e riqueza individual, bem como assegurar a liberdade de todos, que se concretiza, à maneira romana, somente sob o jugo da lei do Estado. É válido ressaltar que esta não é a única epístola em que Gregório I demonstra preocupação sobre a questão da gestão pública. Por exemplo, na epístola enviada à esposa de Maurício, a imperatriz Constantina (*Ep*. V.38), ele faz indicações de abusos administrativos dos *iudices*

(especialmente em Sardenha, Sicília e Córsega), que estariam extorquindo seus cidadãos, praticando a cobrança excessiva de impostos.

As inclinações do bispo romano, desempenhando o papel do intelectual, estavam atreladas ora à preservação, ora à elaboração de concepções hegemônicas de classe. Isso nos leva a concluir que o significado e a função dos intelectuais, aqui consubstanciada nas ações de Gregório I, estão dialeticamente relacionados à organização do Estado ampliado nos processos de conservação da hegemonia dirigente.

Portanto, na concepção gregoriana, de acordo com Azzara (2008, p. 13-14), a plena disponibilidade da função imperial, bem como de qualquer outra, cabe a Deus. É Ele que detêm, de acordo com Seus intuitos imperscrutáveis, do direito de selecionar a classe política na terra. Inclusive os malvados, aos quais a *duritia* serve de penitência aos pecadores. Sob tal concepção de poder, a violenta mudança de Maurício por Phocas, ocasionada a partir de um golpe de Estado, é vista por Gregório I como a retirada providencial de um imperador perverso por um novo soberano no qual se assentam as restauradas esperanças. Logo, o fundamento interpretativo de Gregório I e, por que não, do papado tardo antigo e alto medieval, sobre o definição, o caráter e o papel do Estado está totalmente vinculada à vontade de Deus, referenciado pela autoridade de Daniel (2.21), pela qual Deus é o único “*qui mutat tempora et transfert regna*”.

CAPÍTULO 3:

A PENÍNSULA ITÁLICA NOS TEMPOS DE GREGÓRIO MAGNO: OS VÂNDALOS, OSTROGODOS E LOMBARDOS

3.1 GREGÓRIO I E O ESTADO AMPLIADO DOS *REGNI* DOS VÂNDALOS E DOS OSTROGODOS

Este primeiro item do terceiro capítulo não terá por base diretamente a fonte principal de nossa pesquisa, o *Registrum Epistolarum*, uma vez que os reinos vândalo e ostrogodo dominaram territórios da Península Itálica em um período anterior à atuação política-religiosa de Gregório I. Assim, a perspectiva adotada aqui será a de promover balanço da produção literária gregoriana, procurando analisar o modo como o pontífice interpretou, a partir de suas considerações sobre os vândalos e os ostrogodos, o contexto marcado pela presença insinuante dos povos germânicos nas antigas províncias do Império Ocidental. A percepção gregoriana da realidade da época parece-nos constituir uma chave interpretativa fundamental de suas iniciativas, visando matizar o Estado ampliado Alto Medieval, pesando os jogos de interesses e alianças entre os grupos dominantes para nuançar a luta pela hegemonia papal no Ocidente. Sua percepção orienta toda a atuação intelectual de Gregório I como propagador de concepções de mundo cujo fim último seria, por intermédio do direcionamento cultural, desempenhar posição de liderança não somente junto às classes subalternas mas, principalmente, junto às classes dominantes aliadas.

O direcionamento cultural manifesta-se por meio de ideologias e utopias, como também, entre outras formas, por meio de códigos simbólicos, representações alegóricas e mitológicas, bem como por procedimentos ritualísticos. Tais recursos, em certa medida, moldam concepções de mundo e norteiam comportamentos e modos de vida. Nesse sentido, toda iniciativa de criação e controle de representações culturais configura-se como um decisivo passo para a promoção do consenso entre os díspares grupos que atuam em uma determinada sociedade.

Isso posto, iniciamos nossa análise com a etnia vândala, mais distante geograficamente e temporalmente do mundo de Gregório I. De acordo com Bottiglieri (2008, p. 81), o reino dos vândalos sobreviveu por mais de uma centúria, considerando-se desde o momento do desembarque na costa norte africana, na esteira de Genserico (429), até a derrota do rei Gelimero (534) para o general Belisário, no contexto do processo de reconquista empreendida pelo imperador Justiniano. De forma geral, dois atos na Península Itálica lhes tornaram notórios na historiografia tardo-medieval: as invasões e as incursões realizadas no solo itálico, especialmente o famoso saque a Roma (455) e as perseguições, muitas vezes violentas, impostas ao clero católico. Vale a pena lembrar que os vândalos eram arianos.

3.1.1 OS VÂNDALOS NAS OBRAS DE GREGÓRIO I

Segundo Bottiglieri (2008, p. 81), os vândalos aparecem duas vezes nas obras do bispo romano. Ambas situações estão nos *Dialogi*. Vale lembrar que tal texto fora redigido por Gregório I, provavelmente, entre 593 e 594, portanto, setenta anos após a decadência do Estado vandálico.

A primeira menção a tal etnia, ainda referenciando Bottiglieri (2008, p. 82), é a notória história sobre o bispo Paulino de Nola. Essa passagem está no terceiro livro dos *Dialogi* (III.1-8). A história acontece, segundo o relato do pontífice, no período em que o Estado vandálico devastava a Itália, assolando áreas como Campânia e expatriando para a África muitos habitantes:

Quando os vândalos estavam exercendo seu roubo terrível na Campânia, um grande número de pessoas foi transportado para o solo africano. O homem de Deus, são Paulino, sacrificou tudo o que tinha a sua disposição para beneficiar os prisioneiros e os pobres (*Dialogi* III.1.2)¹.

Em conformidade com a passagem acima, o bispo Paulino doou todos os seus bens para os pobres e prisioneiros. Não havendo mais o que contribuir,

¹ *Dialogi* III.1.2: “Cum saevientium Vandalorum tempore fuisset Italia in Campaniae partibus depopulata, multique essent de hac terra in Africanam regionem transducti, vir Domini Paulinus cuncta quae ad episcopii usum habere potuit captivis indigentibusque largitus est”.

ofereceu-se como escravo, no lugar de um único filho de uma viúva, para o rei dos vândalos. Gregório não especificou quem era o governante. Na corte real, o epíscopo se apresentou como jardineiro. Porém, mais à frente, segundo a narrativa gregoriana, o monarca, em um sonho, profetizou sua iminente morte. Na sua visão, ele era condenado por alguns juízes. Entre os magistrados, incluía-se um que tinha a aparência do prelado/jardineiro.

Paulino se sentiu forçado a revelar que antes ocupava a função episcopal. O rei e seu genro lhe concederam o que ele desejasse. O bispo pediu e obteve a libertação e a repatriação de todos os prisioneiros de sua cidade. Pouco depois, a profecia sobre a morte do rei se concretizou (BOTTIGLIERI, 2008, p. 83-84). Para Gajano (2004), tal ocorrência foi selecionada por Gregório com o escopo de ilustrar a ação da *virtus intima* de Paulino. Essa se manifestava no prelado por meio de seu exemplo na imitação de Cristo:

Desta forma, verificou-se a profecia de são Paulino, o servo de Deus Todo-Poderoso. Que só foi entregue à escravidão para restaurar a liberdade, com uma série de companheiros de sofrimento. Nisto ele imitou Aquele que tomou a forma de escravo para nos libertar da escravidão do pecado. Em seus passos, Paulino foi bom o suficiente para se fazer um escravo momentaneamente para, em seguida, retornar para a liberdade com uma série de cativos (*Dialogi* III.1. 13-14)².

Após esse relato, como anuncia no fim do capítulo, o autor retorna a referir-se a *miraculosa exteriora*:

Após ressaltar na narrativa precedente as virtudes do santo bispo de Nola, devemos agora, se quisermos, destacarmos os milagres mais sensíveis e mais dramáticos. Eles são muito famosos e, além disso, eu aprendi com o povo de grande devoção, que é impossível de duvidá-los (*Dialogi* III, I.17)³.

Acreditamos, baseados nos apontamentos de Bottiglieri (2008, p. 82), que o lugar ideológico ocupado pelos vândalos, especialmente quando representada na

² *Dialogi* III.1. 13-14: “Sic que factum est ut omnipotentis Dei famulus Paulinus vera praediceret, et qui se in servitium solum tradiderat, cum multis a servitio ad libertatem rediret, illum videlicet imitatus qui formam servi assumpsit, ne nos essemus servi peccati. [14] Cuius sequens vestigia Paulinus, ad tempus voluntarie servus factus est solus, ut esset postmodum liber cum multis”.

³ *Dialogi* III, I.10: “Sed quia haec, quam superius dixi, Paulini virtus valde est intima, nunc, si placet, ad miracula exteriora veniamus, quae et multis iam nota sunt, et ego tam religiosorum virorum relatione didici, ut de his omnimodo ambigere non possim”.

personagem de seu governante, era a de ter tido nas mãos, *dispensante domino*, o “chicote” para a correção dos cristãos⁴. Eles eram, portanto, mecanismos do castigo divina, circunscrito ao período de tempo determinado por Deus, afinal: “Alguns dias depois, o rei dos vândalos morreu, e o flagelo que eles sofreram, por desejo de Deus, para retomar a disciplina que havia se perdido”⁵ (*Dialogi* III.I.13).

A reconstrução histórica dessa passagem, segundo Bottiglieri, 2008, p. 84-85) tornou-se um componente interpretativo ao qual se têm tentado de diversas formas fazer coincidir a cronologia com o protagonista, com o objetivo de medir qual era a consciência histórica de Gregório I na dimensão dos vândalos. No entanto, ultimamente está bem estabelecido que este relato seja lendário.

Nesse sentido, o enredo imaginário propicia-nos analisar o dinamismo histórico das criações dos indivíduos – ou seja, a utilização social das alegorias e das concepções de mundo, como formas de difundir seus valores e, em última instância, conseguir o direcionamento cultural de uma formação social. Pois, acreditamos que os símbolos tornam visível o que está escamoteado pela organização social, bem como o próprio entendimento da narrativa histórica humana, em um determinado presente. Assim sendo, a potência política de Gregório I dependerá, em grande medida, da presença e do grau de aparelhos ideológicos que mobiliza para a formação, alteração ou manutenção de uma determinada “comunidade de sentido”, uma vez que os sentidos imaginários incitados pelo papa produzem códigos simbólicos que podem induzir, a partir de elementos “consumíveis”, os indivíduos atrelados à comunidade cristã, a aumentar ou não a hegemonia papal.

E digno de nota, ainda, ressaltar que o direcionamento cultural não é somente reprodução da realidade, já que seu viés simbólico angaria sentidos, em imagens, reais ou mentais, relevantes. A ideologia alforria-nos da proeminência do presente imediato, levando-nos a trilhar alternativas que potencialmente existem e que podem ser alcançadas. O real não é apenas um simultâneo de episódios que oprime; ele pode ser atualizado em novos escalões. Daí a relevância do papel do intelectual, que, como vimos nos capítulos precedentes, se caracteriza pela defesa ou

⁴ O flagelo é um instrumento de correção muito recorrente na linguagem gregoriana. Apenas citando alguns exemplos: *Moralia in Iob XVIII.22 e XXXIII.8* ou o *Registrum Epistolarum VIII.4*

⁵ *Dialogi* III.I.13: “Post non multos vero dies Vandalorum rex occubuit, et flagellum quod ad suam perniciem, dispensante Deo, pro fidelium disciplina acceperat amisit”.

elaboração de projetos hegemônicos de classe. Gramsci ainda aponta a relevância da criação de intelectuais de que todo grupo social carece para o reconhecimento de sua posição de classe, uma vez que eles operam intimamente no espaço econômico e estatal para legitimar determinada concepção societária.

Realizada essa digressão, retomamos a narrativa papal. O bispo mencionado por Gregório I não pode ser Paulino de Nola, que morreu em 431, muito antes da época em que os vândalos se instalaram na costa da África. As próprias incursões na Península não são conhecidas antes de 455, ano do saque de Roma (BOTTIGLIERI, 2008, p. 84-85). Paulino de Nola, portanto, nunca fora preso pelos vândalos. Mas, por outro lado, poderia ter assistido à passagem dos visigodos de Alarico, em direção ao sul (AGOSTINHO DE HIPONA, *De Civitate Dei*, I, 10).

Não totalmente convincente é a proposta de identificação do bispo campano com outro homônimo. Entre os propositores, podemos citar aqui U. Moricca, que, na sua edição dos *Dialogi* (1924), postulava a existência de um terceiro bispo Paulino, que viveu até 535 e foi capturado durante a segunda incursão vandálica na Itália, no tempo do rei Trasamundo (496-523). Porém, não temos nenhuma prova disso. Já Joan Petersen, no artigo “*The Garden of Felix: The Literacy Connection between Gregory the Great and Paulinus of Nola*”, publicado em 1984 pela *Studia Monastica* (apud BOTTIGLIERI, 2008, p. 85), afirma que, baseado em muitas evidências do conto, Gregório I tinha em mente o próprio Paulino de Nola, cujo trabalho literário era quase certamente conhecido pelo pontífice.

A invenção gregoriana de “Paulino jardineiro” pode ser explicada por meio do próprio bispo de Nola, pois foi ele quem primeiramente utilizou a metáfora da jardinagem no Paraíso no parágrafo final de uma de suas epístolas (*Epistolae* 5, 15-16 apud BOTTIGLIERI, 2008, p. 85). Segundo Petersen, Gregório, na sua ânsia de enfatizar a santidade de Paulino, adapta uma história de ações nobres, cujo santo seria capaz de sustentar. Assim, a identificação étnica dos vândalos é colocada em segundo plano quando se pensa exclusivamente nos possíveis objetivos ideológicos de Gregório. Isto é, o pontífice talvez procurasse destacar a imagem de uma santidade heroica na figura desse prelado.

O conceito de santidade encontra-se na maior parte das grandes religiões, em que assume um significado ambivalente: pois evoca, de fato, algo que implica uma separação radical da condição humana, mas, por outro lado, também, a

possibilidade de uma relação com o divino susceptível de efeitos purificadores (VAUCHEZ, 1987, v.12, p. 287-300). Cabe ressaltar que os textos hagiográficos não só apresentam diferenças formais, como também incorporam concepções diferenciadas de santidade. No caso do modelo de santidade episcopal, a virtude milagrosa é nitidamente uma característica atrelada não só ao indivíduo, mas também ao cargo eclesiástico. Portanto, o direcionamento cultural é circunscrito por uma série de vínculos imagéticos que estão atrelados à memória afetivo-social de um contexto histórico, um fundamento ideológico cultivado por uma determinada sociedade.

Trata-se, desse modo, de uma elaboração coletiva, já que é o coeficiente da memória das múltiplas formações sociais – como a família, vizinhança, as instituições etc. – que a acolhem a partir de suas relações com o cotidiano. Nesse sentido, reconhecemos a diversa consciência dos sujeitos em relação a si mesmos e de uns em relação aos outros, isto é, como eles se imaginam como integrantes de um agrupamento social.

Assim, desde as origens do cristianismo, o poder miraculoso dos homens dotados com a função sacerdotal foi um elemento importante do proselitismo ideológico cristão. Algumas *virtus*, contudo, permaneciam mais ligadas à pessoa do que à função. Contudo, na maioria dos casos, um bispo devia ser um homem santo por sua capacidade de realizar os milagres. Portanto, pouco a pouco, no Ocidente, veio a se impor a ideia de que a titularidade de uma sé episcopal é, *ex officio*, revestida de um carisma miraculoso necessário no cumprimento dessa função (DUMEZIL, 2005, p. 84).

Também devemos destacar, apoiados nas teses de Van Dan (1993, p.194), que tais milagres 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. Como o santo representava a instituição, por conseguinte, a ideologia implícita neste tipo de narrativa utilizada por Gregório I objetivava afiançar a seus afiliados a hegemonia em tal formação social, já que o santo era encarado, dentro dessa imaginação social, como o representante de Deus neste mundo, e membro da Igreja, o que atribuía aos clérigos uma posição privilegiada diante da sociedade medieval.

Está enraizada, nessa narrativa religiosa gregoriana, ações de natureza político-ideológico, cujo escopo basilar seria a consolidação não só da hierarquia eclesiástica, mas também de toda a estrutura social, ou melhor, uma concepção de mundo que deveria, por meio da performance de um aparelho ideológico (a Igreja e seu discurso religioso) atuando fundamentalmente na esfera superestrutural, orientar a conduta dos fiéis a partir de determinados preceitos básicos, no sentido de construir uma autoimagem social. Em outros termos, isso representaria a garantia do monopólio das formas de pensar e agir naquela sociedade por parte do episcopado.

Ademais, segundo o prisma de Bottiglieri (2008, p. 86) a descrição de tal etnia aqui é efetivamente pouco específica, ou seja, não são mencionadas conotações precisas, como por exemplo, o arianismo. O genro do monarca vândalo está “exaltado e intoxicado com prazer, uma prosperidade efêmera, o bárbaro nem sequer se dignou a ouvir sua oração” (*Dialogi* III.I.5⁶). Mas, mesmo assim, encontra satisfação ao dialogar com o sábio jardineiro, preferindo sua presença a dos indivíduos mais próximos a ele.

A segunda referência aos vândalos é a história de um prodígio ocorrido na África, contado nos *Dialogi* (III, XXXII). Nas palavras de Gregório: “No tempo do imperador Justiniano, assolava a África a perseguição infligida pelos vândalos arianos aos católicos”⁷ (*Dialogi* III, XXXII.1). Alguns bispos, de acordo com Bottiglieri, (2008, p. 86), perseverantes na defesa da ortodoxia católica, foram conduzidos aos tribunais vandálicos, mas continuaram firmes em sua fé. O governante vândalo, malsucedido na tentativa de convertê-los à heterodoxia, como vários outros monarcas presentes no conto hagiográfico, pede que suas línguas sejam cortadas. Na sequência, o milagre acontece, pois, continuavam, “mesmo sem a língua a falar em defesa da verdade”⁸ (*Dialogi* III, XXXII.1).

Ainda referenciando Bottiglieri (2008, p. 87), tal passagem tem uma fonte histórica precisa: a *Historia persecutionis Vandalicae*, III 5, 6 de Victor Vitensis. Gregório, portanto, conferiu ao período de Justiniano (527-565) um acontecimento que está vinculado às perseguições de Unerico (477-484), governante dos vândalos

⁶ *Dialogi* III.I.5: “vir barbarus typho superbiae turgidus, gaudio transitoriae prosperitatis inflatus non solum facere, sed etiam audire despiceret”.

⁷ *Dialogi* XXXII.1: “Justiniani quoque Augusti temporibus, dum contra catholicorum fidem exorta a Vandalis persecutio Ariana in Africa”

⁸ *Dialogi* III, XXXII.1: “quia ita post pro defensione veritatis etiam sine lingua loquebantur”

e alanos. O episcopo de Vita refere a alguns habitantes de Tipasa, na Mauritânia. Ali residia um bispo ariano que procurava convertê-los à heresia, a princípio com adulação e posteriormente com ameaças. Esse trecho, nos *Dialogi*, de Victor aparece de forma simplificada e os fiéis se tornam prelados. Ademais, Gregório assevera que vários desses bispos se abrigaram em Constantinopla para fugir das perseguições.

E mais: ainda adiciona uma testemunha direta, que ele mesmo encontrou na capital oriental:

Estes, portanto, são os refugiados, que naquela época, vieram para a cidade de Constantinopla. No momento em que o príncipe da Igreja me enviou para lá, para completar as respostas, encontrei um bispo mais velho que afirmava ter encontrado aqueles que falavam sem a língua e que com a boca aberta exclamavam: “Olha, pois, não temos línguas, e falamos!” (*Dialogi* III, XXXII, 3)⁹.

No fim dessa narrativa, Gregório conclui: “Basta ter disto isto para condenar a heresia ariana”¹⁰ (*Dialogi* III, XXXII, 3).

As duas passagens dos *Dialogi* são trechos que colaboraram para a fama negativa dos vândalos. Como vimos, na primeira delas, as incursões e as invasões, comuns a muitos outros povos germânicos. Na segunda, a perseguição ariana contra os niceístas. Nessa última, entretanto, a alusão aos vândalos é mais precisa e historicamente centrada, pois a memória dessa etnia está vinculada à condenação dessa heresia (BOTTIGLIERI, 2008, p. 88). Especialmente, a agressiva perseguição realizada por Unerico contra a ortodoxia católica:

A Igreja Católica tem contribuído em voz alta a *damnatio memoriae* do reino vandálico, pois tinham limitado sua liberdade e anulado sua posição de total privilégio, bem como, despojada dos bens que foram passados para a rival Igreja ariana. É evidente que os vândalos não eram nem tolerantes nem clarividentes como os ostrogodos na Itália, pois recorreram a medidas perseguidoras muito enérgicas e implacáveis (ONESTI, 2002, p. 74 apud BOTTIGLIERI, 2008, p. 88)¹¹.

⁹ *Dialogi* III, XXXII, 3: “Hi itaque, eo tempore profugi, ad Constantantinopolitanam urbem venerunt. Eo quoque tempore quo pro explendis responsis Ecclesiae ad principem ipse transmissus sum, seniore quemdam episcopum reperi qui se adhuc eorum ora sine linguis loquentia vidisse testabatur, ita ut apertis oribus clamarent: Ecce videte, quia linguas non habemus et loquimur”.

¹⁰ *Dialogi* III, XXXII, 3: “Sed haec nos pro Arianæ haereseos damnatione dixisse sufficiat”.

¹¹ ONESTI, 2002, p. 74: “La Chiesa cattolica há contribuito a gran voce ala *damnatio memoriae* del regno vandálico, che aveva limitato la sua libertà e annullato la sua posizione di totale privilegio, nonché spogliata

A imagem do Estado vandálico na historiografia se formou sob a ótica de grande oposição católica, abarcando inclusive o biógrafo de Santo Agostinho, Possídio, o epíscopo de Cartago Quodvultdues (*Liber promissionum*), bem como o histórico das perseguições vandálicas de Vittore di Vitta (*Historia persecutionis Africanae Provinciae, temporibus Geiserici et Hunirici regum Wandalorum*), que tiveram grande sucesso e difusão (BOTTIGLIERI, 2008, p. 88). E mais: o trabalho desse último bispo é, na visão de Ferruccio Bertini (1974, p. 77), “um apelo, em forma de súplica, da Igreja africana ao imperador bizantino para obter a sua intervenção contra os reis vândalos”¹².

Como estimuladora do direcionamento cultural, a ideologia não deve alhear-se de uma linguagem operacional de comunicação, pela qual incumbe, por intermédio do aparelhamento dos intelectuais, alinhar vozes que aparentam consensos na sociedade. Quando tais concepções não são legitimadas no processo de interpretação social, os símbolos se tornam frívolos, não se concretizam as trocas imaginárias.

Porém, os símbolos não são neutros, já que os sujeitos conferem significados a tais códigos, ainda que a autonomia para efetivá-los seja restringida pelas regras sociais. Por outro lado, a sociedade estabelece sempre uma camada simbólica, que, por seu turno, não paira livremente na atmosfera, ou seja, tem de congregar os sinais do que já existe, como elementos de identificação entre os sujeitos.

Portanto, a imaginação social sobre o reino vandálico “herdada” por Gregório I é aquela constituída pela Igreja da África, “em cento e cinquenta anos de sua história, um século e meio no qual se encontrava confrontado com a hostilidade aberta do inimigo externo, o *Arrianus furor* dos invasores vândalos...”, como bem resumiu, no fim do seu longo ensaio, Antonio Placanica (2001, p. 240 apud BOTTIGLIERI, 2008, p. 88)¹³.

dei beni che venivano passati ala rivale Chiesa ariana. Certo i Vandali non erano stati né tolleranti né lungimiranti come gli Ostrogoti in Italia, ma avevano fatto ricorso a misure persecutorie più che energiche e spietate”.

¹² BERTINI, 1974, p. 77: “un’arringa in forma di supplica rivolta dalla Chiesa africana all'imperatore bizantino per ottenere il suo intervento contro i re vandali”.

¹³ PLACANICA, 2001, p. 240: “in centocinquant’anni della sua storia, un secolo e mezzo nel quale essa si trovò a confrontarsi con l’ostilità aperta del nemico esterno, l’*Arrianus furor* dei Vandali invasori...”.

A conversão ao arianismo e a perseguição imposta àqueles que resistem a ela é bem mais grave que qualquer destruição material, pois constitui ruína espiritual, como já havia afirmado Agostinho: “não é contra os *barbarus* que se volta a animosidade dos niceístas, mas contra o *barbarus arianus*, os ímpios enlaçados por lisonjas e ameaças, subtraindo os católicos da perspectiva de salvação eterna” (ISOLA, 1990, p. 77)¹⁴. Dessa forma, na perspectiva de Bottiglieri, 2008, p. 88, será o arianismo vinculado à temática dos “bárbaros” que constituirá a memória dos vândalos que, para Gregório I, não há possibilidade de salvação.

Por meio das diversas ideologias, uma formação social interpreta concepções que coexistem, justapõem-se ou recusam-se enquanto sistemas organizadores do quotidiano. Portanto, os conjuntos simbólicos afloram para unir o imaginário social. Isto é, concebem e abarcam os desígnios e a funcionalidade das instituições e dos processos sociais. Nesse sentido, o real é sobredeterminado pelo imaginário, e nisto fundamenta-se a virtude das ideologias, pois, como vimos nos capítulos anteriores, elas são a manifestação das relações vividas e sentidas pelos homens.

3.1.2 OS OSTROGODOS NAS OBRAS DE GREGÓRIO I

Quando se trata dos ostrogodos, as passagens em Gregório são mais complexas e articuladas se comparadas aos vândalos. Em termos históricos, o Estado ostrogodo na Itália iniciou-se com o governante ariano Theodorico, em 493, e teve fim com o termino da guerra grego-gótica, pela tropa imperial de Narsete, em 553. Marcando, para Gregório I, que nasceu provavelmente em 540, uma história recente da Península. Além disso, não podemos desconsiderar que ele ainda contou com a viva memória, legada pela tradição oral, das testemunhas oculares desse período, que se tornaram “fontes históricas” coletadas pelo pontífice (BOTTIGLIERI, 2008, p. 89). É válido ressaltar aqui que o trajeto simbólico para a edificação do direcionamento cultural deve estar amarrado, portanto, a fluidez comunicacional entre dois agentes: o emissor (que propaga uma visão de mundo interligada a seus

¹⁴ ISOLA, 1990, p. 77: Non è il *barbarus* che acende contro di se l’animosità dei cattolici, ma il *barbarus-arianus*, l’empio che irretisce com lusinghe e minacce, sottraendo i cattolici dalla prospettiva di eterna salvezza”.

fins estratégicos) e o receptor (que a interpreta ou não). São dois componentes inerentes da rede estruturadora dos sentidos.

Ainda de acordo com Bottiglieri (2008, p. 89), as referências aos ostrogodos nos trabalhos de Gregório I são fortes e bem enraizadas, aparecendo em passagens nas quais eles são os deuteragonistas – uma vez que Deus sempre ocupa a posição de protagonista. Tais menções são apresentadas, geralmente, na forma de locuções cronológicas, como aporte para a exposição de um evento ou história, como exemplos: “no tempo dos Godos”, “ao tempo do rei Totila” etc. A maior parte das citações se encontra nos *Dialogi*, com exceção de duas passagens presentes nas *Homiliae in Evangelia* e no epistolário do Pontífice.

Em termos numéricos, segundo levantamento realizado por Bottiglieri (2008), os ostrogodos são personagens ativos em treze passagens dos *Dialogi*. Theodorico, seu rei mais famoso, aparece apenas em uma delas, justamente a que trata de sua terrível morte, em 526 (*Dialogi* IV.XXXI). Trata-se de um episódio citado por Gregório I a partir de relatos transmitidos oralmente. No caso, um anacoreta da ilha de Lipari narrou a um informante do pontífice que viu tal governante morrer: “Ontem, por volta das três da tarde, seminu e descalço, com as mãos amarradas, acompanhado de Simmaco e do papa João, foi conduzido e jogado na cratera do vulcão nas proximidades”¹⁵. Por conhecer o motivo de uma morte tão cruel, o bispo romano acrescenta: “como fez morrer em cárcere o papa João, bem como assassinou o patrício Simmaco, para o fogo foi lançado, com justiça, por aqueles que condenou injustamente”¹⁶.

É surpreendente que uma personagem da estatura de Theodorico seja recordada por Gregório I apenas por sua morte exemplar que, na visão do papa, serve para confirmar sua condenação eterna. Trata-se, segundo Bottiglieri (2008, p. 90) dos eventos finais da vida do monarca ostrogodo, fase na qual se presenciou a repressão seguida pela política antiariana do Império do Oriente, que culminou tanto com o martírio de Simmaco e Boécio, como com o cárcere do papa João I (523-526). Na primavera de 526, esse pontífice foi obrigado a uma complexa incumbência em

¹⁵ *Dialogi* IV.XXXI.4: “Etiam mortuus est: nam hesterno die hora nona inter Ioannem papam et Symmachum patricium discinctus atque discalceatus et vinctis manibus deductus, in hanc vicinam Vulcani ollam iactatus est”.

¹⁶ *Dialogi* IV.XXXI.5: “Et quia Ioannem papam affligendo in custodia occidit, Symmachum quoque patricium ferro trucidavit, ab illis iuste in ignem missus apparuit, quos in hac vita iniuste iudicavit”.

Constantinopla: conseguir a anulação das medidas antiarianas promulgadas pelo imperador Justino (518-527). Ao retornar da infrutífera missão a Roma, foi aprisionado pelo soberano ostrogodo, morrendo poucos meses antes do rei, em 526.

Vale lembrar que esse monarca passou boa parte de sua infância e adolescência como refém na corte bizantina. Ademais, em 488, Zenon, o imperador oriental, atribuiu a Theodorico a missão de livrar a Península Itálica das mãos de Odoacro, rei dos hérulos, que havia anteriormente deposto Rómulo Augusto, em 476. Cinco anos mais tarde, portanto em 593, o rei ostrogodo havia cumprido sua tarefa e se tornou, em nome do governante bizantino, o verdadeiro mestre da Itália (DUMÉZIL, 2005, p. 323-24).

Claudio Azarra (2001) afirma que a página do *Liber Ponticalis* dedicada à biografia de João I é a responsável pela origem da memória de Theodorico como *rex hereticus*. E mais: tal rei, na época carolíngia, de acordo com F. Simoni (2001), sofreu uma impressionante *damnatio memoriae* eclesiástica, posta em prática, especialmente, em duas obras de grande difusão, os *Dialogi* de Gregório Magno e o *Liber in gloria martyrum* de Gregório de Tours.

Segundo Gramsci (2007), ao analisar os conflitos entre as forças sociais, estamos adentrando na arena das lutas ideológicas pela aquisição da hegemonia cultural. Nesse sentido, o direcionamento cultural, função basilar da camada dos intelectuais, baseia-se na dialética da assimilação e propagação de concepções com as comunidades de sentido, que traçam as variáveis interpretativas em uma dada sociedade.

Vale lembrar ainda que o governo de Theodorico tem algumas especificidades. Entre elas, destacamos a política religiosa empreendida por esse príncipe. Isto é, para além da divisão étnica, fundada entre godos e romanos, havia uma divisão religiosa em que, majoritariamente, os primeiros pertenciam ao ramo ariano e o segundo ao niceísta. E mais: o rei ostrogodo tentou cotejar essas duas tendências religiosas em um mesmo grau de legalidade, sem que houvesse prevalência de uma sobre a outra.

Institucionalmente, a complexidade da situação era encarnada também pela ambiguidade da dupla titulação do rei. Como *rex Gothorum*, pelo qual Theodorico se apresentava como um soberano germânico tradicional, chefe de seu povo e aderente à religião oficial dele. Desse ponto de vista, ele apoiava o arianismo a partir

de uma política de prestígio, seja quando efetuava suas doações em favor desta Igreja, seja na construção de chamativos edifícios de culto na capital, Ravena, entre os quais são ainda conservados o batistério dos arianos e a igreja palaciana conhecida atualmente como *Basilica di Sant'Apollinare Nuovo*.

Mas Theodorico era também simplesmente *rex*, isto é, soberano territorial-administrativo dos “romanos” na Itália, sob as ordens, em teoria, do imperador bizantino (DUMÉZIL, 2005, p. 324-25). Do ponto de vista religioso, isso implicava que ele, como todo funcionário imperial, aplicaria a legislação civil e responderia aos pedidos de ajuda da Igreja reconhecida como oficial pelo Império, no caso, a Igreja Católica. Ele se encontrava, então, *ex officio*, na posição de protetor dos católicos.

A benevolência de Theodorico para com os niceístas tinha um preço implícito. E tal valor está vinculado à tradição ideológica paulina, mantida pelos apologistas desde os primeiros séculos, segundo a qual, como vimos no primeiro capítulo, os católicos, a *fortiori*, tinham um dever de lealdade frente ao Estado ampliado, independente de qual seja sua religião, desde que não fossem perseguidos. Nesse sentido, a política religiosa empreendida pelo governante ostrogodo em relação aos fiéis da Igreja Romana, que não sofriam perseguições nem pressões para conversão à Igreja “bárbara”, é, em nossa visão, muito menos um princípio do que um exercício de equilíbrio do Estado ampliado ostrogodo.

O rei ostrogodo Totila (541-552) é mais ativo, como personagem, nos *Dialogi*, do que Theodorico. Segundo os dados levantados por Bottiglieri, o primeiro governante aparece em seis episódios. Uma explicação plausível seria a de que a geografia de suas provocações e insultos aos fiéis abrange uma extensão considerável na Península, que se estende da Toscana, Úmbria, Apúlia, passando por Lázio e Campânia (BOTTIGLIERI, 2008, p. 90). Passamos agora a descrever as passagens em que Totila aparece nas obras gregorianas

No segundo livro do *Dialogi*, dedicado a São Bento de Nórcia, Totila, “naturalmente astuto, queria testar se o homem de Deus tinha realmente o espírito de profecia”¹⁷ (*Dialogi* II.XIV.1). Isto é, de acordo com a descrição gregoriana, o rei decidiu verificar se a fama profética de Bento era verdadeira. Para isso, orquestrou uma trama. Enviou, em seu lugar, o escudeiro Riggo, travestido de rei. Contudo, o santo o desmascarou de imediato. Totila, então, foi pessoalmente até ele, se

¹⁷ *Dialogi* II.XIV.1: “sicut perfidae mentis fuit, an vir Dei prophetiae spiritum haberet explorare conatus est”.

prostrando a seus pés. Ali, ouviu tanto a profecia sobre sua própria morte como aceitou, de cabeça baixa, a repreensão de Bento sobre sua própria maldade. A partir desse dia, ele se tornou um pouco menos cruel, porém a mudança de postura não impediu a concretização da profecia anunciada pelo monge. Nas palavras de Gregório I:

Ao ouvir isto, o rei ficou extremamente assustado, fez orações e se retirou. Por isso, ficou menos cruel; algum tempo depois ele foi para Roma e para a Sicília; mas no décimo ano de seu reinado, pelo justo julgamento de Deus Todo-Poderoso, perdeu a coroa e a vida¹⁸.

Devemos fazer algumas observações ao que respeita a cronologia. E aqui recorreremos mais uma vez Bottiglieri (2008, p. 91). Totila ingressou em Roma nos anos de 546 e 550, indo para Sicília em maio desse último ano. Ele morreu em 552, no décimo primeiro ano de seu reinado. Assim, o trecho *decimo morieris* erra por um ano. Já a visita real a São Bento ocorreu em 546. Vale ressaltar que, grosso modo, as narrativas religiosas de fundo hagiográfico possuem como objetivo principal descrever a “ação de Deus” na vida de um homem, não tomando como primeiro plano, desse modo, uma distinção nítida e efetiva entre o mundo terrestre e o mundo divino. Em outras palavras, o hagiógrafo medieval, aqui Gregório I, vai escrever sua obra, mesmo que com boas intenções cronísticas e documentais, com uma preocupação que não é primariamente histórica no sentido em que entendemos “história” hodiernamente.

Retomando as menções ao Estado ostrogodo, um fato análogo ocorreu com Sabino, bispo de Canosa (*Dialogi* III. V). Totila, que não acreditava (*minime credidit*) nos poderes proféticos desse episcopo, preparou-lhe uma prova. O rei, na mesa, passou-se como seu servo, entregando-lhe o cálice de vinho. Contudo, ele, que naquela época estava quase cego – devido à avançada idade –, reconheceu o governante em ato contínuo, da mesma forma como havia feito São Bento. Assim, “o rei sentiu-se alegre e, ao mesmo tempo, confuso, pois, embora descoberto, tinha encontrado o homem de Deus que procurava”¹⁹.

¹⁸ *Dialogi* II.XV.2: “Quibus auditis, Rex uehementer territus, oratione petita recessit: atque ex illo iam tempore minus crudelis fuit, et non multo post Romam adiit, ad Siciliam perrexit, anno autem regni sui decimo omnipotentis Dei iudicio regnum cum uita perdidit”.

¹⁹ *Dialogi* III.V.2: “rex laetus erubuit, quia, quamuis ipse deprehensus est, in uiro tamen Dei quod quaerebat inuenit”.

Totila também mostrou repulsa, devido à aparência física, pelo bispo Cássio de Narni. Esse tinha o rosto avermelhado (*facies rubere*). Porém, Deus fez o rei godo enxergar a grandeza do prelado, quando expulsou um demônio de um soldado possuído na frente de todo o exército. Após esse episódio o *rex barbarus* passou a respeitar o servo de Deus (*Dialogi* III.VI).

Ainda nos *Dialogi* (III.XI.1-3), encontramos o rei godo enfurecido contra Cerbônio de Populônia, pois esse clérigo ofereceu abrigo a alguns soldados, protegendo-os, dessa maneira, dos godos. Porém, quando Totila, caracterizado por Gregório I como o pérfido rei dos godos (*Gothorum rex perfidus*), foi informado do fato, ficou “cego” devido à sua implacável crueldade (*crudelitatis inmanissimae uesania succensus*) e ordenou que o bispo fosse dado como alimento para um urso.

Para Gregório I, o espetáculo da morte de Cerbônio tinha como objetivo satisfazer à severidade do desumano rei (*saeui regis animum satiare*). No entanto, o urso, ao invés de devorá-lo, lambeu seus pés. A postura do governante, após o comportamento do animal, foi a de irresistivelmente inclinar-se e prestar profunda reverência (*Tunc ad eius reuerentiam colendam rex ipse permotus est*) ao bispo.

Já Fulgêncio de Otricoli (*Dialogi* III.XII) via, nas palavras de Gregório I, em Totila, um ferrenho inimigo (*regem crudelissimum Totilam infensum omnimodo habebat*). Em vão, o bispo procurou uma aproximação pacífica, pois, mesmo enviando-lhe presentes, na tentativa de minimizar a sua raiva (*furores insaniam*), o rei ordenou a seus soldados que o capturassem e o amarrassem bem forte.

Contudo, no momento em que os godos se aproximam e cercam o clérigo, aconteceu o prodígio: iniciou-se uma tempestade que atingiu a todos, com exceção, evidentemente, do bispo. Quando tais notícias chegam aos ouvidos de Totila, “sua crueldade inverteu-se para profunda reverência à pessoa cuja tortura e insaciável ferocidade antes parecia sedenta”²⁰. Temos aqui, assim como nos episódios descritos anteriormente, os atributos caracterizantes desse rei godo: a descrença e a crueldade.

Vale lembrar que, para Gramsci, o conceito de hegemonia assinala-se pelo direcionamento cultural-ideológico de um grupo sobre os outros. Assim, os sistemas ideológicos, que operam, fundamentalmente, na esfera superestrutural, procuram

²⁰ *Dialogi* III.XII.3: “illa mens effera ad magnam eius reuerentiam uersa est, cuius poenam prius insatiabili furore sitiabat”.

estabelecer um consenso reordenador das relações sociais a favor de um determinado grupo. Nesse sentido, as manifestações históricas da hegemonia nem sempre são as mesmas; ao contrário, elas se transformam de acordo com o caráter das forças sociais que a exercem.

Novamente no tempo de Totila (*Totilae autem perfidi regis temporibus*), talvez menos por sua pré-disposição que pela imagem que Gregório I queria construir desse Estado/etnia, ocorreu o sangrento martírio de Herculano, bispo de Perugia. O sacerdote foi decapitado por ordem do rei, porém seu corpo foi encontrado intacto quarenta dias após o seu enterro. E mais: na descrição gregoriana do evento, o grau de conservação do corpo de epíscopo foi tamanho que não havia qualquer sinal de corte entre a cabeça e o tronco (*Dialogi* III.XIII)²¹.

Dialética das concepções individuais com o superestrutural, o símbolo é, segundo Yves Durand (1987, p. 134), a “marca da incessante troca existente, em nível do imaginário, entre as pulsões subjetivas e assimiladoras e as pressões objetivas provenientes do meio cósmico e social”. Nesse sentido, são os códigos simbólicos que permitem aos intelectuais, os organizadores da cultura, engendrar limites, semelhanças, diferenças, tornando realizável a mediação social e, por extensão, o direcionamento ideológico-cultural. No entanto, devemos fazer uma ressalva. O símbolo alude a um sentido, e não a um objeto sensível, e como tal só são legitimados por concepções que incorporam significados reconhecidos pelo conjunto social.

Além de Totila, nos *Dialogi*, também encontramos, de acordo com Bottiglieri (2008, p. 94-95) mais duas personagens com funções similares ao governante: Darida (I.II, 2-3) e Zalla (II.XXX e II.XXXI).

Isto posto, no episódio gregoriano, Darida²², chefe militar godo (*Gothorum comes cum exercitu*), que avançava com sua legião para o Sul da península, deparou-se com Libertino, prior (*praepositus*) do monastério de Fundi, que estava viajando a cavalo pela província de Sannio. Ali, os soldados derrubaram o

²¹ *Dialogi* III.XIII.3: “[...] corpus uero episcopi ac si die eodem esset sepultum, et quod est adhuc magna admiratione uenerandum, quia ita caput eius unitum fuerat corpori, ac si nequaquam fuisset abscisum, sic uidelicet ut nulla uestigia sectionis apparerent”.

²² Não há notícias desse general em qualquer outra fonte além dos *Dialogi*. Porém, o episódio narrado nesse trecho da obra gregoriana está associado a passagem de Totila através do Sannio, em sua marcha da Toscana para Nápoles.

eclesiástico no chão. O abade, então, começou a orar enquanto o exército prosseguia sua cavalgada.

Porém, chegando ao rio Volturmo os cavalos ficaram apavorados e paralisados, como se estivessem imobilizados de medo diante das águas do rio. Impossibilitados de continuar, retornaram pelo mesmo caminho e encontraram o monge no mesmo lugar. Nesse novo encontro, devolveram-lhe seu cavalo e, em seguida, marcharam em direção ao flúmen, mas, dessa vez os cavalos atravessaram-no sem medo ou hesitação²³.

Zalla, um godo que viveu na época de Tolila, por sua vez, aparece na obra gregoriana como um seguidor da heresia ariana (*perfidiae fuit arrianae*). Esse indivíduo é descrito como um ser animado pela cólera e pela crueldade desumana contra todas as pessoas consagradas à Igreja católica (*contra catholicae ecclesiae religiosos uiros ardore inmanissimae crudelitatis exarsit*), a ponto de que nenhum homem da Igreja apresentado a ele saía vivo²⁴.

Segundo Gregório I, um camponês (*rusticus*), após tortura, confessou a Zalla que deu todos os bens a São Bento. O godo, então, amarrou os braços desse homem e o levou à força até o monastério. Chegando lá, exigiu que o santo clérigo restituísse todos os bens ao campesino. Bento, por sua vez e em resposta ao ato, derreteu com seu olhar as cordas que aprisionavam o agricultor. Em ato contínuo,

²³ *Dialogi* I.II.2-3: “In eadem provincia Samnii, quam supra memoravi, idem vir pro utilitate monasterii carpebat iter. Dumque Darida Gothorum dux cum exercitu in loco eodem venisset, Dei servus ex caballo in quo sedebat, ab hominibus eius proiectus est. Qui iumentum perditum damnum libenter ferens, etiam flagellum quod tenebat, diripientibus obtulit, dicens: ‘Tollite, ut habeatis qualiter hoc iumentum minare’ possitis; quibus dictis protinus se in orationem dedit. Cursu autem rapido praedicti ducis exercitus pervenit ad fluvium, nomine Vulturum, ibique equos suos coeperunt singuli hastis tundere, et calcaribus cruentare; sed tamen equi verberibus caesi, calcaribus cruentati, fatigari poterant, moveri non poterant; sicque aquam fluminis tangere quasi mortale praecipitium pertimescebant. Cumque diu caedendo sessores singuli fatigarentur, unus eorum intulit, quia ex culpa quam servo Dei in via fecerant, illa sui itineris dispendia tolerabant. Qui statim reversi, post se Libertinum reperiunt in oratione prostratum. Cui cum dicerent: ‘Surge, tolle caballum tuum’; ille respondit: ‘Ite cum bono, ego caballo opus non habeo’. Descendentes vero, invitum eum in cabellum de quo deposuerant, levaverunt, et protinus abscesserunt. Quorum equi tanto cursu illud quod prius non poterant transire flumen, transierunt, ac si ille fluminis alveus aquam minime haberet. Sicque factum est ut cum servo Dei unus caballus suus redditur, omnes a singulis reciperentur”.

²⁴ *Dialogi* II.XXXI.1: “Gothorum quidam, Zalla nomine, perfidiae fuit arrianae, qui Totilae Regis eorum temporibus, contra Catholicae Ecclesiae religiosos viros ardore immanissimae crudelitatis exarsit, ita vt quisquis ei Clericus monachusue ante faciem venisset, ab eius manibus vivus nullo modo exiret. Quadam vero die auaritiae suae aestu succensus, in rapinam rerum inhians, dum quemdam rusticum tormentis crudelibus affligeret, eumque per supplicia diuersa laniaret; victus poenis rusticus, sese res suas Benedicto Dei famulo commendasse professus est, vt dum hoc a torquente crederetur, suspensa interim crudelitate, ad horam vita repararetur”.

Zalla desceu apressadamente de seu cavalo e prostrou-se aos pés do santo, pedindo-lhe por orações (*Dialogi* II.XXXI,1-3)²⁵.

Gregório, no final desta história, declara:

Isto demonstra, Pedro, o que já havia dito anteriormente: aqueles que servem a Deus onipotente com fidelidade e constância, as vezes, podem realizar milagres, apenas com o poder que lhe é conferido. De fato, mesmo não domando a terrível violência do godo, simplesmente se desfez as amarras que seguravam os braços de um inocente, o imediatismo com que operou o milagre, demonstra que ele só poderia fazer o que fez, graças a um poder recebido (*Dialogi* II.XXXI.4)²⁶.

Esse evento é anunciado no final do capítulo anterior (*Dialogi* II.XXX.4), no qual Gregório revelou o escopo de narrar dois episódios que ilustram simultaneamente a dupla essência do milagre realizado por São Bento: pelo poder recebido por Deus (*ex potestate*) e pela oração (*ex oratione*)²⁷ (BOTTIGLIERI, 2008, p. 95). Assim, perante o desafio lançado por Zalla, Bento responde com um milagre *ex potestate*, que é realizado pela força do olhar.

Encontramos, de acordo com Bottiglieri (2008, p. 95-96), um caso curioso envolvendo um godo nos *Dialogi*. Gregório I relata-nos que um godo se interessou pela vida monástica (*Dialogi* II.VI.). Porém, quando trabalhava, derrubou em um lago, devido à falta de destreza, a alça da foice que fora dada por São Bento para roçar uma área de terra, onde seria cultivada uma horta. Prodigiosamente, São

²⁵ *Dialogi* II.XXXI,2-3: “Tunc idem Zalla cessavit rusticum tormentis affligere, sed eius brachia loris fortibus adstringens, ante equum suum coepit impellere, vt quis esset Benedictus qui eius res suscepit, demonstraret. Quem ligatis brachiis rusticus antecedens, duxit ad sancti viri monasterium, eumque ante ingressum cellae solum sedentem reperit et legentem. Eidem autem subsequenti et saeuienti Zallae rusticus dixit: Ecce iste est, de quo dixeram tibi, Benedictus Pater. Quem dum feruido spiritu cum peruersae mentis insania fuisset intuitus, eo terrore quo consueuerat acturum se existimans, magnis coepit vocibus clamare, dicens, Surge, surge, et res istius rustici redde quas accepisti. Ad cuius vocem vir Dei protinus oculos leuauit a lectione, eumque intuitus, mox etiam rusticum qui ligatus tenebatur attendit. Ad cuius brachia dum oculos deflexisset, miro modo tanta se celeritate coeperunt illigata brachiis lora dissoluere, vt dissolui tam concite nulla hominum festinatione potuissent. Cumque is, qui ligatus venerat, coepisset subito adstare solutus, ad tantae potestatis vim tremefactus Zalla, ad terram corruit, et ceruicem crudelitatis rigidae ad eius vestigia inclinans, se orationibus illius commendauit. Vir autem sanctus a lectione minime surrexit: sed vocatis Fratribus, eum introrsus tolli, vt benedictionem acciperet, praecepit: quem ad se reductum, vt a tantae crudelitatis insania quiescere deberet, admonuit. Qui fractus, recedens, nil vltius petere a rustico praesumpsit, quem vir Domini non tangendo, sed respiciendo soluerat”.

²⁶ *Dialogi* II.XXXI.4: “Ecce est, Petre, quod dixi, quia hi, qui omnipotenti Deo familiaris seruiunt, aliquando mira facere etiam ex potestate possunt. Qui enim ferocitatem Gotthi terribilis sedens repressit, lora vero nodosque ligaturae, quae innocentis brachia adstrinxerant, oculis dissoluit; ipsa miraculi celeritate indicat, quia ex potestate acceperat habere quod fecit”.

²⁷ *Dialogi* II.XXX.4: “Nam duo quoque fidelis Dei famuli Benedicti facta nunc replico, in quibus aperte clareat aliud hunc accepta diuinitus ex potestate, aliud ex oratione potuisse”.

Bento fez emergir das águas o objeto e, em seguida, consola o godo: “Aqui, trabalha e não se aflija” (*Dialogi* II.VI.2)²⁸.

Também encontramos (2008, p. 96) outros godos nas obras de Gregório I. Entre eles havia aqueles que viajavam para Ravenacom com um vinho que nunca terminava. Tal bebida foi um presente do bispo Bonifácio de *Ferentium* (*Dialogi* I.IX.14). Bem como também há aqueles que sequestraram duas crianças de uma propriedade em Todi. O líder godo foi castigado pelo bispo Fortunato, pois, segundo o bispo romano, esse clérigo provocou a queda de seu cavalo e, por extensão, a quebra de seu fêmur. No entanto, assim que devolveram os reféns, tal indivíduo tornou-se novamente saudável graças à água benta aspergida por Fortunato (*Dialogi* I.X.12-16). Há também aqueles que na Campânia incendiaram a cela do monge Bento, que, mesmo preso, permaneceu ileso (*Dialogi* III.XVIII.1-2).

No que tange à questão cronológica, a maioria dos episódios que Gregório relata sobre os godos são frutos da transmissão oral, por isso predominam referências a Totila (541-552), um dos últimos governantes desta etnia (BOTTIGLIERI, 2008, p. 96).

Ainda de acordo com Bottiglieri (2008, p. 96-97), em alguns casos, o apontamento a tal monarca é explícito. Entre os exemplos, podemos citar: *Dialogi* III.XVIII: “*Totilae regis Tempore*”; *Dialogi* I.II: “*regis Totilae tempore*” e *Dialogi* II.31: “*qui Totilae regis eorum temporibus*”. Um único evento está relacionado ao tempo de Theodorico. Aquele que narra o seu fim: *Dialogi* IV.XXXI – “*Theodorici regis tempore*”. Contudo, muitas vezes, especialmente quando os godos são os personagens dos episódios não há precisão cronológica. Entre os exemplos, podemos citar: *Dialogi* I.IX: “*Alio item tempore*”; *Dialogi* I.X: “*Quadam die*” e *Dialogi* II.VI: “*Alio quoque tempore*”.

Em mais de um caso, a indicação “no tempo dos godos” enquadra um evento em que o protagonista é o rei dos godos Totila. Como no caso do encontro com São Bento de Nórícia: *Dialogi* II.XIV: “*Gothorum manque temporibus...*”. Ou ainda em *Dialogi* III.VI: “*Eodem Gothorum tempore...*”. Apenas em um caso há uma conotação negativa: *Dialogi* III.XIII: “*Totilae autem perfidi regis temporibus*”.

Contudo, em outras ocasiões, a referência aos godos na Península fornece apenas um genérico dimensionamento cronológico dos fatos e eventos, haja vista

²⁸ *Dialogi* II.VI.2: “*Ecce, labora, et noli contristari*”.

que não há nenhum personagem godo envolvido direta ou indiretamente (BOTTIGLIERI, 2008, p. 97). Isso acontece, por exemplo, nas seguintes passagens:

Dialogi III.XIV.1: “Havia perto de Spoleto um homem de vida santa, chamado Isaac, que viveu do início até quase o fim da dominação dos godos”²⁹.

Dialogi IV.XIV.1: “No tempo dos godos, Galla, uma jovem mulher da mais alta nobreza romana, filha do cônsul e patrício Simmaco, casou-se ainda adolescente, porém em menos de um ano ficou viúva”³⁰.

Dialogi IV.XXXII.2: “No tempo dos godos, morreu um homem notável, de nome Reparato”³¹.

Alguns eventos, segundo levantamento realizado por Bottiglieri (2008, p. 97), são narrados sob o período de dominação dos ostrogodos, no entanto Gregório I não menciona de forma transparente o governante godo. Em seu lugar, aparece o nome do imperador Oriental. Entre elas podemos citar a que diz respeito ao pontífice João I, célebre vítima da perseguição teodoriana, enviado a Constantinopla por Theodorico em 526: “Na época dos godos, o beatíssimo João, pontífice da nossa Igreja Romana, em seu caminho para visitar o Imperador Justino, o Velho, chegou ao território de Corinto” (*Dialogi* III.II.1³²). Em outra passagem, relacionada ao papa Agapito (535-36), que fora mandado a Constantinopla por Teodato (534-36), para evitar, junto ao imperador Justiniano, o incursão do exército comandado por Belisário na Península: “Não muito tempo depois, a fim de defender a causa dos godos, foi para a corte do Imperador Justiniano o também beatíssimo Papa Agapito, Pontífice da Igreja Romana, que, de acordo com o beneplácito de Deus, eu sou servo” (*Dialogi* III.III.1)³³.

Também encontramos, a partir dos apontamentos de Bottiglieri (2008, p. 97) outras duas referências “aos tempos dos godos” nos trabalhos de Gregório I. A primeira no *Registrum Epistolarum*, mas especificamente na epístola IV.XIX endereçada a Gregorius Leoni acolytho: “[...] Certifique-se de recolher as rendas

²⁹ *Dialogi* III.XIV.1: “Prioribus quoque temporibus Gothorum fuit iuxta Spolitanam urbem uir uitae uenerabilis, Isaac nomine, qui usque ad extrema paene Gothorum tempora peruenit”.

³⁰ *Dialogi* IV.XIV.1: “Gothorum manque temporibus Galla, huius urbis nobilíssima puella, Symmachi consulis ac patricii filia, intra adolescentiae tempora marito tradita, in unius anni spatio eius est morte uiduata”.

³¹ *Dialogi* IV.XXXII.2: “Gothorum tempore quidam spectabilis uir, Reparatus nomine, uenit ad mortem”.

³² *Dialogi* III.II.1: “Gothorum tempore, dum Iohannes uir beatissimus, huius romanae ecclesiae pontifex, ad Iustinum seniore principem pergeret, in Corinthi partibus aduenit”.

³³ *Dialogi* III.III.1: “Post non multum uero temporis exigente causa Gothorum, uir quoque beatissimus Agapitus, huius sanctae Romanae ecclesiae pontifex, cui Deo dispensante deseruii, ad Iustinianum principem accessit”.

anuais de todas as casas construídas nesta cidade, elas pertencem a essa igreja, desde o tempo dos godos [...]”³⁴. E a segunda nas *Homiliae in evangelia* II.XXXII.7: “Nos tempos dos Godos, havia uma matrona que era muito religiosa [...]”³⁵.

Os godos marcaram uma parte da história da Península Itálica. Tal etnia dominou esta região em um período no qual viveram muitos “*sancti italicii*” cujas vidas Gregório I se interessou em narrar (BOTTIGLIERI, 2008, p. 97). Pessoas que, segundo Sofia B. Gajano (2004, p. 255) foram, muitas vezes, “usuários, beneficiários ou vítimas da *virtus*” desta santidade. Acreditamos ser útil lembrar que há diferenças claras na apresentação dos godos e dos lombardos, que são as etnias mais presentes nos *Dialogi*. Como ilustrou a supracitada autora:

Os godos são pérfidos e cruéis, e seu rei Totila é de fato o *rex crudelissimus* por excelência, que acabam sendo inseridos e, muitas vezes, envolvidos em um arrependimento final da mesma realidade religiosa que procuram destruir ou ridicularizar. Se em alguns casos, aparecem espontaneamente curiosos pela santidade e por suas manifestações, todos os episódios concluem-se com sua devota submissão ao homem que quis perseguir, proteger ou enganar” (GAJANO, 2004, p. 255)³⁶.

Como veremos com mais detalhes no próximo tópico, os lombardos, na visão gregoriana, são apresentados como “... um problema político, militar, diplomático, não um problema religioso [...]: eles permanecem estranhos à realidade religiosa dos santos nos *Dialogi*” (GAJANO, 2004, p. 257)³⁷.

Segundo Bottiglieri (2008, p. 98), os godos mais distantes temporalmente, dispersos como entidade política, acabaram em parte assimilados, paulatinamente, pela população nativa. A crueldade atribuída a Totila refletia, segundo Sofia B. Gajano (2004, p. 256), do ódio que os aristocratas mantinha contra os invasores que colocavam em risco suas riquezas e *status* social. E mais: tal característica atribuída a este rei é, de acordo com Bottiglieri (2008, p. 98), mais um elemento de

³⁴ *Ep.* IV.XIX: “[...] pensiones omnium domorum in hac urbe constitutarum, quas praedicta ecclesia temporibus habuisse Gothorum constiterit [...]”.

³⁵ *Homiliae in evangelia* II.XXXII.7: “Gothorum tempore matrona quaedam fuit ualde religiosa [...]”.

³⁶ GAJANO, 2004, p. 255: “I Goti sono certo perfidi e crudeli, il loro re Totila è anzi il *rex crudelissimus* per antonomasia, eppure finiscono per essere inseriti e coinvolti spesso final al ravvedimento in quella stessa realtà religiosa che cercano di distruggere o ridicolizzare. Se in alcuni casi appaiono già spontaneamente curiosi della santità e delle sue manifestazioni, non c'è episodio che non si concluda con la loro devota sottomissione all'uomo che volevano perseguire, schermire o ingannare”.

³⁷ GAJANO, 2004, p. 257: “[...] un problema politico, militare, diplomático, non un problema religioso [...]: essi rimangono estranei alla realtà religiosa dei santi dei *Dialogi*”.

ampla implicação para dar contraposição entre as *virtutes* dos *virii venerabiles*, mormente porque a “brutalidade” é, no relato gregoriano, invariavelmente levada ao arrependimento, situação que não se apresenta, pelo menos nas narrações gregorianas, com os lombardos.

Gregório I usou todos os artifícios que dispunha para realçar as virtudes dos “seus” santos, e por extensão, consolidar a posição de classe da Igreja e do papado Alto Medieval. Neste sentido, para Bottiglieri (2008, p. 98) os antagonistas seriam aqueles que demonstrariam, por meio de suas derrotas, punições e arrependimentos, a santidade de tais homens. Por sua vez, os lombardos, como veremos, são muito mais perigosos na perspectiva gregoriana.

Neste sentido, as menções referentes aos ostrogodos possuem uma utilização e um dever na perspectiva edificante e pastoral dos *Dialogi*, alinhando-se, inclusive, com uma determinada tradição historiográfica (BOTTIGLIERI, 2008, p. 98). Como revela Marc Reydellet (1981 apud BOTTIGLIERI, 2008, p. 98) “é notável que Gregório Magno [...] manteve da época ostrogoda a memória das desesperadas lutas do fim”³⁸. É a chave religiosa que dá sentido a essa memória, pois, para este fim, os últimos anos do reino ostrogodo são os mais utilizáveis, essencialmente a partir da perseguição infligida por Theodorico a Simmaco e ao papa João I.

Percebemos, alicerçados na perspectiva de Bottiglieri (2008, p. 99), que coexistem nos *Dialogi* tanto as imagens de uma memória negativa, de alicerce religiosa antiariana, constituída a partir dos anos finais de governo de Theodorico, como uma tradição mais anedótica, cuja fundamentação é de origem oral, respeitante à violência e intercâmbio entre os godos e os nativos. Por outro lado, não identificamos nos escritos de Gregório qualquer traço da historiografia que representava os aspectos positivos do Estado romano-barbárico fundado por Theodorico³⁹.

Há nos *Dialogi* um ponto de vista sobre a Itália em seu conjunto. Gregório, ao olhar para o passado, depara-se com os vândalos e os ostrogodos, os quais o pontífice procurou utilizá-los da melhor forma possível, isto é, favoráveis à posição papal na luta pela consolidação de seu projeto hegemônico. Pois, como vimos, nos

³⁸ REYDELLET, 1981: “Il est remarquable que Grégoire le Grand [...] n'ait gardé de l'époque ostrogothique d'autre souvenir que celui des luttes désespérées de la fin”.

³⁹ Basta pensar aqui, por exemplo, nas *Variarum* de autoria de Cassiodoro, colaborador do rei ostrogodo.

capítulos antecedentes, a materialização de uma hegemonia é um procedimento historicamente longo, que envolve os múltiplos domínios da superestrutura. Para Gramsci, a hegemonia pode (e deve) ser organizada por um grupo que direcione a formação de um incipiente bloco dirigente. Nesse sentido, a transformação da estrutura social deve anteceder uma revolução cultural que, paulatinamente, agregue classes e grupos.

Assim, dentro da perspectiva ideológica e do projeto de hegemonia de Gregório I, o reino vandálico destaca-se nos *Dialogi* principalmente por suas ações do outro lado do Mediterrâneo, haja vista que Paulino de Nola se fez deportar para o Norte da África. Quanto aos ostrogodos, Gregório sublinha principalmente a submissão de seus personagens godos às *virtutes* dos *viri Dei* italianos, encaminhando-os ou para a conversão ou, pelo menos, para o arrependimento ou mitigação de suas crueldades. Exceção deve ser feita ao fogo eterno ao qual foi destinado Theodorico.

Mas às portas de Gregório I estavam os lombardos. Com essa etnia, o problema não é saber se eles serão salvos ou não, mas compreender como salvar a Igreja. Será que os exemplos das derrotas vandálicas e godas poderiam induzir o arrependimento dos novos bárbaros e a consequente aceitação da hegemonia papal sobre eles?

3.2 GREGÓRIO I E OS LOMBARDOS

Segundo Pohl (2008, p. 15), o pontífice sempre mostrou pouca simpatia para com os “*nefandissimi Langobardi*”. Expressão que o bispo romano usa exaustivamente. Um bom exemplo dessa caracterização encontra-se em uma epístola, datada de julho de 603, enviada ao novo imperador Foca, no qual Gregório sublinha as inúmeras invasões realizadas pelo Estado lombardo no decorrer de 35 anos: “Não podemos esgotar com as vozes nenhuma descrição de como fomos oprimidos, nesses trinta e cinco anos, cotidianamente pela espada e pelas numerosas incursões dos lombardos” (*Ep. XIII.39*)⁴⁰.

Essa síntese, redigida no último ano de vida do bispo de Roma, retoma um tópico assíduo no *Registrum Epistolarum*, haja vista que Gregório I já lhes impunha,

⁴⁰ *Ep. XIII.XXXIX*: “Qualiter enim cotidianis gladii et quantis Langobardorum incursionibus ecce iam per triginta et quinque annorum longitudinem premimur, nullis explere suggestioni uocibus ualemus”.

como destaca Pohl (2008, p. 15) desde o momento de seu estabelecimento na Península, por volta de 568, uma imagem muito negativa: “pelos quais os pactos são espadas e a benevolência é punição” (*Ep.* I.30)⁴¹. Assim sendo, muitos historiadores⁴², baseados nas palavras do epíscopo romano, apontaram, seja a partir do *Registrum Epistolarum* como dos *Dialogi*, os motivos dessa caracterização: o perigo, político e militar, representado pelos lombardos era a principal preocupação do pontífice.

Contudo, fundamentados na perspectiva de Pohl (2008, p. 15-16), buscaremos aqui visualizarmos essas relações a partir de um ponto de vista distinto de tal corrente. O que não significa contestar por completo tais julgamentos, que consideramos, bem verdade, essencialmente bem fundamentados. Acreditamos ser pertinente considerar tanto as etapas das frequentes citações a partir de uma conjuntura política precisa no qual foram redigidas, bem como, analisar o campo dos interesses e os mecanismos ideológicos textuais utilizadas por Gregório I no sentido de garantir, ao menos, uma posição de destaque dentro desse bloco hegemônico.

Em termos quantitativos, ainda segundo Pohl (2008, p. 16), a referência direta à palavra “lombardo” aparece em dezoito epístolas gregorianas. Porém, quando adicionados às referências indiretas, isto é, à correspondência que menciona os nomes dos governantes e dos duques desta etnia, bem como às que tratam dos “bárbaros” em geral, ultrapassamos a marca de quarenta epístolas que possuem alguma relação com esse grupo germânico. Tais textos foram escritos e remetidos, basicamente, por toda a fase em que Gregório I ocupou a posição de papa. Ademais, há uma maior afluência nos livros V (setembro de 594 a agosto de 595) e IX (setembro de 598 a agosto de 599), e uma escassez nos livros III (setembro de 592 a agosto de 593) e VIII (setembro de 597 a agosto de 598) do *Registrum*.

Essas epístolas carregam dialeticamente uma imagem complexa, pois sua narrativa porta os tons provenientes tanto do contexto histórico, ao qual a consolidação dos reinos germânicos era um fato, e a própria concepção de mundo do bispo de Roma (POHL, 2008, p. 16). Como vimos no segundo capítulo, aos olhos de Gregório, o Império permaneceu com o ideal de organização da sociedade política, mesmo quando visto ao lado de monarquias nacionais que foram se

⁴¹ Ep. I.XXX: “quorum sinthichiae spatae sunt et gratia poena”.

⁴² Entre eles, podemos citar: R. Markus (1997a, p. 97) e C. Straw (1988, p. 81).

tornando a norma no Ocidente. Seu contato com tais monarquias é muito mais resultado da necessidade pastoral do que por qualquer admiração por tal sistema de governo (AZARRA, 2008). Ao ser nomeado ao ministério episcopal, Gregório acabou por se consolidar nas tratativas políticas das quais tentou esquivar ao escolher, anteriormente, pela vida monástica (MIATELLO, 2010).

O que podemos afirmar de início é que a ocupação na região setentrional da Península Itálica pelos lombardos reforça ainda mais os desencontros entre o papa e o imperador. Ainda mais quando observamos que, em virtude do insignificante resultado das ações do exarca Romanum, o pontífice toma para si a tarefa de proteger militarmente sua cidade. Como vimos, Gramsci acredita que uma formação social pode, e deve ser “dirigida” por um novo grupo social “antes” que esse aproprie-se do governo (GRAMSCI, 2007).

O ambiente de desarmonia entre o papa e esse exarca, como vimos no capítulo anterior, funda-se quando o representante bizantino apoia os bispos tricapitolinos de Veneza e Ístria. Assim, o desacordo em matéria religiosa estende-se à política a ser adotada com os lombardos, pois, enquanto Gregório I, objetivando restaurar a paz, defendia a conciliação. Assim, o papel dos intelectuais “orgânicos” é a de conduzir “intelectual e moralmente” a sociedade através da organização da cultura, e não por meio dos tradicionais métodos de coação jurídica e policial (MONASTA, 2010, p. 23). Por outro lado, Romanum, representante da sociedade política bizantina, portanto atuando como intelectual tradicional, se declarava favorável à guerra sem armistício, até o triunfo completo (RIBEIRO, 2002, p. 163-64).

Tais afirmações nos levam a retomar aqui as considerações gramscianas sobre as duas esferas da superestrutura. A sociedade civil e sociedade política, que em conjunto compõem o Estado em sentido amplo, distinguem-se pelas atribuições que desempenham na sistematização da vida cotidiana e, mais precisamente, no vínculo e na reprodução das relações de poder. Na sociedade civil, os grupos buscam atrair aliados para seus projetos pelo viés da direção e do consenso, enquanto que na sociedade política as camadas exercem a dominação fundada na coerção.

Mesmo sem o aval imperial, Gregório I entra em contato com Ariulfo, duque de Spoleto, e posteriormente com o rei Agilulfo, na tentativa de convencer o

governante lombardo a preservar pelo menos sua cidade episcopal. No caso de recusa do exarca, o monarca lombardo afirmava concluir uma paz separada com o papa, que não aceita. Afora de não sancionar o almejado acordo, Romanum maquina mal-intencionada intriga para conflitar Gregório I com o imperador. Dito de outra maneira, o exarca relata a Maurício que o pontífice fora engabelado por Agilulfo e que procurou sobrepujar-se à autoridade imperial. É notória a aspera condenação do soberano à atuação política do pontífice. Sem a menor preocupação com o rigor protocolar, Maurício alega que os arranjos empreendidos pelo bispo romano derivam de sua *simplicitas*. Gregório I, afrontado em seu brio pessoal, pois sua palavra é colocada em xeque, vê-se obrigado a defender-se da acusação de ingenuidade.

M. Reydelett (1981, p. 450-51) acredita que a crise se estabeleceu principalmente pelas diferentes concepções ideológicas que ambos faziam do Império. Isto é, enquanto Maurício se via como um continuador de Justiniano e de sua política de reconquista; Gregório I avaliava que o Império era mais oriental do que romano, acreditando pouco no projeto imperial.

Seja como for, a tensão ocorrida em 595 resulta na cessação dos vínculos de amizade entre Maurício e Gregório I. Sabiniano, representante da sé romana em Constantinopla, é convocado a voltar para Roma. Contudo, após o falecimento do exarca Romanum, e a ascensão de Callinico, são retomadas as negociações com os lombardos. Já a reconciliação do papa com o Estado ampliado imperial só ocorrerá sob o governo de Focas, o sucessor de Maurício (RIBEIRO, 2002, p. 164-65).

Vale ressaltar que as movimentações na Península Itálica realizada pelos lombardos foram mínimas. No entanto, o supracitado autor considera que as apreensões do bispo de Roma são compreensíveis, haja vista que ele aguardava por um golpe determinante, seja da parte do reino lombardo, seja da parte de Bizâncio, para definir de vez a separação territorial surgida a partir de 568 (POHL, 2008, p. 17).

Os lombardos, inicialmente estabelecidos na Panônia, estavam na segunda metade do século VI ameaçados por outros povos e tinham suas relações deterioradas, devido à sua participação na Guerra Gótica, com o Império desde a morte de Justiniano. É nesse cenário que Alboíno assume a liderança e os conduz para a Itália, em 568. Eles entram na Península por meio da fronteira do Friuli e

marcham sobre Aquileia. Em setembro de 569, os invasores se apoderam de Milão e no ano seguinte já controlavam o território entre os Alpes e o Pó.

Na Península Itálica, a situação de fome e pestilência favoreceu o êxito do Estado lombardo. Ademais, a restauração da política fiscal, empreendida por Narsés, produziu um crescente receio na população local a tal ponto que uma comitiva italiana foi queixar-se com o imperador. Eles pediram para que o imperador a suspendesse, pois, em caso negativo, não garantiriam a lealdade na Itália. Dito de outra forma, apesar do tratamento recebido pelos lombardos nas fontes, sabe-se que as dificuldades e tensões favoreceram a consolidação de sua conquista. Algumas cidades se renderam pacificamente como Sovana, ao sul da Toscana, entregue a Ariulfo de Spoleto em 592. O assassinato de Alboíno, em 572, e a morte de seu sucessor, em 574, dissolveram a monarquia lombarda (FREZ, 1993, p. 74-75).

O próprio Gregório I, em 595, alegava que a excessiva carga fisca empreendida pela sociedade política imperial em Córsega fez com que muitos de seus habitantes apoiassem os lombardos (*Ep.* V.38). E mais: em 599, declarava que escravos, clérigos e monges se rendiam ao inimigo (*Ep.* X.5). Por fim, afirmava que os camponeses de Otranto fariam o mesmo se os tributos locais não deixassem de pressioná-los (*Ep.* IX.206).

Cabe fazermos uma pequena ressalva. A correspondência gregoriana, segundo Pohl (2008, p. 17), é decepcionante do ponto de vista da tentativa de reunir, a partir das entrelinhas do discurso antigermânica desse papa, episódios impactantes. Apenas para citar um caso, algumas dioceses adiram a outras, pois sofreram vandalismos germânicos não explicitados⁴³. Mas não podemos afirmar se a destruição da igreja de Minturno, naquele período sob responsabilidade do bispo Formia, está vinculado a um assalto lombardo recente, lembrando que tal região situava-se na região dos confrontos da guerra Greco-gótica (PROCOPIO, *De Bello Gothico VII,26* apud Pohl, 2008, p. 17).

Contudo, nem sempre são obscuras as consequências das ofensivas empreendidas pela sociedade política lombarda. Cita-se, por exemplo, o episódio ocorrido no mês de julho de 592, quando Gregório perguntava “ao arcebispo João de Ravenase se houve o pagamento do resgate dos habitantes de Fano capturados

⁴³ Por exemplo, as mencionadas nas seguintes epístolas: *Ep.* I.VIII; II.XIII; III.XXX; VI.IX.

por Ariulfo de Spoleto e se ele conseguiu persuadir o exarca romano a concluir uma paz com tal duque” (*Ep.* II.37 apud POHL, 2008, p. 17). Devemos lembrar que negociar o resgate era à época um procedimento normal entre os Estados ampliados imperial e germânicos. Nesse sentido, Gregório I, em algumas ocasiões, advogou em prol dos aprisionados ou se empenhou a encontrar o dinheiro (*Ep.* VII.23 apud POHL, 2008, p. 17).

Percebe-se, nesses textos, portanto, a transferência da responsabilidade da hegemonia das cidades das mãos da sociedade política tradicional para as dos bispos, ou seja, os prelados, entre eles o papa, tornam-se o *defensor civitatis*. Aquele que em seus trabalhos ou orações intercede, afastando da cidade os eventos catastróficos, redime os prisioneiros, socorre os necessitados, negocia com os inimigos etc. Nesse sentido, como afirma Gramsci, uma classe para se tonar hegemônica precisa de que:

[...] pelo menos uma elite deles deve possuir a capacidade de organizar a sociedade em geral, em todo o seu Complexo organismo de serviços, até o organismo estatal, tendo em vista a necessidade de criar as condições mais favoráveis à expansão da própria classe ou deve ter pelo menos a capacidade de escolher os “comprometidos” (funcionários qualificados) para confiar esta atividade de organização [...] (2007, Q 12 §1, p. 1513)⁴⁴.

Como salientou P. Brown (1999, p. 79), a Igreja tornou-se um local de referência para a preservação da estabilidade das populações locais. As atividades caritativas empreendidas por essa instituição operavam com um remédio anódino contra os efeitos da fome e do cerco. Ademais, serviam até para manter os camponeses na terra, por meio do pagamento de resgates e da recolocação de servos aprisionadas aos respectivos senhores.

Deveras, uma hegemonia edifica-se no momento em que formam em seus quadros os seus elaboradores e persuasores. Os intelectuais são os grupos da classe econômica e politicamente dominante, uma vez que são eles que formam e difundem a ideologia. Os intelectuais – afirma Gramsci – são os “persuasores” da

⁴⁴ GRAMSCI, 2007, Q 12 §1: “almeno una élite di essi deve avere una capacità di organizzatore della società in generale, in tutto il suo complesso organismo di servizi, fino all’organismo statale, per la necessità di creare le condizioni più favorevoli all’espansione della propria classe; o deve possedere per lo meno la capacità di scegliere i «commessi» (impiegati specializzati) cui affidare questa attività organizzatrice”.

classe dominante, são os “funcionários” da hegemonia da classe dominante (GRUPPI, 1978, p. 80).

Portanto, os intelectuais não compõem um estrato social autônomo, pois, como vimos acima, cada classe social – afirmando uma função particular no bloco histórico – forma para si seus intelectuais. Esses intelectuais conferem à classe economicamente dominante a consciência de si mesma e de seu próprio papel, tanto na área social como no domínio político. Isto é, promovem a homogeneidade à classe dominante e à sua direção.

É também muito conhecida, como aponta Pohl (2008, p. 18) a descrição feita por Gregório I, na *Ep.* V.36, durante o assédio de 595. Uma exposição, talvez um pouco exagerada, mas que se explica quando se conhece o destinatário: o imperador Maurício. Claramente, Gregório utilizava-se de um persuasivo discurso ideológico, assentado em uma representação habitual para uma formação social de base estrutural escravista. Uma vez que, nessa correspondência, o pontífice, sob os muros de Roma, olhava os lombardos conduzindo os campanenes amarrados com cordas nos pescoços para a região dos francos. Além da supracitada descrição, o papa lastimava o fato do exarca quebrar o acordo de paz que ele havia realizado, como também lamentava pelo deslocamento da milícia romana para proteger a região de Perugia.

Também é digno de nota destacar que não há, de acordo com o levantamento empreendido por Pohl, na correspondência gregoriana chocantes passagens de violência que marcam alguns trechos dos *Dialogi*, no qual a sociedade lombarda, igualmente como visto no item anterior os vândalos, mas principalmente, os ostrogodos, é caracterizada “como bárbaros cruéis e impiedosos que matavam, inclusive, padres e monges, se não fossem impedidos por algum milagre” (POHL, 2008, p. 18). Não podemos negar também que a gritante disparidade entre o passado romano, no qual Roma gozava do *status* de senhora do mundo, e seu presente no final do século VI, privada de boa parte de seu poder hegemônico e prestígio, aguça em Gregório I uma sensação de final dos tempos. Assistir ao perecimento dessa sociedade inspira-lhe “profunda consciência escatológica” (DAGENS, 1991, p. 37).

Porém, como nos lembra Gajano (2004, p. 239), Gregório utiliza dessa tensão escatológica em seu favor ao convertê-la em um discurso moral, ou melhor, em uma

“linguagem de poder”. Isto é, Gregório I produziu um discurso, em que há um legado histórico de reconhecimento de sentidos pela comunidade cristã, no qual o próprio emissor aparentemente também acreditava, o que não exclui, por conseguinte, que lhe servia de estratégia na arena da luta pela hegemonia pela aquisição, via consenso, da autoridade e prestígio da Igreja e, por extensão, do papado, enquanto “organizadores” do mundo terreno e espiritual.

Em outras palavras, a natureza ideológica desenvolvida por Gregório I, nas narrativas voltadas para a oposição do “outro” religioso, tem, implicitamente, a função de legitimar tanto o projeto de hegemonia papal como a autoridade do *corpus* e do discurso clerical. Dessa forma, a presença dos adversários da fé nas obras deste pontífice é premissa da formulação que promove e possibilita a ação pastoral e a afirmação da ortodoxia niceísta. Atuação que se desdobra não somente às atividades e à resignificação dentro dos espaços sagrados, mas também à competência para avaliar o correto e o errado. O bispo romano, por sua proeminência, e os demais prelados tornam-se referências no processo de afirmação das práticas e condutas internas e externas à Igreja. Nessas circunstâncias, esse jaez de poder se manifesta não apenas simbolicamente, mas igualmente, em prerrogativas sociopolíticas, como a gestão de bens vinculados tanto à Igreja como ao Estado ampliado.

Vale lembrar que, malgrado, as considerações sombrias do pontífice sobre a violência da guerra, interpretadas pelo papa como um claro sinal dos fins dos tempos, nem toda a Itália estava sob o domínio do Estado lombardo. Entre os territórios que permaneceram estranhos à tal conquista germânica estava a Sicília. Tal ilha fora controlada pelos bizantinos de 535 ao século IX. São momentos que marcam, respectivamente, a vitória do Império Oriental sobre os ostrogodos e a passagem do domínio para as mãos dos árabes (PIAZZA, 2010, p. 92).

Assim, o estreito de Messina se constituiu, naqueles dias, lugar de passagem para uma quantidade razoável de pessoas que pretendiam escapar do domínio e da direção do Estado lombardo e encontrar refúgio na Sicília. Em outras palavras, um fluxo considerável de pessoas e bens migrou para esta ilha. Tais fatos são observáveis em algumas das epístolas de Gregório⁴⁵. Esses documentos

⁴⁵ Entre elas, podemos citar: I.38; I.39; I.42; II.50; IV.6; IV.15; IV.42; VII.35; VIII.26; XI.6; IX.172; IX.173; X.1; X.4; X.5.

mencionam, por conseguinte, muitos expoentes da hierarquia eclesiástica que abandonaram sua diocese e fugiram para as terras sicilianas.

Vale lembrar que o patrimônio da Igreja na Sicília serviu como ponto de apoio tanto para comprar a liberdade de prisioneiros italianos que estavam nas mãos dos lombardos (*Ep.* IV.17 e VII.13) como para amparar a Igreja na Península, como os clérigos que lá chegavam. Sobre esses últimos temas, são conhecidas duas epístolas (*Ep.* I.42 e II.50) gregorianas endereçadas a Pedro, reitor do patrimônio eclesiástico da Igreja na ilha. Na primeira, o papa pede para que Pedro, a partir dos rendimentos provenientes das propriedades clericais na Sicília, ajude a diocese de Canosa de Puglia, que passava por dificuldades. Na segunda, o pontífice atribuía a tal funcionário clerical o dever de sustentar Sisinnius, *iudex* de Samnium, que vivia na Sicília na pobreza.

Curiosamente, a presença dos lombardos na Planície do Pó favoreceu o papado. Ocupado com o avanço dos búlgaros, persas e árabes, o Estado imperial oriental não pôde desguarnecer suas defesas orientais e socorrer a Pensínsula Itálica. A irrupção do islã foi outro fator. A conquista da Síria, do Egito e da África pelos árabes fez aumentar o prestígio do papa no Ocidente e propiciou a eliminação de importantes rivais do bispo de Roma – os patriarcas de Alexandria, Antioquia e Jerusalém. Ademais, o triunfo do Islã contribuiu indiretamente para a consolidação da posição hegemônica de Roma em virtude da ruína das grandes cidades do Oriente, berço do cristianismo. A única rival agora era Constantinopla.

Sem dúvida, diversas circunstâncias favorecem o papado. Já não existe imperador no Ocidente, o que priva o bispo de Roma de eventual apoio, mas deixa-o praticamente livre. A ausência de um poder civil propicia o crescimento do poder hegemônico e do prestígio do papado. É o papa quem socorre a população menos favorecida, protege prisioneiros e escravos, aprovisiona e defende a cidade contra invasões. Torna-se a única força capaz de opor-se aos lombardos. Isso tudo lhe confere grande prestígio. Além do mais, a Igreja possui considerável riqueza – o papado é o maior proprietário da Itália. O papa é o senhor da cidade e o único representante do Império (RIBEIRO, 2002, p. 158-59). Vale lembrar que, segundo Maria Lúcia Duriguetto (2014, p. 282), Gramsci define os “‘intelectuais tradicionais’ como sendo os intelectuais vinculados aos grupos sociais dominantes nos contextos socioeconômicos específicos do desenvolvimento histórico”.

Em outras palavras, com a invasão lombarda e as guerras do Império com a Pérsia, Roma caíra nas mãos dos papas. Esses se responsabilizaram por alimentar seus cidadãos por meio dos recursos provenientes do “patrimônio de São Pedro”. Isto é, as mais de quatrocentas propriedades localizadas, em sua maioria, na Sicília, passaram a remeter comida e moedas de ouro necessárias para manter a cidade de Roma e seu entorno, resgatar e reinstalar refugiados do centro da Península, bem como saldar as guarnições imperiais (BROWN, 1999, p. 150).

Nesse sentido, no que se reporta à teoria geral da hegemonia de Gramsci, avaliamos que na sociedade medieval a nova espécie de intelectual fora encontrada com mais facilidade entre os “administradores” e “gerentes” do “patrimônio de São Pedro”, isto é, nos altos cargos da administração clerical, portanto menos entre os tradicionais círculos “acadêmicos” greco-romanos. Foram, fundamentalmente, os bispos que executaram o papel de elaboradores e propagadores de opinião. Esses intelectuais, ao longo da Idade Média, estavam, paulatinamente, tornando-se, de forma relativamente consciente, uma “trincheira” ideológica das intervenções políticas e culturais decididas e executadas não exclusivamente por eles, mas certamente por meio deles.

Assim, em situações de extrema urgência recorrer aos expedientes da Igreja era providencial, tornando-se, portanto, necessário evitar qualquer desperdício, haja vista que os pedidos de ajuda à instituição clerical da Sicília, cuja riqueza naquele momento estava protegida das invasões lombardas, não eram infrequentes. Por extensão, preservar os recursos da Igreja, tão necessários para fazer frente a diversas emergências derivadas do ingresso dos lombardos na Península, configurava-se como tarefa primordial ao bispo de Roma (PIAZZA, 2010). Isso, por extensão, também assegurava a posição de classe dominante do papado, se não em todo o Ocidente, ao menos, nas mediações da urbe romana.

Nesse âmbito, separamos três epístolas de Gregório I. Na primeira (*Ep.* IV.15), o pontífice atribuíu a Cipriano, o *Rectori Siciliae*, a tarefa de fazer um levantamento dos móveis trazidos pelos bispos que fugiam das regiões dominadas pelos lombardos. A ideia do bispo romano era fazer um inventário para que, quando retomada a paz, fossem devolvidas as dioceses de origem. Na segunda (*Ep.* VIII.26), o papa confiou ao *notarius* Pantaleonem a incumbência de rastrear os vasos sacros vendidos por alguns sacerdotes na Sicília. E, por fim, na terceira (*Ep.*

IX.173), o episcopado romano ordena que Fantino, reitor do patrimônio de Palermo, restitua a Fusco, abade do monastério de Sant’Arcangelo e do monastério de Santo Máximo, Erasmo e Juliana, os códigos e os véus dos mosteiros, que foram levados para a Sicília pelo presbítero Constanzo, já falecido naqueles dias.

Contudo, quando voltamos nossos olhos para o *Registrum* encontramos um conjunto de epístolas que demonstra atitude diferente da associação presente nos *Dialogi* e na correspondência papal citada até aqui. A primeira missiva (*EP. I.17*), segundo Pohl (2008, p. 19) na qual os lombardos são mencionados é datada de janeiro de 591, portanto, em um período posterior ao falecimento de Autari (584-590). Gregório atribuiu ideologicamente a precoce morte desse soberano a uma punição divina. Vale lembrar que esse governante tinha tornado ilícito aos descendentes da etnia lombarda o batismo católico. Essa epistola também insta todos os episcopos da Península a aconselhar os lombardos a recongraçarem-se com a Igreja Romana, para evitar posterior castigo celeste, uma vez que, pelo menos a seus olhos, a ameaça da peste estava próxima.

Conforme apontou Pohl (2008, p. 19), tal temática é retomada e reafirmada em outra correspondência, datada de setembro do mesmo ano e remetida ao prelado de Narni (*Ep. II.2*). Gregório I, mais uma vez, adverte aos habitantes dessa região do risco da epidemia, bem como, aconselha os lombardos e os romanos “heréticos” ou pagãos a abraçarem a doutrina católica⁴⁶, pois “[...] a misericórdia divina, por meio da conversão, lhes ajudará ainda nesta vida; ou, se chegar a sua vez de morrer, passará para o outro mundo livre de seus pecados – que é ainda mais desejável⁴⁷”.

Repetidamente tem-se afirmado, por parte da historiografia, que Gregório I preferia, a partir das passagens acima, um lombardo morto, mesmo que tenha sido convertido, do que vivo (MARKUS, 1999, p. 100 apud POHL, 2008, p. 19). Porém, adotamos a postura mais conservadora defendida por W. Pohl (2008, p. 19), que postula a tese de que o papa preferia uma alma salva eternamente a uma vida salva

⁴⁶ *Ep. II.II*: “[...] instantissime suademus ut a Langobardorum siue Romanorum qui in eodem loco degunt admonitione siue exhortatione nulla ratione cessetis, et máxime a gentilium et haereticorum, ut ad ueram rectamque fidem catholicam conuertantur”.

⁴⁷ *Ep. II.II*: “[...] diuina misericórdia pro sua forsan eis conuersione er in hac uita subueniet, aut, si eos migrari contigerit, a suis, quod et magis optandum est, transeunte facinoribus absoluti”.

provisoriamente. Ainda mais porque havia sempre o risco de se cometer novos pecados e, por extensão, do castigo divino, no caso, a peste.

A partir das duas epístolas mencionadas acima, podemos fazer, em diálogo com a perspectiva de Pohl (2008, p. 20), dois apontamentos. Primeiramente, de que a ameaça lombarda se funda principalmente por serem pagãos ou heréticos. E, como consequência, eram constantemente submetidos à punição de Deus. Tal repreensão podia aplicar-se tanto a pessoa “incriminada” pela propagação da heresia, como a passagem do rei Autari, como toda a etnia, especialmente, quando se tratava da peste. É pertinente sublinhar que nem sempre a “correção” se restringia apenas aos lombardos. Basta olharmos para o caso de Narni, no qual também se incluíam os romanos. Em resumo, os lombardos, na visão gregoriana, constituíam-se um risco não apenas no âmbito militar e político, mas, também, espiritual para a formação social cristã instalada na Península Itálica.

O segundo apontamento diz respeito à recomendação aos prelados a pregação da fé romana, pois, na descrição gregoriana, os heréticos não possuíam uma postura irreduzível, havendo, portanto, sempre a perspectiva de persuadi-los à conversão (POHL, 2008, p. 19). Lembramos aqui a importância de se conseguir um durável e amplo número de alianças de classes para se materializar um projeto hegemônico.

Portanto, na sociedade civil atuam os “aparelhos privados” de hegemonia, isto é, organismos relativamente independentes em relação do Estado em acepção estrita, no nosso caso com especial destaque para a Igreja. Tal(is) aparelho(s) está(ão) compelido(s) a alcançar o consenso como qualidade imprescindível à dominação. À vista disso, abrem mão da força, da violência visível do Estado, que colocaria em risco a validade de suas aspirações. Atuam, nesse sentido, em espaços próprios, interessados em explorar as contradições entre as forças que integram o complexo estatal.

A formulação conceitual de “aparelho privado de hegemonia” não se identifica com o conceito de “aparelhos ideológicos de Estado”, de Althusser (1983), uma vez que a teoria althusseriana alude a um vínculo umbilical entre Estado e aparelhos ideológicos, ao passo que o conceito de Gramsci, como vimos até aqui, implica uma maior independência dos aparelhos privados em relação ao Estado em sentido tradicional. Tal autonomia acena para uma eventual chance – recusada

explicitamente por Althusser – de que o sistema de ideologias dos grupos oprimidos alcance a hegemonia antes mesmo de terem usurpado o poder de Estado. Nesse sentido, podemos afirmar que o aparelho de hegemonia não diz respeito exclusivamente à classe dominante que detém a hegemonia, mas também as classes subalternas que ambicionam conquistá-la, relacionando-se, portanto, à luta de classes (MACCIOCHI, 1977).

Encontramos em outra missiva (*Ep.VII.23* apud POHL, 2008, p. 20) um exemplo de um lombardo, de fé católica, que viveu nos tempos de governo de Autari. Nessa epistola, Gregório relatou que um lombardo havia encontrado uma chave feita de ouro na região de Transpadana. Sem reconhecer que esse objeto era uma relíquia – no caso, a chave de São Pedro –, tal homem, na presença real, tentou dividir o artefato. Porém, no instante em que ia fazê-lo, caiu morto. Como nenhum dos homens que acompanhavam o monarca ousaram tocar na chave, chamaram Mimiulfo, que era católico e lombardo. Esse a pegou sem nenhum problema⁴⁸. Em seguida, o governante mandou fabricar uma segunda chave, enviando ambas para o papa Pelágio II. De acordo com Pohl (2008, p. 20), mesmo Autari, segundo a ótica gregoriana, não era puramente herético e bárbaro, havendo a probabilidade de convertê-lo, uma vez que, pelo menos nessa passagem, ele atuou como um governante cristão, ao enviar o objeto ao pontífice.

Consideramos importante salientar que, apesar de Autari ter proibido o batismo católico, em 590, dos filhos dos lombardos, era casado com a católica Teodelinda da Baviera (PAULO DIÁCONO, 1998, III.30⁴⁹). E que, após sua morte, o governo lombardo caiu nas mãos de um de seus parentes, o duque de Turín Agilulfo, que também se casou com Teodelinda. Esse novo governante, aclamado em soberano em Milão no ano de 591, rapidamente tratou de estabelecer a paz com os francos e ávaros (FREZ, 1993, p. 78). Porém, a partir de 592, com a morte do rei Guntrão, e o conseqüente aumento do poder do rei Childeberto II e posteriormente de Brunilda, uma intervenção na Itália se tornava um perigo iminente para o novo rei,

⁴⁸ Nas palavras de Gregório I (*Ep.VII.XXIII*): “Tunc quidam Langobardus catholicus, qui sciebatur orationi et elemosinis deditus, Mimiulf nomine, uocatus est atque isipse hanc leuauit de terra”.

⁴⁹ H.L. III.30: “Flavius vero rex Authari legatos post haec ad Baioariam misit, qui Garibaldi eorum regis filiam sibi in matrimonium peterent. Quos ille benigne suscipiens, Theudelindam suam filiam Authari se daturum promisit. Qui legati revertentes cum haec Authari nuntiassent, ille per semet ipsum suam sponsam videre cupiens, paucis secum sed expeditis ex Langobardis adhibitis, unumque sibi fidelissimum et quasi seniore secum ducens, sine mora ad Baioariam perrexit”.

haja vista a maior proximidade diplomáticas desses governantes merovíngios dos bizantinos.

Em outra epístola (*Ep.* IX.88 apud POHL, 2008, p. 21), datada de janeiro de 599, Gregório I pede para Antêmio, o subdiácono da igreja napolitana e reitor do patrimônio de Campânia, devolver a propriedade de *Veneris*, situada no território de Minturno, a Stefano, o abade do mosteiro de São Marcos. Provavelmente, na perspectiva de Pohl (2008, p. 21) tal domínio fora transferido à igreja de Nápoles no período da guerra contra os lombardos; nesse sentido, passado algum tempo depois de firmado o tratado de paz (598) com o rei Agilulfo (591-616), já se podia restituí-la. Mencionamos acima a epístola I.8 que trata da anexação da diocese de Minturno, escrita em 590, devido à destruição dessa região. Assim, parece-nos plausível, nove anos depois, alienar a renda de uma propriedade vizinha a Minturno da igreja de Nápoles para a de Spoleto.

Sobre a referida trégua com o Estado ampliado lombardo, citado acima, é bem provável que Gregório I duvidasse de sua duração. Tal assertiva fundamenta-se na sugestão feita pelo pontífice ao bispo de Cagliari, na qual o aconselhava a aperfeiçoar a defesa da região, pois, uma vez encerrado o período de paz, ela não seria restaurada por Agilulfo (*Ep.* IX.196). Contudo, apesar de sua desconfiança, o papa sempre procurou manter boas relações com os lombardos. Tanto que obteve desse rei a permissão de batizar seu herdeiro, Adaloaldo, na fé católica, contrariando a proibição do seu predecessor Autari.

Antes da materialização do aludido acordo de conciliação, o rei Agilulfo também foi alvo de críticas do pontífice. Na obra *Homiliae in Hiezechielem* (II, X.24)⁵⁰, Gregório I confessou estar triste pela devastação provocada pelos inimigos, em 593, em particular pela marcha liderada pelo governante em Urbe. Tal evento o obrigara a interromper seu trabalho de exegese.

Também encontramos, como lembrado por W. Pohl (2008, p. 21), na correspondência de Gregório I, alguns exemplos de vínculos de amizade com os *nefandissimi Langobardi*. Uma amostra bem conhecida encontra-se na *Ep.* IX.127,

⁵⁰ *Homiliae in Hiezechielem* (II, X.24): “Nemo autem me reprehendat, si post haec a locutione cessauero, quia, sicut omnes cernitis, nostrae tribulationes excreuerunt: undique gladiis circumfusi sumus, undique imminens mortis periculum timemus. Alii, detruncatis ad nos manibus redeunt, alii capti, alii interempti nuntiantur. Iam cogor linguam ab expositione retinere, quia taedet animam meam uitae meae”.

datada de 599, no qual o pontífice pede a Arechi I (591-640), duque de Benevento, ajuda com o transporte de vigas para a Basílica de São Pedro e São Paulo.

Porém, como o próprio Pohl (2008, p. 21-22) destaca, tal exemplo, que retrata os lombardos como inofensivos e pacíficos, certamente não servem para menosprezar a brutalidade do Estado ampliado lombardo ou mesmo para substituir a representação estabelecida pelo pontífice dos lombardos como “bárbaros”. O contexto histórico nos finais da década de 590 era diferente do período em que ocorreu a incursão e a guerra lombarda de 595. Também é provável que a atitude de Gregório I tenha se alterado ao longo do tempo, juntamente, com a situação política.

Ainda segundo Pohl (2008, p. 22), não era o poderio militar e a brutalidade o elemento principal para explicar a irrefreável violência, mas a fraqueza desse Estado na fase inicial da conquista. Segundo o mesmo autor, a marcha do rei Alboino (560-572) e a sedentarização na região setentrional e ocidental do Vale do Pó ocorreu de forma mais preparada. Um *dominus Italiae*, título usado por esse governante em Milão a partir de 570, não poderia utilizar a todo o momento o excesso de violência na área escolhido para sua fixação. Ao contrário, deveria procurar, de todas as maneiras possíveis, a integração entre sua etnia e a sociedade tardo-romana. Obviamente que isso gerou um problema entre o monarca e suas tropas, pois os militares não cessaram de saquear as regiões da Itália central e meridional, chegando até a invadir o reino dos francos.

Contudo, a fase mais conturbada do tempo de dominação dessa etnia (POHL, 2008, p. 22-23), correspondeu ao período que seguiu o falecimento de dois governantes, a saber: Alboino (572) e Clefi (572-574). Segundo Paulo Diácono, durante os anos de 574-584, os duques haviam “despojado a Igreja, assassinado os sacerdotes arruinando as cidades e dizimado a população” (*História Langobardorum*, II.XXXII apud POHL, 2008, p. 22). Ademais, provavelmente em 577/578, duas embaixadas ítalo-bizantinas foram a Constantinopla para requerer um golpe decisivo contra os lombardos. Tibério II, no entanto, escolheu apelar aos antigos métodos da diplomacia bizantina, isto é, oferecer dinheiro a um senador romano, de nome Panfronio, para persuadir alguns líderes lombardos a mudar de lado, trazendo consigo mais guerreiros para as legiões romanas.

Os recursos bizantinos, de acordo com Pohl (2008, p. 23) trouxe alguns frutos, pois, de fato, certo número de duques lombardos prestou serviço, ao menos

por um determinado tempo, para o Estado oriental. Alguns deles, inclusive, foram bem-sucedidos, como Nordulfo, que

“(...) rapidamente se tornou patrício, do qual Gregório I queixa-se amargamente na epístola (V.36) enviada ao imperador Maurício (595): “Recentemente, ouvi dizer que você tem dado mais crédito a Nordulfo do que a mim” (“*Et dudum noui quoniam Noorduulfo plus est creditum quam mihi*”). [...] Contudo, em 592, Ariulfo, duque de Spoleto, dispunha das tropas de Nordulfo. Talvez porque ele era até certo ponto aliado dos romanos. Assim, Gregório pediu à remuneração que pertencia a Nordulfo para a manutenção do seu exército” (POHL, 2008, p. 23).

Pedir aos inimigos auxílio para saldar as remunerações de seus guerreiros parece, inicialmente, um contrassenso. Mas, de acordo com Pohl (2008, p. 23) a racionalidade dos chefes lombardos não se fundava na de simplória oposição entre os de sua etnia e os romanos. Afinal, eles facilmente transitavam de um lado ao outro dessa contenda, avaliando-se dignos, pelos seus serviços militares, de receberem consideráveis pagamentos da parte do Império. Se, porventura, considerassem mal pagos ou destrutados, aumentavam a pressão, seja pela via de ameaças ou por meio de ataques calculados. Isto é, tais atos não representavam ações de guerra que tinham como escopo à destruição completa dos romanos, mas, sobretudo, sinais orientados a elevar seu próprio *status* nos acordos que viriam a seguir. Essas estratégias para aumentar o poder empreendida pela nobreza guerreira germânica já eram praticadas, na Península Itálica, desde o final do século IV. Gregório Magno as conhecia bem, de fato, se gabava de melhor compreender seu funcionamento que a sociedade política bizantina, leia-se, os exarcas e os conselheiros romanos do Imperador na distante Constantinopla.

Por exemplo, na missiva V.36, remetida ao imperador, em 595, Gregório I faz pesadas reprovação a política militar bizantina. Afinal,

Ariulfo insiste que já está sinceramente pronto para se aliar com os romanos. O exarca, seguindo os conselhos de Nordulfo, escolhera a guerra, mas, segundo Gregório I, com meios insuficientes. É notável que sobre esse ponto a biografia do papa no *Liber Pontificalis* (1955, p. 312) contradiz o pontífice. A única referência aos lombardos e a guerra nesse breve texto é uma frase seca: “Nestes tempos, o patrício e o exarca Romano estavam em Roma”⁵¹ e enumera muitas

⁵¹ *Liber Pontificalis* 66, 1955, p. 312: “In questi tempi, il patrizio ed esarca Romano veniva a Roma”.

idades conquistadas pelo representante imperial (POHL, 2008, p. 24).

O discurso gregoriano sobre os riscos da sociedade política lombarda e suas possessões na Península sublinhava como Roma estava deteriorando-se pela política errônea dos representantes do Império bizantino. Tendo isso em mente, como destacado por Pohl, (2008, p. 24), não é de se surpreender que na epístola V.40, também redigida em 595, endereçada a Sebastião, episcopo de Risano, o pontífice afirme que a baixa perspicácia e ambição do exarca Romano era mais perigoso que o poderio militar dos lombardos. Nas palavras do pontífice:

Em breve, todavia, declaro que a maldade em relação a nós tem superado a espada dos lombardos, a tal ponto que os inimigos que nos matam parecem-nos benfeitores, em comparação com os agentes públicos que nos destroem com sua perfídia, sua rapina e suas mentiras (*Ep. V.40*)⁵².

Aqui, torna-se evidente uma falta de concordância no âmbito político entre Gregório I e as autoridades do Estado bizantino. Para Pohl (2008, p. 24), o bispo romano percebeu que não seria possível, pelo aparato militar disponibilizados pelos bizantinos na Itália, uma reconquista peninsular. O pontífice parece defender o emprego de métodos de guerra suja, assassinando o rei ou os duques, estimulando a desordem interna. Tal asseveração fundamenta-se na interpretação da correspondência gregoriana, remetida ao núncio pontifical em Constantinopla, o diácono Sabiniano, quando Gregório afirma: “que se eu, teu servo, queria estar envolvido na morte, por exemplo, dos lombardos, hoje o povo Lombardo não teria nem soberano, nem duques, nem rendas, e seria dividida por uma grande confusão” (*Ep. V.6* apud POHL, 2008, p. 24)⁵³.

E pertinente sublinhar que no norte da Península a Igreja tricapitolina prosperava nos territórios não controlados pelo Império, portanto, o cristianismo que se desenvolvia nessa zona, isto é, partidário dos Três Capítulos, fora perseguido. A invasão lombarda carregou consigo a alteração do organograma eclesiástico, pois

⁵² *Ep. V.XL*: “Breutier tamen dico quia eius in nos malitia gládios Langobardorum uicit, ita ut benigni uideantur hostes, qui nos interimunt, quam reipublicae iudices, qui nos malitia sua, rapinis atque fallaciis in cogitatione consumunt”.

⁵³ *Ep. V.VI*: “quia, si ego seruus eorum in morte uel Langobardorum me miscere uoluisssem, hodie Langobardorum gens nec regem nec duces nec comitês haberet atque in summa confusione esset diuisa”.

resultou, entre outras coisas, no abandono, por parte do arcebispo de Milão e de seus subordinados, da cidade para se refugiar em Gênova (FREZ, 1993, p. 79).

A influência tricapitolina explica por que Gregório I (*Ep.* IV.2) exigia de Lorenzo, o primeiro epíscopo de Milão ordenado em Gênova, uma *cautio*; em outras palavras, um compromisso desse novo bispo frente à condenação dos Três Capítulos. Além disso, sabemos que Gregório I, antes de indicar Constâncio como sucessor de Lorenzo, em 593, assegurou-se previamente da posição do novo arcebispo. O novo nome não teve unanimidade, haja vista que três diocesanos da província milanese se reuniram em Brescia com os *civis*, condenando a aproximação de Roma com seu novo arcebispo (*Ep.* IV.2; IV.3 e IV.37). Provavelmente o papa temia que tais reuniões ganhassem o apoio da monarquia lombarda, uma vez que ela tinha boas relações com os tricapitolinos.

Conforme apontou Pohl (2008, p. 25), certamente, um hábil diplomata poderia tirar o máximo proveito das constantes desordens hegemônicas entre o rei e seus duques. Porém, “uma grande confusão” jamais seria a intenção do bispo romano. Na prática, ele procurou, com muita obstinação, firmar acordos de paz. Especialmente, com os habituais artifícios da diplomacia romana: indicar interlocutores oficiais, dar presentes, fundar vínculos de confiança para, finalmente, tentar reforçar sua condição com a classe política lombarda interessada em estabelecer pactos, ao menos até a conjuntura se harmonizar. Portanto, a luta pela hegemonia papal empreendida por Gregório I, tendo como interlocutores os lombardos, pode ser concebida como uma batalha cotidiana e a longo prazo, travada no seio das instituições, envolvendo a participação consciente do escol desse Estado ampliado aristocrático.

Ainda de acordo com Pohl (2008, p. 25), após anos de negociações, mediações e reclamações oriundas da parte do bispo romano, surge da parte lombarda, com uma progressiva preponderância neste contexto a rainha Teodolinda (570-628). Gregório I, com o intuito de promover uma alinça com o Estado lombardo, estava inclinado inclusive a fechar os olhos para a tendência tricapitolina, portanto cismática⁵⁴, da classe governante cristã não ariana desta etnia. O exarcado, por

⁵⁴ O Cisma dos Três Capítulos foi encerrada no Concílio de Constantinopla de 553. Tal sínodo, que ficou conhecido como o Quinto Concílio Ecumênico, foi condenado, a mando de Justiniano, Teodoro de Mopsuéstia, Teodoreto de Ciró e Ibas de Edessa (Três Capítulos). Para agradar aos Monofisistas, desconsiderou-se que tanto Teodoreto como Ibas haviam sido reabilitados no Quarto Concílio Ecumênico de Calcedônia (451). A

outro lado, mantinha uma posição menos moderada e mais intolerante com o patriarca cismático de Aquileia. O que nos leva a afirmar que o dilema sobre o aprofundamento da questão sobre os Três Capítulos com os lombardos, por parte da Igreja romana, era certamente política.

Assim, testemunha a epístola IV.37 que Gregório remeteu ao bispo Constâncio de Milão (*Ep. IV.37*)⁵⁵:

A respeito do que você [Constâncio] me escreveu, de que absolutamente não queria entregar à rainha Teodelinda minha carta pelo fato de que fora mencionada o Quinto Concílio. Se você acredita que ela poderia ficar chocada com essa menção, fez muito bem em não transmiti-la. Então, fazemos agora o que você recomendou, ou seja, devemos apenas expressar a aprovação dos quatro sínodos. Quanto ao concílio que foi realizado mais tarde, em Constantinopla, que é por muitos chamados de quinto, quero que você saiba que tudo que foi determinado e estabelecido não contrariou os quatro concílios santos, já que foi somente nesse que se tratou do problema das pessoas e não de questões de fé; e das pessoas nada é dito no Concílio de Calcedônia⁵⁶ (*Ep. IV.37*).

O pontífice, como destacado por Pohl (2008, p. 25-26), havia anteriormente remetido uma Epístola (IV.4) a Teodolinda, especificando os cinco concílios basilares para a doutrina católica. Caberia ao bispo Constâncio entregá-la à governante lombarda, mas o prelado se recusou, pois o Quinto Concílio, que havia censurado os Três Capítulos, não era aceito pela regente. Pelo que vimos, Gregório I agradeceu o bispo de Milão por não ter transmitido a missiva papal. Uma nova correspondência foi endereçada a Teolinda elencando apenas quatro concílios ecumênicos (*Ep. IV.33*). Nesse interím, alguns episcopos tricapolinos solitaram a soberana para romper a aliança com Roma. Tal expediente, forçou Gregório a retrucar destacando os elementos em comum, especialmente a integral confiança no

denominação de Três Capítulos deriva dos três anátemas lançados em um edito de Justiniano, anterior ao Concílio de Constantinopla (DI BERARDINO, 2002, p. 1385).

⁵⁵ *Ep. IV.37*: “Quod autem scripsistis quia epistolam meam reginae Theodelindae transmittere minime uoluistis, pro eo quod in ea quinta synodus nominabatur, si eam exinde scandalizari posse credidistis, recte factum est ut minime transmitteretis. Vnde nunc ita facimus sicut uobis placuit, ut quattuor solummodo synodos laudaremus. De illa tamen synodo, quae in Constantinopoli postmodum facta est, quae a multis quinta noinatur, scire uos uolo quia nihil contra quattuor sanctissimas synodos constituerit uel senserit, quippe quia in ea de personis tantummodo, non autem de fide aliquid gestum est, et de eis personis de quibus in Chalcedonensi concilio nihil continetur”.

⁵⁶ Tal afirmação não é exata, pois, como sabemos, o Concílio de Calcedônia havia reabilitado Teodoreto de Ciro e Iba de Edessa.

Concílio de Calcedônia. Vale lembrar que os cismáticos defendiam que a decisão pela condenação dos Três Capítulos entrava em contradição com Calcedônia.

Como destacou Bertolini (*I papi e le missioni fino ala metà del secolo VIII. La conversioni al cristianesimo*. Spoleto, 1967, p. 332 apud FREZ, 1993, p. 79), há considerável diferença entre a cautela com que o papa tratava os lombardos e o rigor mostrado perante os cismáticos, por exemplo, no interior do Estado ampliado imperial. Evidentemente que tal moderação e prudência estão relacionadas com a força política e militar dos lombardos, uma vez que esses poderiam ser uma séria ameaça ao papa em caso de crise hegemônica provocada pelo excesso de pressão pontifical colocada sobre os heterodoxos.

No entanto, como nos lembra Pohl (2008, p. 26), alguns anos depois, um monge chamado Secondino solicitou a Gregório I um minucioso esclarecimento do entendimento papal sobre o Quinto Concílio Ecumênico Constantinopolitano de 533, portanto, sobre o tópico dos Três Capítulos. Tema efetivamente abordado pelo papa, embora não com a amplitude desejada, na sua resposta (*Ep.* IX.148). O pontífice tentou fugir pela tangente, afirmando que não responderia devido à sua grave condição de saúde, mas lhe mandava as atas do supracitado sínodo. Tal personagem, certamente, pode ser identificado como Secondo de Trento, monge e conselheiro eclesiástico da rainha Teodolinda.

O papa, em dezembro de 603, portanto pouco antes de sua morte, (POHL, 2008, p. 26), em uma missiva remetida à monarca lombarda, pedia desculpas por não ter atendido a solicitação de Secondo, ao mesmo tempo que a parabenizava pelo batismo católico de seu filho Adaloaldo, como também pelo acordo de paz (*Ep.* XIV, 12). A política religiosa de Teodolinda dispunha da adesão dos prelados católicos e da maioria da população romana. Basta lembrarmos que não apenas o bispo, mas também os habitantes da Brescia haviam pedido ao arcebispo de Milão para jurar em favor dos Três Capítulos (*Ep.* IV.37).

E digno de nota ressaltar, conforme levantamento realizado por Pohl (2008,p. 26-27), que praticamente não existem missivas remetidas diretamente aos bispos do Estado lombardo no *Registrum*. Em uma dessas raras vezes, Gregório envolveu-se em uma disputa do bispo de Torino com o reino franco. A questão envolvia alguns territórios que passaram para a jurisdição dos francos (*Ep.* IX.215; IX.227). Mas, de forma geral, não há nada relacionado diretamente para as regiões de Pavia, Verona,

Lucca, Bergamo. Da Brescia, temos apenas aquela menção do conflito do bispo tricapolitano com o arcebispo de Milão (*Ep.* IV.37; IX.187). Certo é que naquele período: “A Igreja da Itália Setentrional entrou na órbita da sé metropolitana de Milão e Aquileia” (GAJANO, 2004, p. 93 apud POHL, 2008, p. 27), e não só a jurisdição metropolítica romana, como também o resto da Península Itálica. Porém, o horizonte do *Registrum* vai muito além do distrito metropolitano de Roma.

Um bom exemplo disso se deu em 595, quando houve a possibilidade de se tratar diretamente com dois bispos da Istria – Pedro (de Altino) e Providência (não identificado). Gregório I, segundo Pohl (2008, p. 27) os convidou a visitarem Roma, garantindo-lhes toda segurança possível (*Ep.*V.56). É bom lembrar que o maior perigo corrido pelos episcopos tricapitolinos não estavam assentados nos lombardos; mas sim, na autoridade bizantina, ao qual o papa esperava diminuir com a sua missiva. Vale destacar também que a região de Altino foi reconquistada pelo Estado bizantino poucos anos antes, portanto, Pedro deveria temer alguma represália por parte da autoridade de Ravena. Isso sugere que tal prelado preferia, por motivos óbvios, o contato com o papa sobre suas dúvidas.

Quanto ao cisma dos Três Capítulos, não foi, de acordo com Pohl (2008, p. 27), o Estado lombardo, a obstruir que os pontos de vistas do bispo romano chegassem diretamente na Itália Setentrional. O metropolitano de Aquileia congregou em várias oportunidades sínodos de orientação tricapitolina, contudo não há nenhum vestígio de relações diretas com o pontífice. As igrejas arianas instaladas nos domínios lombardos – também tricapiolinas – certamente eram mais próximas a sociedade política lombardas que o papa. O que sugere que a política religiosa colocada em prática por Teodolinda, ao menos inicialmente, não almejava formar uma Igreja unitária no seu reino.

Posteriormente, contudo, coube a Secondo, conselheiro real, e agindo a pedido de Teodolinda, a tratar com Gregório I, sob as possibilidades de unidade da Igreja na Península Itálica:

Torna-se de modo mais compreensível a preocupação recorrente do pontífice de que a população romana, mais do que em qualquer outra parte do antigo Império Romano Ocidental, pudesse preferir o domínio lombardo ao imperial. Ou seja, a opção germânica se apresenta como uma forma de fugir do desgoverno bizantino e de seus pesados impostos, como no caso de Nepi e da Córsega (*Ep.*

II.28), mas também da doutrina imposta pelo exarca, ao qual o papa devia também defender (POHL, 2008, p. 28).

Assim, concordamos com Bertolini (1967, p. 334-335), que afirma que Gregório considerava mais importante, nas suas relações com os lombardos, a conservação da paz. Tal autor sustenta a tese do pacifismo do bispo romano a partir de uma passagem da epístola endereçada ao rei lombardo, na qual o bispo de Roma destaca a necessidade e os benefícios ao manter a trégua entre os lombardos e romanos⁵⁷. Nesse sentido, apesar da dureza do julgamento de Gregório direcionada aos lombardos, o pontífice não excluía a tentativa de tornar possível uma coexistência pacífica. Pode-se dizer que o nosso prelado sabia distinguir sua opinião pessoal do plano político e concretamente apropriado ao chefe máximo da Igreja no Ocidente (PIAZZONI, 2008, p. 160-161).

De acordo com Pohl (2008, p. 28), era extremamente complexo o mundo político da Península Itálica no período em que Gregório I ocupou o posto de chefe da Igreja no Ocidente, uma vez que, tanto os lombardos como os romanos, apesar de viverem mesclados, eram divididos em grupos e correntes, muitas vezes, divergentes. Dissensão presente tanto nas questões que envolvem a unidade política da Península como a unidade religiosa da Igreja. Esta última certamente fora do alcance do pontífice. Por fim, achamos pertinente ressaltar que não convém restringir a uma ingênua oposição entre os lombardos “bárbaros, agressivos e heréticos” de um lado, e os romanos “católicos” sob cerco quase que ininterrupto de outro. “Eram tempos de guerra, nos quais os lombardos, muitas vezes, eram os inimigos, mas não há qualquer vestígio que como tal se comportassem de forma mais violenta e barbárica que as tropas da sociedade política bizantina” (POHL, 2008, P. 28).

O interesse pela “Itália” também aparece em uma de suas obras-primas, o *Dialogi*, no qual Gregório narra a vida de homens santos que viveram na Península Itálica com a intenção declarada de mostrar que era falsa a concepção de que em tempos tão corruptos, com aqueles dias, tornava a santidade impossível de se manifestar (VINAY, 1978). A santidade, na opinião do episcopo de Roma, não era uma função de lugar, nem de *status* (STRAW, 1991, p. 48); assim, Gregório

⁵⁷ Nas palavras de Gregório (*Ep.* IX.66): “nam si, quod absit, facta non fuisset, quid aliud agi habuit, nisi ut cum peccato et periculo partium miserorum rusticorum sanguis, quorum labor utrisque proficit, funderetur?”.

declarava: “Não são os lugares ou postos que nos fazem vizinhos do Criador, mas certamente nossos méritos”⁵⁸. Isso posto, a “memória” dos vândalos e ostrogodos, por razões diferentes e com diferentes tons, aparece nesse trabalho gregoriano, que, segundo Bottiglieri (2008), seriam conscientemente usados pelo pontífice como exemplo para uma possível conversão religiosa dos lombardos.

Assim, para compreender as atitudes, os esforços e os méritos de Gregório I, como intelectual orgânico, na luta por tentar estabelecer a posição hegemônica do papado, devemos compreender plenamente as muitas tensões e contradições da paisagem política no qual ele estava se movendo. Nesse sentido, como podemos observar, as suas epístolas, com toda a sua complexidade, é uma chave preciosa do universo agitado desse pontífice.

⁵⁸ *Ep.* VII.29: “Non enim loca uel ordines creatori nostro nos proximos faciunt, sed ei nos aut merita bona iungunt aut mala disiungunt”.

CAPÍTULO 4:

GREGÓRIO I E SUAS RELAÇÕES COM A GÁLIA

4.1 O CENÁRIO POLÍTICO FRANCO E SUA RELAÇÃO COM O PAPADO NO SÉCULO V E VI

Segundo Maymó y Capdevila (2013, p. 595) a condição e posição da Igreja nos territórios francos é complexa pela fragmentação dos seus reinos e, ao mesmo tempo, delicada pelo intervencionismo de seus monarcas. Porém, de forma geral, a Igreja merovíngia respeitava o bispo de Roma e o considerava como o legítimo sucessor de São Pedro. Os principais papas tiveram uma real influência ideológica-dogmática sobre a Igreja gaulesa apesar de não deterem uma grande autoridade institucional (LEBECQ, 1996, p. 775). Em outras palavras, a Igreja merovíngia, de acordo com O. Pontal (1989, p. 246), 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 da sociedade política franca.

Não encontraremos muitas referências da atuação hegemônica papal nas obras de Gregório de Tours (NOBLE, 2002). Uma delas é aquela em que o bispo touringiano (*H. F. V.42*) 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 de Tours, conduziu-os a apelar para o rei Gontrão. Eles pediram para o soberano interceder por eles junto ao papa. O monarca escreveu uma carta para o papa João III (559-572) e enviou-os a Roma. O bispo romano ouviu os bispos e escreveu uma carta para Gontrão, instruindo-o a restaurá-los em suas respectivas sés. O episcopo de Tours deixa claro que Salonius e Sagittarius logo voltaram para o caminho do diabo.

Segundo T. Noble (2002, p. 154-5), a melhor fonte para se estudar a atuação do bispo de Roma, na Gália, é sempre a correspondência papal. Os papas do sexto século escreviam para pessoas na Gália regularmente com uma ampla gama de

assuntos, tais como a diplomacia militar, ocasionada pelas guerras góticas e pelas invasões lombardas; a administração papal interessada nos patrimônios da Gália; a cura papal em Arles; os assuntos da heresia dos “Três Capítulos”; e os abusos clericais na Igreja Gaulesa.

Assim, esses documentos registram em detalhes e com precisão cronológica os trabalhos cotidianos da atuação papal na luta pela hegemonia, 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 604¹, sobreviveram 1404 cartas. Dessas, 100, aproximadamente 7%, foram enviadas para o *Regnum Francorum*. Contudo, 68 das 100 foram escritas por Gregório I (590-604). Devemos fazer uma ressalva: as cartas do supracitado papa são melhores preservadas que aquelas dos outros papas. Aproximadamente 15% das cartas sobreviventes redigidas por Gregório I interessam ao mundo franco, índice superior ao dobro dos 7% da correspondência papal como um todo (NOBLE, 2002, p. 156).

Como veremos mais detalhadamente ao longo deste capítulo, o maior número de epístolas de Gregório I representava, por meio de sua função como intelectual orgânico, tanto a tentativa de suavizar a passagem de sua missão missionária rumo às ilhas britânicas por meio do território franco como de reformar ideologicamente determinados costumes e tradições da Igreja Gaulesa. O papa estava, particularmente, 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. Não podemos negligenciar que as fontes do período, especialmente as muitas passagens da obra de Gregório de Tours², citam exemplos de corrupção no episcopado galo: basicamente a compra de cargos eclesiásticos e os problemas que dele derivam.

Mas Gregório I também estava interessado em diplomacia, pois o papa manteve uma ativa correspondência com o Estado ampliado franco, notadamente com Brunilda. Era regente da Borgonha e Austrásia enquanto seus netos, Thierry e Theodeberto, ainda eram crianças, convertido, por essas circunstâncias, em uma das figuras mais poderosas na Gália na década de 590. A rainha participou

¹ 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) tornou-se rei dos francos, e Gregório Magno era o papa quando Gregório de Tours (574-593) faleceu.

² Ver, por exemplo: *H. F.* VI.38 e X.8.

ativamente da propagação do cristianismo e da consolidação das sés episcopais no território sobre seu governo (THOMAS, 2012, p. 75-79). Sua trágica morte, mutilada por cavalos selvagens a pedido de seu neto político, o rei Clotário II, após uma prolongada luta pelo poder (FLETCHER, 1998, p. 115-116), favoreceu a péssima imagem de sua reputação que em nada pode obscurecer seu programa político (MAZA, 2009, p. 138) e, com restrições, o compromisso com o projeto ideológico-evangelizador de Gregório I.

Os interesses dessa soberana eram claros: como regente, após a morte de Sigiberto em 575, a aliança com o Império e o bispo de Roma podia fortalecê-la em sua disputa pelo poder contra os aristocratas austrasianos e contra os outros reis merovíngios (ISLA FREZ, s.d., p. 75-6). Em contrapartida, eram também claros os interesses de Gregório I: ele queria dirigir e controlar, portanto, ocupar posição hegemônica de fato sobre Igreja franca austrasiana (BURY, et. al., s.d., p. 124.).

Ao menos cinco papas despacharam 25 cartas para os governadores. Como vimos, Gregório de Tours mencionou exatamente uma delas, a carta de João III para Gontrão interessado em Salonius de Embrun e Sagittarius de Gap. Desde a conversão de Clóvis até o tempo de Gregório I, os papas escreveram sobre uma ampla ordem de assuntos, mantendo razoavelmente um regular contato com as várias cortes francas.

Sem dúvida, o maior número de epístolas papais para o mundo franco era endereçado para a cura papal de Arles, 31 no total. Os vigários eram informados sobre os assuntos da história da Igreja Mediterrânea, confirmavam sua autoridade sobre o clero local, e notificavam sobre a correspondência com os governadores francos, para mencionar apenas alguns dos mais evidentes interesses refletidos na correspondência. É interessante acentuar que Gregório de Tours não menciona absolutamente nada disso. Seus leitores/ouvintes nunca leram/ouviram nada sobre a existência de um vicariato papal na Gália. Mesmo tendo um vigário significativo como Cesário de Arles, este é mencionado nas obras de Gregório de Tours apenas como o escritor de uma regra monástica que fora adotada no convento de Santa Cruz em Poitiers (NOBLE, 2002, p. 157).

Uma outra área de interesse na correspondência papal era a diplomacia. Especificamente nesse âmbito, podemos citar o papa Virgílio I (537-555), que escreveu duas cartas para seu vigário Aureliano de Arles. A primeira para urgi-lo a

ajudar a manter a paz entre Childeberto I (511-558) e o imperador Justiniano e, um pouco depois, para que Aureliano obtivesse ajuda de Childeberto para conter os Godos que estavam então sitiando Roma. Alguns anos depois, Pelágio II (579-590) escreveu para Aunarius de Auxerre também pedindo ajuda aos francos, só que agora os inimigos eram os lombardos.

Outro amplo setor dos assuntos papais relacionados ao mundo franco, sempre na tentativa de se firmarem como referências hegemônicas, envolve as heresias. Felix IV (526-530) escreveu para os bispos da Gália para condenar o pelagianismo³. Bonifácio II (530-532) escreve para que Cesário de Arles assistisse à confissão de fé de alguns padres, talvez temendo uma erupção do Pelagianismo. Virgílio escreveu para seu vigário, Aureliano de Arles, afirmando que ele nunca tinha concordado com nada que infligisse os concílios. De fato, Virgílio era suspeito de ter caído na controvérsia dos “Três Capítulos”⁴. O papa Pelágio II ainda parece ter sido corrompido pelas suspeitas que anexaram Virgílio, pois ele, o papa Pelágio II, escreveu muitas vezes para o rei Childeberto II e seu vigário Sapaudus de Arles, para insistir que o povo da *Francia* não deveria acreditar nas mentiras que estavam sendo espalhadas sobre sua falta de ortodoxia.

Contudo, após a morte de Gregório I, em 604, as relações entre o bispo de Roma e os francos tornaram-se muito raras por mais de um século. Dentre as exceções, podemos apontar quando o papa Martinho I (649-655), por exemplo, pediu aos sucessores de Dagoberto (629-639) que reunissem concílios para combater as heresias dos monotelistas⁵, que eram apoiados pelos imperadores bizantinos. Porém, não foram retomadas efetivamente as relações até o século

³ Teoria teológica cristã atribuída ao monge bretão Pelágio (360-435). Segundo esse religioso, a vontade humana é completamente livre, capaz do bem e do mal. A graça divina é extremamente concedida de acordo com os méritos de cada um, sendo seu propósito facilitar meramente aquilo que o livre-arbítrio pode fazer por si mesmo; assim, o pecado de Adão foi puramente pessoal e não teve qualquer efeito sobre o resto da humanidade. Segundo a doutrina pelagiana, a morte não é uma punição por pecados, mas uma necessidade da natureza humana. As ideias desenvolvidas por Pelágio levaram-no a atacar certas práticas: como nascemos todos sem pecados, não há necessidade de batismo de crianças pequenas. Além disso, a oração pela conversão de outros é inútil, visto que não pode ajudá-los; a redenção do Cristo só tem efeito como exemplo. Sobre esse assunto, entre outros, ver: Loyn, H. R., 1990, p. 293.

⁴ Quando o papa Virgílio aderiu às prescrições do concílio de 553, uma parte do episcopado franco não o seguiu. O conflito somente terminou em 689, por ocasião de um concílio reunido em Pávia sob a instigação do rei Cunipertus e do papa Sege I (687-701) (SILVA, 2008, p. 122-23).

⁵ Heresia cristológica do século VII que se originou nas tentativas dos ortodoxos, muitas vezes por motivos políticos, de fazer os monofisistas, aqueles que acreditavam que a natureza humana de Cristo, privada de vontade e energia próprias, não era mais a natureza humana como nós a possuímos, regressarem à ortodoxia. Usaram fórmulas que expressaram existir em Cristo somente uma operação proveniente de uma única vontade (LOYN, 1990, p. 263; RIBEIRO JÚNIOR, 1989, p. 55-58).

oitavo, quando tiveram uma imensa influência sobre a história franca e medieval em geral.

4.2 GREGÓRIO MAGNO E A GÁLIA: O PROJETO DE REFORMA DA IGREJA GAULESA

Segundo Pietri (1991, p. 109), o lugar ocupado pelo Estado gaulês nas preocupações de Gregório I pode parecer inicialmente modesto, uma vez que seus trabalhos morais, exegéticos ou hagiográficos revelam-nos uma pequena incidência de apontamentos explícitos ao espólio espiritual acumulado pelo catolicismo gaulês no curso dos primeiros séculos de sua história. No entanto, apesar do baixo quadro de referências gerais a Gália, quando se trata desse espaço geográfico o *Registrum* se configura como a obra de Gregório I com maior citação ao supracitado *locus*.

Em termos numéricos, ainda segundo Pietri (1991, p. 109), 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 Gaulês, isto é, para os membros da(s) Igreja(s), aristocratas laicos e governantes merovíngios, 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 configuram-se 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 gaulesa? O que pode ser inferida, a partir da leitura de sua correspondência, sobre essa questão?

As epístolas ideologicamente sugerem que o papa estava mais impressionado com as falhas do que com as realizações de seus bispos (MARKUS, 1997a, p. 170). Nesse sentido, a importância dada por Gregório I ao mundo gaulês 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 gaulesa⁶.

Como veremos abaixo, tal projeto intelectual fora longamente amadurecido e progressivamente fortalecido, como constatado pela prevalência, tanto pela amplitude como pela riqueza de informações, de tal temática sobre as simples missivas de circunstâncias. Portanto, proponho-nos analisar, neste capítulo, as estratégias, bem como as consequências da tentativa de Gregório I em introduzir seu projeto ideológico reformista na Gália.

Para evitar simplificações, procuramos nos aproximar o máximo possível da cronologia dos eventos, pois, desse modo, acreditamos melhor auferir qual o lugar e a relevância de tais conjunto de ações, dentro da luta pela hegemonia, ocupam no bloco geral da política pontifical de Gregório I.

4.2.1 AS RELAÇÕES DO PAPADO COM O MUNDO FRANCO ATÉ 595

Cabe, de início, destacar, conforme apontou Pietri (1991, p. 110), que o projeto-ideológico gaulês começou a tomar forma em uma data relativamente tardia, uma vez que, durante os cinco primeiros anos do pontificado de Gregório I, isto é, entre sua consagração ocorrida em 3 de setembro de 590 até o mês de agosto de 595, tal Estado ampliado aparece em apenas seis epístolas gregorianas. Desse pequeno conjunto, é válido destacar que três delas fazem uma breve alusão à passagem de estrangeiros nessa região⁷ e as três restantes abordam problemas menores, enviadas a destinatários instalados na Provença⁸, a região mais próxima, em todos os sentidos do termo, de Roma⁹.

A baixa incidência epistolar para esse primeiro período de seu pontificado explica-se, ainda segundo Luce Pietri (1991, p. 110), pelo fato de que Gregório, quando fora consagrado como bispo da Sé de São Pedro, dispunha de poucas

⁶ A temática da reforma ocupa dois terços das 68 epístolas enviadas a Gália (PIETRI, 1991, p. 122; THOMAS, 2012, p. 65).

⁷ Duas cartas são endereçadas ao bispo de Milão Constantius (*Ep.* IV.2 e IV.37) e a terceira carta ao imperador Maurício (*Ep.* V.36).

⁸ Aos bispos Virgílio de Arles e Theodoro de Marselha (*Ep.* I.45); ao patrício Dynamius (*Ep.* III.33) e aos *conductores* dos domínios gauleses do patrimônio romano (*Ep.* V.31).

⁹ Mesmo em seus últimos anos, quando ele tinha contatos mais amplos, a correspondência de Gregório era preponderantemente com a Provença, a área mais facilmente acessível. Cf. Markus (1997a, p. 170) e Judic (2000; 2005, p. 142).

informações e meios de ação sobre a Gália. Já B. Dumézil (2006, p. 8) atribui as raras interlocuções papais com esta região à desconfiança ideológica de Gregório com a deontologia evangelizadora dos prelados gauleses, o que reforça nossa tese em atribuir a Gregório I o papel de intelectual orgânico do papado, visando torná-lo um *locus* efetivo de direção e dominação.

4.2.1.1 Gregório I e seu conhecimento sobre o cenário político gaulês

Seja como for, o certo era, segundo Pietri (1991, p. 110-11), que o novo papa tinha apenas uma visão vaga da situação política e religiosa da Gália. Podemos presumir que os limitados dados que detinha em mãos eram decursivos de duas situações, a primeira delas proveniente das funções que desempenhou no desenrolar de sua carreira civil, sobretudo durante sua estadia em Constantinopla. Sabemos que o Estado ampliado bizantino recebeu a visita de duas embaixadas francas (585 e 585-86) contemporaneamente ao período no qual Gregório I exercia a função de apocrisiário (579-586). A segunda fonte de informações sobre a Gália configurou-se após seu retorno à Península Itálica, uma vez que Gregório testemunhou as tentativas do imperador Maurício para obter, junto à corte austrasiana, uma aliança para combater o Estado ampliado lombardo.

De forma mormente simplificada, para não fugirmos de nosso objetivo, podemos resumir a história da Gália merovíngia, no século VI, da seguinte maneira: o combate, segundo Markus (1997a, p. 168), no qual o exército franco de Clóvis superou os visigodos em 507 determinou um conjunto de vitórias nos quais a realeza franca conseguiu o domínio da maior parte da Gália. Pouco mais de um quarto de século, sucedeu a conquista do reino da Borgonha (\pm 532). Em seguida à morte de Clóvis (511), seu Estado foi fragmentado¹⁰ entre os membros de sua linhagem, a família real merovíngia. A Gália, nesse processo de divisão, abrangeu,

¹⁰ Silva (2007, p. 197-213; 2008, p. 142-63) traz-nos uma importante discussão sobre os critérios para o estabelecimento das fronteiras internas do reino Franco, negando, inclusive, a ideia já consolidada pela historiografia da concepção patrimonialista da realeza Franca. O primeiro deles era que não havia equilíbrio nem geográfico nem no número das cidades nas partilhas ocorridas no século VI, ou seja, havia herdeiros que controlavam uma maior parte tanto espacial como cidadina; segundo, nem todos os herdeiros masculinos beneficiaram-se com a herança; terceiro, o reino não era tratado da mesma maneira que o tesouro do rei defunto. Esse conjunto de fatores indica que os reis não consideravam o *regnum* com um simples patrimônio. Dessa forma, as partilhas obedeciam a uma lógica, um arranjo político, pois eram fruto do equilíbrio fiscal, ou seja, traduziam uma divisão aproximativa das rendas fiscais obtidas pelos herdeiros a partir das cidades que lhe eram confiadas no momento das divisões territoriais.

em vários períodos, como áreas principais do reino: a Nêustria, no norte; Austrásia, no leste; a Borgonha (e Aquitânia) no Sul (WOOD; 1994a, p. 33-70).

O. Pontal (1989, p. 143-50) chama-nos a atenção para as evidentes repercussões que afligiram os espaços religiosos causadas pelas variações territoriais e pelas guerras. As divisões incessantes desse Estado tinham, aliás, sido realizadas sem levar em conta os limites provinciais. Em alguns casos, uma mesma diocese encontrava-se dividida entre dois reinos diferentes¹¹, bem como novas circunscrições episcopais foram também criadas por razões políticas¹². Ao curso das guerras, várias dioceses desapareceram devido à ruína das vilas episcopais ou das transferências das sés para outros lugares ou mesmo pelas divisões dessas áreas entre as prelazias vizinhas. As províncias eclesiásticas divididas entre os diferentes reinos tinham tendência a modificarem suas incumbências, especialmente quando os reis não permitiam que os bispos de seus reinos fossem convocados a concílios fora de suas fronteiras.

Contudo, é válido destacar que não existia uma Igreja da Austrásia, uma Igreja da Nêustria ou uma Igreja da Borgonha, visto que as prelazias da Gália franca permaneciam ligadas pelo sentimento de fazer parte de uma mesma estrutura – o Estado dos Francos. A lógica política das divisões dos reinos predominou sobre o desejo de união dos bispos. Apesar de seus esforços, não foram capazes de impedir a fragmentação de algumas comunidades eclesiásticas e da partilha de dioceses entre os reinos oriundos da divisão.

No entanto, as medidas do Concílio de 511, que transformaram a Igreja da Gália na Igreja do *Regnum Francorum*, não foram postas em questão pelas partilhas. Isto é, ela continuou a existir como entidade indivisível, mesmo passando pelos problemas que os prelados não cessaram de lembrar nos concílios (SILVA, 2008, p. 253). Em consonância, Markus (1997a, p. 169) acredita que a Igreja gaulesa, que estava no caminho de se tornar uma verdadeira “instituição nacional”, especialmente quando reunida em concílio, era um dos elementos que ajudou a manter a concepção de unidade que englobava um Estado dividido. Em sentido gramsciano, sem negar aqui uma relativa influência de Althusser, a Igreja na Gália

¹¹ Exemplo: a diocese de Chartres dividida entre Sigiberto e Gontrão.

¹² Criação de uma diocese em Châteaudum para resolver o conflito entre Gontrão e Sigiberto sobre a diocese de Chartres.

se comportava como um aparelho ideológico a serviço do Estado franco. Isso, por outro lado, ia na contramão do projeto de direção e dominação pretendido por Gregório I.

Mas, em termos gerais, é pouco provável que Gregório I, na fase inicial de seu pontificado, tivesse uma clara compreensão do cenário político e religioso da Gália, deveras complexo, ao menos até a morte de Gontrão (561-592), rei da Borgonha, em março de 592¹³. Entre os fatores que justificam a perturbação política regional, podemos citar a condução das políticas externas diametralmente opostas entre a Austrásia e Borgonha.

Dito de outra forma, Childeberto II (575-595), rei da Austrásia, mantinha relações próximas com o Estado ampliado Bizantino, tanto que atacou os lombardos na Itália, em 585, em nome do imperador Maurício I. Já Gontrão se mostrava mais empenhado em (re)conquistar a Septimânia, recusando-se, portanto, a apoiar as intervenções de seu sobrinho Childeberto II na política italiana. Vale lembrar que, após o falecimento de Gontrão, Childeberto II anexou o reino da Borgonha, tomando também os estados de Clotário, tornando-se o único rei dos francos (GEARY, 1988, p. 117-151; LE JAN, 2006, p. 19-21; WOOD, 1994a, p. 55-70). De acordo com o vocabulário teórico-metodológico, aplicado à tese, podemos afirmar que Childeberto II tornou-se rei hegemônico, o que em teoria se configuraria como um elemento facilitador da mediação política-ideológica entre os dois aparelhos de hegemonia: o papado e o Estado ampliado franco.

4.2.1.2 Gregório e sua relação com a Igreja *Francorum*

A falta de comunicação papal com o clero gaulês – com aqueles que deveriam ser os intelectuais orgânicos do papado, isto é, os mediadores entre as classes sociais e o Estado – era tamanha nos anos conturbados que precederam o pontificado de Gregório I a ponto de não se realizarem nem a *visita ad limina*¹⁴ e muito menos apelos ao tribunal romano. Assim, tal situação apresentava-se com uma barreira ao papa recém-consagrado. Os poucos contatos tomados com a região

¹³ Sobre Gontrão, consulte, entre outros: James (1988, p. 177-182).

¹⁴ A *visita ad limina* é um dever dos prelados diocesanos e outros membros da Igreja de a cada 3 anos (Gregório I aumenta esse intervalo para 5 anos), de visitarem os sepulcros dos apóstolos São Pedro e São Paulo, bem como de se encontrarem com o papa em Roma.

Transalpina, provavelmente, ocorreram por meio de alguns peregrinos. Entre eles, podemos citar o diácono Agiulfo que, no início de 590, entregou as relíquias¹⁵ dos santos que ele fora buscar, em Roma, para o bispo Gregório de Tours (PIETRI, 1991, p. 111).

Em síntese, o novo bispo de Roma não podia, ainda de acordo com Pietri (1991, p. 111), confiar em quase ninguém na Gália, bem como em outras regiões do Ocidente, haja vista que, inicialmente, não havia nem uma rede de representantes constituída pelos seus antecessores imediatos e nem um grupo de correspondentes fielmente ligados à sua pessoa. Assim, uma primeira tarefa que se levantava a Gregório seria realizar uma importante reforma no cenário gaulês. Em outros termos, o pontífice precisava criar ou atrair camadas de intelectuais para a legitimação de sua posição de classe hegemônica.

Uma das primeiras ações que identificamos neste projeto ideológico de reorganização empreendidas por Gregório I era trazer a administração de todos os patrimônios da Igreja, especialmente aqueles fora da Itália, para o controle dos clérigos romanos. Isso tinha um significado particular nos patrimônios extra italianos, no qual em alguns casos estaria acontecendo pela primeira vez (RICHARDS, 1979). Contudo, vale salientar que, conforme destacou Gramsci (2007), o estabelecimento de um ou mais grupos de intelectuais orgânicos, cujo fim primeiro é fornecer homogeneidade e consciência da própria função de classe junto a uma determinada formação social, não deve se centrar apenas no campo econômico, mas também no social e político. E, como veremos à frente, Gregório parecia saber bem disso.

Muito possivelmente, conforme nos lembra Maymó i Capdevila (2013, p. 597-99) devido à ruptura das relações entre Roma e Constantinopla, Gregório I voltou a estabelecer contato com a Gália, pois o papado havia interrompido as relações logo depois da conversão de Clóvis¹⁶ e, especialmente, devido à controvérsia da cristandade ocidental ligada à condenação dos Três Capítulos. E o retomou,

¹⁵ P. Brown (1982, p. 222-251) identifica dois motivos especiais para obtenção dessas relíquias. Primeiramente, o bispo gaulês do século sexto esforçava-se para estabelecer um conjunto de atitudes e comportamentos em torno dessa crença; e, em segundo lugar, para definir e estabilizar seu *status* através do seu culto. Portanto, aquisição das relíquias era um exemplo físico e tangível de piedade pública, além, de ser um importante veículo de poder (THOMAS, 2012, p. 66).

¹⁶ Vale lembrar que, apesar de seu papel, Clóvis não é mencionado no epistolário de Gregório I (JUDIC, 2005, p. 142).

principalmente, em primeira instância, com o reino da Burgúndia¹⁷, cujo porto de Marselha era o acesso mais viável, pois ali a Sé de São Pedro contava com possessões fundiárias (JUDIC, 2000).

A gestão do *patrimoniolum* que a Igreja romana possuía na Gália, essencialmente concentrado na região da Provença, nunca fora uma questão pequena para o papado. Tanto que, dada a situação de penúria e a guerra na Itália, sua exploração gerou lucros para Roma, absolutamente necessários para as obras sociais e civis. Portanto, tal fonte de renda se constituía em um dos principais elementos para firmar o papado, ao menos nos arredores de Roma, com um importante centro de poder hegemônico. Por isso, sua direção incidia, pelo menos em princípio, para representantes da nobreza de comprovada capacidade e/ou reputação suficiente (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 600).

A título de exemplo, Pelágio I escolheu como *rector* o governador da Provença, o patrício Plácido (PELAGIUS I, *Ep.* 4.9). Com Pelágio II, a função ficou em um primeiro momento com o bispo de Arles e filho de Plácido, Sapaudus (MARTYN, 2004, p. 53). No entanto, com a morte do bispo arlesiano, em 586, o cargo foi transmitido ao governador local, o patrício Dynamius¹⁸ (RICHARDS, 1979, p. 316).

No entanto, durante certos períodos, devido à fragmentação dos domínios entre Borgonha e Austrásia, o episcopado arlesiano apropriou-se das receitas papais, como fez Licério (586-588), e talvez Virgílio¹⁹ (588-610), (*Ep.* VI.54). Isso criou um conflito entre Arles e Roma, especialmente, quando Gregório I pediu a devolução dos lucros que lhe correspondiam. Virgílio atrasou o envio, de modo que

¹⁷ Burgúndia tornou-se receptora de grande parte da correspondência gregoriana, primeiramente, pela sua óbvia condição de “porta de entrada” – tanto terrestre quanto marítima – entre a Gália e a Península Itálica. Além disso, também devemos considerar existência de *patrimoniolum* e vicariato apostólico arlesiano. E, por fim, tal região passou a ser a residência oficial de Brunilda, a principal correspondente merovíngia de Gregório, a partir de 601 (JUDIC, 2000, p. 89-90; DUMÉZIL, 2006, p. 8).

¹⁸ Tal personagem tem segundo as fontes gaulesas uma personalidade complexa, uma vez que Gregório de Tours (*H.F.* IX.12) caracteriza-o como um indivíduo que interferia nas eleições episcopais e conspirava contra o rei Childeberto II; mas, por outro lado, Venâncio Fortunato, em seus poemas (*Carmina* 9.10), elogia-o por sua benevolência, piedade e amor as letras.

¹⁹ *Ep.* VI.54: Também porque a mesma pequena propriedade era administrada por muitos anos pelo seu antecessor, que manteve e acumulou para si as *pensiones*, vossa fraternidade considere quem são e quem deve ser concedido esses bens, e – em deferência à sua alma – restitua-nos, enviando a nós, pelo presbítero Candido (“Quia igitur patrimoniolum ipsum per anos plurimos prodecessor uester tenuit et collectas apud se pensiones seruauit, fraternitas uestra, cuiús sint res uel quibus erogantur, consideret atque eas animae suae respectu suprascripto filio nostro Candido presbytero nobis resituat dirigendas”).

Dynamius arrecadou, por conta própria, e enviou quatrocentos *solidi*²⁰ ao bispo romano (*Ep.* III.33):

Por conseguinte, dirigindo-lhe a saudação que devemos, imploramos a Deus Todo-poderoso, tanto para reconstituir a sua vida com bens imediatos, e estendê-lo para as alegrias sublimes da eternidade. Pois, recebemos através do nosso filho Hilário quatrocentos *solidi gallic²¹* como receita da nossa mencionada Igreja²².

Gregório teve de recorrer a Brunilda²³ e Childeberto para resolver a disputa (*Ep.* III.33; VI.5; VI.6 e VI.54).

Contudo, em 595, Dynamius retira-se da vida pública, quando entrou no monastério de São Cassiano, em Marselha²⁴ (*Ep.* VI.6 e VII.12), sendo substituído, não oficialmente, pelo patrício Aregio. Aqui cabem duas considerações. A primeira, o afastamento de Dyanamius, deu a Gregório I a oportunidade que ele esperava, uma vez que o epíscopo de romano acreditava que os *rectors* não são, ao menos em primeiro plano, agentes da administração estatal, mas sim enviados não oficiais da Sé de Roma, residentes no exterior. A segunda, ele não nomeou Aregio como *rector* papal e sucessor de Dynamius. Desse modo, Gregório apenas permitiu que esse patrício administrasse o patrimônio até a chegada de um novo *rector* que poderia chegar de Roma (*Ep.* V.31).

Estamos dispostos a enviar-lhe, com a ajuda de Cristo, um de nossos representantes que irá dirigir e proteger, com uma carta de recomendação ao excelentíssimo rei. Mas o clima invernal não nos permitiu, decidimos confiar ao glorioso patrício Aregio, que, por sua vez, procurará ser submisso com a máxima bondade e obediência, como convém aos servos do Beato Pedro, cumprindo aquilo que é

²⁰ Com agradecimento pelos bons serviços e pelo envio dessa quantia, Gregório presenteia Dyanmius com uma cruz com metais das correntes de Pedro e fragmentos da grade de Lorenzo (*Ep.* III.33).

²¹ A moeda gaulesa era de menor valor que a moeda imperial. Na *Ep.* VI.10, o papa se queixa de que as duas moedas não eram permutáveis (MARTYN, 2004, p. 257).

²² *Ep.* III.33: “Proinde debitum salutationis alloquium persoluentes, omnipotentem Dominum deprecamur ut uitam uestram et bonis praesentibus repleat, et ad sublimia gaudia aeternitatis extendat. Suscepimus manque per Hilarium filium nostrum de praefatis ecclesiae nostrae redivitibus Gallicanos sólidos quadringentos”.

²³ Na prática, como veremos adiante, Brunilda gozou da simpatia papal, pois Gregório estava ciente de que a cristianização da Gália resultava do envolvimento ativo não só dos bispos que estavam sob a sua tutela, mas também e acima de tudo da corte franca e dos aliados laicos que ele poderia contar. Tríade social (bispos, nobreza e aristocracia) imprescindível para consolidar a presença católica nesse território e realizar o seu projeto pastoral (MAZA, 2009, p. 139).

²⁴ Gregório deu mais uma tangível demonstração de seu favor ao atender ao pedido da família de Dynamius: a concessão do privilégio de isenção ao supracitado monastério (*Ep.* VII.12), retirando esta instituição da autoridade do bispo de Marselha, julgada pelo pontífice como pouco confiável (DUMÉZIL, 2006, p. 9)

esperado para o benefício da Igreja²⁵.

Como citamos acima a Sé de Arles, achamos pertinente fazermos algumas considerações sobre esta diocese. Tal jurisdição episcopal foi alçada à posição de vigairaria apostólica pelo papa Zózimo (417-18). Esta igreja, ao longo da consolidação do cristianismo na Gália, desempenhou papel de protagonista, especialmente nos campos da doutrina e da fé cristã, bem como, atuando como mediadora entre o papa e os reis francos (ORLANDIS, 2003, p. 58)

No entanto, no período de pontificado de Pelágio II e nos anos iniciais de Gregório I, os vínculos entre os papas e seus vigários apostólicos em Arles não gozavam de posição diferente do restante da Igreja franca – marcada amplamente, como vimos, pela carência de intermediários privilegiados. Portanto, a relação entre os bispos romano e o arlesiano, especialmente na passagem das décadas de 580-90, não apresentavam mais os vínculos de outrora. Fato que comprova o afastamento destas duas circunscrições eclesiásticas pode ser constatada nos eventos que sucederam a morte do bispo de Arles Sapaudus, em 586, uma vez que, nem Licério, durante seu breve episcopado (586-88), nem Virgílio, elevado a Sé de Arles em 588, receberam de Pelágio II as cartas do vicariato (PIETRI, 1991, p.112).

Vale lembrar que, após a morte do bispo de Arles Cesário (470-543), a função de vigairaria apostólica foi, paulatinamente, perdendo praticamente sua eficácia. Tanto que, sem que Roma fosse consultada, em torno da Sé de Lyon, cujo episcopo Nicetius e, de forma mais oficial, em 585, seu sucessor Priscus se autoinstituíram o título de patriarca e presidente dos grandes concílios²⁶. Títulos e funções antes ligadas a diocese de Arles.

Por fim, o papado também não mantinha relações diretas com os soberanos francos. Uma clara demonstração dessa afirmação pode ser medida quando

²⁵ *Ep.* V.31: “Disposuimus enim hominem nostrum qui uos possit tueri atque regere, cum litteris commendaticiiis ad excellentissimum regem, Christo auxiliante, transmittere. Sed quia tempus hiemis impediuit, uiro glorioso Arigio patricio uos praeuidimus commendandos; cui interim cum summa benignitate atque oboedientia, sicut beati Petri famulos decet, oboedire studete atque e aquae pro ecclesiastica utilitate uobis parecipiuntur implere”.

²⁶ Já entre 567 e 570, o sínodo reuniu em sua cidade, a pedido do rei Gontrão, para julgar Salonius e Sagittarius, e Nicetius de Lyon o presidiu, segundo Gregório de Tours, na qualidade de patriarca (HF V, 20). Em 585, no grande Concílio de Mâcon, onde mais de 60 sés episcopais estavam presentes, Priscus, seu sucessor, se qualifica oficialmente, no prólogo das Atas conciliares, o patriarca, enquanto seus colegas reunidos lhe respondem acolhendo o como *caput* de um único corpo ao quais eles são os membros (PONTAL, 1989, p. 166-169; 186-191).

Childeberto II, nas tratativas com a corte em Bizâncio ou com o exarca Romanum, prefere recorrer como intermediários na Itália tanto ao bispo de Milão Lourenço, que se encontrava refugiado em Gênova, como ao casal de patrícios Venâncio de Siracusa e a sua esposa Itálica²⁷.

Assim, com uma visão ampla do quadro, fica mais compreensível entender os motivos que levaram Gregório a, durante os primeiros anos de episcopado, pedir ao bispo de Milão, Constâncio, sucessor de Lourenço, informações sobre a sociedade política dos francos, pressionando-o, inclusive, a lhe enviar relatórios regulares (*Ep.* IV.2): “Que você me informe com precisão e de forma concisa o que foi feito tanto pelo rei Agilulfo como pelos reis dos francos. Peço que sua fraternidade me notifique em detalhes o que você até agora verificou”²⁸.

Igualmente esclarece-nos, segundo L. Pietri (1991, p. 112-13), as razões que levaram o bispo romano a escrever ao imperador Maurício para solicitar sua intervenção em favor dos prisioneiros romanos capturados pelos lombardos de Agilulfo e conduzidos *ad Franciam* para serem vendidos como escravos (*Ep.* V.36): “Após isto, um golpe ainda mais pesado se deu com a chegada de Agilulfo, de modo que eu vi com meus próprios olhos romanos amarrados pelo pescoço, com cordas, como cães, sendo levados para a *Franciam*, para venda”²⁹. Isso também nos explica por que ele, mesmo que não concordasse com essa política, manteve, nesse primeiro período de pontificado, a gestão do *patrimonium* essencialmente nas mãos dos patrícios gauleses (*Ep.* III, 33 e V.31), e estabeleceu contato com dois bispos da Provença, Virgílio de Arles e Theodoro de Marselha, exortados em uma epístola comum (*Ep.* I.45) a não batizarem a força os judeus de suas respectivas jurisdições episcopais.

Contudo, de forma geral, podemos afirmar, ainda baseados nos apontamentos de Pietri (1991, p. 113), que, nos cinco anos iniciais de pontificado, Gregório se movimentou e, graças tanto a alguns correspondentes como a outros informantes, conseguiu adquirir um conhecimento mais claro do mundo gaulês. Igualmente pertinente mencionar que, a partir de agosto de 595, as consultas e

²⁷ *Epistulae austrasicae*, 46, CCL 117, p. 468-469 (a Lourenço), 38 e 39, p. 458-59 (à Itálica e Venâncio) *Apud*: PIETRI, 1991, p. 112.

²⁸ *Ep.* IV.2: “Subtiliter autem mihi et breuiter indicastis uel de Agone rege uel de Francourm regibus quae gesta sunt. Peto ut fraternitas uestra quae adhuc cognouerit mihi mobis omnibus innotescat”.

²⁹ *Ep.* V.36: “Post hoc plaga grauior fuit aduentus Agilulfi, ita ut oculis meis cernerem Romanos more canum in collis funibus ligatos, qui ad Franciam ducebantur uenales”.

comunicações com a Gália, tanto sobre seus governantes quanto aos eclesiásticos, não irão cessar de afluir a ele.

4.2.2 GREGÓRIO E SUA RELAÇÃO COM OS JUDEUS NO *REGNUM FRANCORUM*

Como se trata de um tema polêmico, acreditamos que seja necessário, mesmo que de forma muita resumida para não fugirmos de nossa proposta, expormos melhor essa tríade relação: Gregório I/judeus/Gália.

Como evidenciado pelos estudiosos³⁰ que analisaram a atitude de Gregório I frente aos judeus, de suas obras pode ser extraída uma quantidade apreciável de informações esclarecedoras sobre a situação das comunidades judaicas³¹, notadamente na Itália³², bem como a atitude pontifical para com essa etnia. Blumenkranz (1955, p. 73) acredita que a teoria doutrinal de Gregório sobre o povo judeu é aplicada com coerência pelo pontífice em sua prática pastoral, uma doutrina transmitida pelos seus escritos morais no qual o povo judeu é descrito sem estereótipos negativos³³, tão comum na literatura patrística.

Além disso, Gregório rompeu com a tradição dominante do Ocidente ao dividir a culpa pela crucificação de Cristo entre judeus e romanos, o que equivale a condenar o cristianismo imperial, generalizando como universal tanto a culpa como a redenção do Senhor. Assim, Gregório apresenta ao povo judeu uma atitude tolerante, ou mesmo amigável. No entanto, o pontífice repreendia a recusa judaica

³⁰ Entre eles: BLUMENKRANZ, (1955, p. 73-87); FALBEL (1973, p.188-193); GAJANO (1979); COHEN (2013a e 2013b); MAYMÓ i CAPDEVILA (2013, p. 301-320.)

³¹ Segundo Blumenkranz (1955, p. 74), na Itália, sob o governo imperial, são mencionadas, no *Registrum*, comunidades judaicas na Sicília, Messina, Catânia, Palermo, Siracusa, Cagliari na Sardenha e da costa do Tirreno Terracina, Venafro, Lua, Nápoles e Roma. Além dessa área geográfica, a correspondência gregoriana, cita a presença judaica concretamente em Arles, Marselha e Narbonne.

³² Segundo Blumenkranz (1955, p. 74), na Itália, sob o governo imperial, são mencionadas, no *Registrum*, comunidades judaicas na Sicília, Messina, Catânia, Palermo, Siracusa, Cagliari na Sardenha e na costa do Tirreno Terracina, Venafro, Lua, Nápoles e Roma. Além dessa área geográfica, a correspondência gregoriana cita a presença judaica concretamente em Arles, Marselha e Narbonne.

³³ A historiografia tem interpretado a postura de Gregório I de não qualificar negativamente os *Iudaeus/Hebraeus* como uma tentativa de mostrar toda a imparcialidade possível, bem como não entrar em juízos de valor. Tanto que considerando todo o *corpus* documental gregoriano há apenas cinco associações da temática da *infidelitas* com o judaísmo (um bom exemplo de tal imparcialidade é encontrada nas *Ep.* 2, 5, e 3, 11); e até mesmo a oposição igreja-sinagoga, tão cara a Cesário de Arles, não tem lugar no trabalho desse pontífice. Parece que Gregório, embora suas razões nos escapam, pretendia manter longe de si o antijudaísmo presente no pensamento cristão ocidental (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 302).

em aceitar o Salvador, quando esse “esteve entre nós”, especialmente sendo a única religião monoteísta conhecida à época (BLUMENKRANZ, B., 1955, p. 86).

Assim, o papado³⁴ empreendeu uma política para levá-los para as fileiras da ortodoxia pela doçura e generosidade, ou seja, por intermédio de dissuasivas amigáveis que beneficiariam tanto recém-convertidos como “velhos” cristãos; em nenhum momento foram tomadas medidas coercivas contra os judeus³⁵, contudo, se observava fielmente e com equidade a legislação imperial vigente (FALBEL, 1973); e, por último, mas não menos importante, Gregório entendia que noção de justiça – tanto civil como religiosa – deveria prevalecer sobre qualquer fanatismo, a fim de manter a coesão social, o que foi muito benéfico para o povo de Abrão sob seu pontificado (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 301-303), dialogando, por conseguinte, com o que afirma Gramsci (2007), isto é, que todo dispositivo hegemônico, no nosso caso, de maneira ampla Igreja e de forma precisa o papado de Gregório I, que submete os indivíduos à órbita do grupo dominante, deve fazê-lo antes pelo consentimento que pela coerção.

Tal postura frente aos judeus é, segundo Cohen (2013a, p. 9), facilmente explicável: em suas epístolas, o bispo de Roma tem o objetivo de resolver os problemas na Península Itálica, e os judeus não se apresentavam como uma de suas principais preocupações, pois, em um contexto marcado por falta de armas, conflitos com o Estado ampliado lombardo, fraqueza do poder bizantino e pelo cisma dos Três Capítulos no norte, tudo o que papa desejava era reduzir ao máximo qualquer agitação social. E ações como expropriação de sinagogas ou conversões forçadas são condutas que iriam exatamente na contramão do anseios papais. Desse modo, em sua correspondência aos bispos e representantes da Igreja, Gregório argumentava que os judeus têm o direito de existir, com as limitações que lhes são impostas pelo direito romano.

Já nos territórios transalpinos, a situação era um pouco diferente, pois o zelo dos francos para com sua nova fé, no caso o cristianismo, muitas vezes manifestou-se pela via da coerção, notadamente para com “seus adversários”. Assim, tal povo

³⁴ Sobre os benefícios da conversão dos judeus e as linhas gerais da ideologia evangélica do papado, veja: Dudden (1905, p. 151-159); Richards (1980, p. 336-339); e Markus (1997a, p. 76-80).

³⁵ A esse respeito, e tomando apenas a Península Itálica como exemplo, Gregório remeteu epístolas a vários bispos itálicos que perseguiam severamente os judeus que reprimiam seus ritos e os expulsavam de seus locais de culto. O papa solicitava que tais episcopos abandonassem essa conduta e compensassem os danos causados às suas vítimas. Cf. *Ep.* I,34; II, 45; VIII, 25; IX. 38; IX.196 e XIII.13.

tinha adotado para a conversão dos “incrédulos”, especialmente dos judeus, métodos, considerados aos olhos de Gregório I, ásperos. Vale lembrar que a política religiosa utilizada relativa ao trato da “questão judaica” pela Igreja franca contava com o apoio real (KELLETT, 1889, p. 30-32; JAMES, 1988, p. 179-180).

No entanto, após a consagração de Gregório I ao “trono de São Pedro”, algumas queixas foram-lhe apresentadas, por alguns mercadores judeus³⁶, que estavam de passagem por Roma. De acordo com tais comerciantes, seus correligionários, em Marselha, estavam sendo persuadidos, pela violência, a conversão. Neste sentido, pediam que o papa interviesse nesta questão.

Gregório aproveita essa ocasião para escrever também ao episcopo Virgílio de Arles. Essa epístola é uma clara ilustração do fino tato diplomático, presente em outras correspondências desse pontífice, percebido pelo delicado elogio que remete a Virgílio. Principalmente, ao insinuar que a perseguição em Marselha não está além de sua província. A astúcia de unir o bispo de Marselha com o arcebispo de Arles, isto é, como alguém cuja eleição deveria ser lhe anunciado, suaviza a difícil tarefa de advertência. Assim, apesar de elogiar a energia do bispo, Theodoro, Gregório insistia que conversão se efetivasse pela via da pregação e não da perseguição.

Muito homens da religião judaica, residente nesta província e que, frequentemente, viajam por várias questões de negócios para a região de Marselha, nos informou, que muitos dos judeus estabelecidos nesta área foram conduzidos para a fonte batismal mais pela força do que pela pregação. Eu considero, em tais casos, a intenção digna de louvor, e reconheço que procede do amor de nosso Senhor. Mas se esta mesma intenção, não for acompanhada de uniformidade da aplicação adequada da Sagrada Escritura, temo que, ou não derivam de um trabalho merecedor de prêmio, ou – que Deus não permita – perder as almas que desejam salvar. Pois, quando se é levado à pia de batismo, não pela doçura da pregação, mas por compulsão, ele retorna à sua antiga superstição³⁷, para onde ele parecia renascer, e morre em pior estado³⁸.

³⁶ Segundo Maymó i Capdevila (2013, p. 301) e Falbel (1973), as profissões judaicas mencionadas nas epístolas de Gregório são em sua maioria de caráter comercial, tais como comerciante de escravos, ourivesaria ou armador. Mas também encontramos colonos entre eles, mesmo em propriedade da igreja.

³⁷ Gregório usa aqui *superstitio*. Esse é um termo usual para Judaísmo nas obras de Gregório, embora ele também use: *sacrilegia* e *haeresis* para a “equivocada” religião (MARTYN, 2004, p. 171).

³⁸ *Ep. I.45*: “plurimi siquidem Iudaicae religionis uiri, in hac prouincia commanentes ac subinde in Massiliae partibus pro diuersis negotiis ambulantes, ad nostram perduxere notitiam multos consistentium in illis partibus Iudaeorum ui magis ad fontem baptismatis quam praedicatione perductos. Nam intentum quidem huiuscemodi et laude dignum censeo et de Domini nostri descendere dilectione profiteor. Sed hanc eandem intentionem nisi competens scripturae sacrae comitetur effectus, timeo ne aut mercedis opus exinde non proueniat, aut iuxta aliquid animarum quas eripi uolumus, quod absit, dispendia subsequantur. Dum enim quispiam ad baptismatis

Como evidenciada na epístola dirigida à dupla de bispos gauleses, Gregório se opôs, por considerar que a imposição não convertia com tanta consistência e confiabilidade, defendendo a pregação sincera da verdade de Cristo. Assim, em consonância com os apontamentos de Gramsci e as ações de Gregório I, podemos concluir que a luta pela consolidação da hegemonia não é um elementar e primitivo emprego da coerção, ao contrário, ela se manifesta de forma muito mais consistente e clara a partir da decapitação pacífica das classes adversárias. Nesse sentido, o bispo romano recomenda-lhes utilizar sermões convenientes e convincentes antes de recorrer à coerção (*Ep. I.45*):

A nossa Fraternidade, portanto, indica a frequente pregação a tais homens, a fim de que através da doçura de quem ensina, possam desejar mudar a sua precedente vida. Por isso a nossa finalidade é atingida diretamente, e a alma dos que se converteram não retorna novamente ao seu antigo vômito. Temos que usá-los com a palavra queimar os espinhos de seus erros e iluminar com a pregação o que está escuro dentro deles. Assim, a sua Fraternidade receberá o prêmio celeste pela assídua exortação a seu favor, e Deus levará à regeneração de uma nova vida para aqueles que apelam a conceder-lhe este presente³⁹.

A hegemonia circunscreve-se, essencialmente, ao âmbito da superestrutura. Assim sendo, cabe aos intelectuais, aqui compreendidos como o episcopado, atuar como mediadores e propagadores ideológicos da classe dominante sobre as outras formações sociais, acarretando a direção e dominação da classe fundamental sobre as demais classes.

Também não podemos perder de vista dois fatos relacionados diretamente a esse episódio. O primeiro, que os judeus apelaram contra o bispo de Marselha para aquele que eles julgavam ser seu superior, no caso o bispo de Roma; o que nos indica que Roma, ao menos aos olhos desse grupo social, era reconhecidamente um centro de hegemonia. O segundo, que a reprovação por parte de Gregório às

fontem non praedicationis suauitate sed necessitate peruenerit, ad pristinam superstitionem remeans inde deterius moritur, unde renatus esse uidebatur”.

³⁹ *Ep. I.45*: “fraternitas ergo uestra huiuscemodi homines frequenti praedicatione prouocet, quatenus mutare ueterem magis uitam de doctoris suauitate desiderent. Sic enim et intentio nostra recte perficitur et conuersi animus ad priorem denuo uomitum non mutatur. Adhibendus ergo illis est sermo, qui et errorum in ipsis spinas urere debeat et praedicando quod in his tenebrascit illuminet, ut pro his admonitione frequenti mercedem fraternitas uestra capiat et eorum quantos Deus donauerit ad regenerationem nouae uitae perducat”.

ações cometidas em Marselha, frente ao grupo judaico, expressa-se muito mais em tom de conselho fraternal que o de autoridade hegemônica.

Essa segunda consideração leva-nos a acreditar que o Estado franco, por meio dos intelectuais da sociedade política, estabeleceu uma grande obra de hegemonia ao “nacionalizar” a Igreja e colocá-la sob a sua tutela. Isso certamente se apresentava a Gregório I como um obstáculo a ser superado, caso quisesse empreender com sucesso seus planos, uma vez que tal subordinação impedia que os movimentos do bispo romano atraíssem para si o grupo ligado à *intelligentsia* tradicional, transfigurando-os em intelectuais orgânicos; naqueles que seriam os agentes capazes de conferir homogeneidade, direção e coerência à ação papal.

Vale lembrar que Gregório, devido às enormes dificuldades postais da época, contava com a colaboração de alguns comerciantes judeus, que faziam a rota Roma-Marselha, para realizar o transporte de suas epístolas. Isso explica o fato de Marselha ter se tornado um importante centro de distribuição da correspondência papal com o restante da Gália (MARKUS, 1997a, p. 170).

4.3 GREGÓRIO I E A GÁLIA ENTRE 595 – 602

A partir do mês de agosto de 595, a correspondência de Gregório demonstra melhor conhecimento dos “problemas” gauleses. Gregório, provavelmente, estava ciente da necessidade de aprofundar e aprimorar a compreensão da realidade gaulesa como condição basilar na luta para implantar seu projeto de hegemonia.

Assim, podemos afirmar, segundo L. Pietri (1991, p. 113), que o papa tomou maior ciência, por exemplo, de que na Gália os laicos são elevados diretamente – *praecipiti saltu* – ao episcopado e que as ordenações, em todos os níveis, são concedidas por meio de pagamentos. Gregório, claramente, entendia, embora o sugira implicitamente, que tais abusos foram implantados na Igreja gaulesa devido ao contato íntimo com a sociedade política dos francos. Uma vez que esses governantes usavam do direito de aprovar as eleições episcopais para impor, com muita frequência, os pretendentes de sua escolha⁴⁰, favorecendo, deste modo, o desenvolvimento, sob diversas formas, da simonia, o que de certa forma

⁴⁰ Sobre a eleição episcopal no reino franco ver, entre outros, Wood (1994a, p. 77-79) e Pontal (1989, p. 146-48).

configurava-se como uma importante ferramenta para garantir a “posse” da hegemonia em suas mãos. Ainda mais considerando o papel que a Igreja desempenhava na sociedade medieval, isto é, grande propagadora de ideologias e, por extensão, um braço forte para manter, via consenso, as massas sob controle social.

À simonia, Gregório atribuiu, segundo Markus (1997a, p. 172), uma acepção ampla. Comentando o pecado de Simão, o Mago (*At* 8:18), ele disse: “Entretanto, há alguns que não aceitam dinheiro para conferir ordens sagradas, pois o fazem como favores humanos, esperando pelo ato generoso a retribuição em louvor” (*HEv.* I.IV.4)⁴¹. Nesse sentido, Gregório estava preocupado principalmente em conservar e reforçar as relações com os soberanos merovíngios, com o objetivo de melhorar as condições do clero gaulês (CARBONARE, 2008, p. 29-30). Mas tais ações também podem ser lidas como um momento da persuasão e de consenso dentro da luta pela hegemonia, que se realiza entre outras possibilidades pela via de alianças, no qual, como vimos anteriormente, a classe dirigente, aqui representada pela sociedade política franca, e a classe dominada, nesse caso o papado, cedem parte de seus interesses para manter ou ampliar sua posição de direção e dominação dentro de uma dada formação social.

A simonia é um tema capital na relação de Gregório I com os distintos reinos merovíngios (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 602). Tanto que o bispo de Roma se dirige a Childeberto e Brunilda em cinco ocasiões (V.60; VIII.4; IX.214; XI.46 e XI.48-49), bem como a Thierry, a Theodeberto e a Clotário (respectivamente XI.47; XI.50 e XI.51), entre 595 a 602. Também escreve uma epístola, em que menciona esta questão a todos os bispos austrasianos (V.59). Mas merece uma menção à parte a epístola destinada a Virgílio de Arles (V.58), seu primeiro e principal interlocutor na Igreja provençal, no qual aparece a mais acentuada acusação gregoriana referente à simonia. Conforme podemos observar na epístola enviada:

Pois, eu aprendi a partir de determinadas narrativas, que as partes da Gália e da Germânia, não se obtêm as ordens sagradas sem entregar um pagamento. Se é assim, digo chorando, e declaro gemendo, que desde que quando a ordem sacerdotal é deteriorada por dentro, não será capaz de sobreviver por muito tempo no

⁴¹ *HEv.* I.IV.4: “Sed sunt nonnulli, qui quidem nummorum praemia ex ordinatione non accipiunt, et tamen sacros ordines pro humana gratia largiuntur: atque de largitate eadem laudis solummodo retributionem quaerunt”.

exterior. De fato, sabemos o que fez o nosso Redentor em pessoa, como Ele entrou no templo e derrubou as cadeiras dos que vendiam pombas. Para vender pomba e receber um pagamento temporal do Espírito Santo, cujo Deus Todo-Poderoso concedeu à humanidade como sendo consigo mesmo, entendeu a imposição das mãos. A partir deste mal, como eu disse acima, que pode já sentir e o que ele deve seguir, como os bancos de quem se atreveu a vender pombas no templo de Deus, entraram em colapso com o julgamento de Deus. Este é erro da propagação, aumentando, entre subordinados. Na verdade, mesmo aquele que é promovido as sagradas ordens, sendo já corrupto na raiz da promoção, é mais inclinado a vender para os outros o que ele comprou. E o que acontece com o que está escrito: De graça recebestes, de graças daí? E sendo a heresia da simonia a primeira a levantar-se contra a Santa Igreja, porque ela não é valorizada, por que não é visto que quem ordena alguém a um preço, leva-o a tornar-se um herege, promovendo-o? (*Ep. V.58*)⁴².

Portanto, o papa, para corrigir aquilo que considera como abusos, teve a firme intenção de trabalhar para promover uma reforma na Igreja da Gália. É digno de nota evocar que os concílios gauleses, também, estavam tentando restringir esta prática, excluindo as práticas mais flagrantes de simonia (Paris, 556-73, c. 8; Orléans, c. 10), embora necessitassem da sanção real.

Segundo L. Pietri (1991, p. 113-14), Gregório arquitetou, essencialmente, os meios para implementar e alcançá-lo: utilizar todos os canais possíveis para reforçar as relações com a Gália, isto é, tanto os gauleses que visitavam ou peregrinavam a Roma como italianos que viajavam para a Gália. Os primeiros grupos forneceram informações do mundo transalpino tanto quanto transmitiram as instruções pontificais: nomeações de representantes da Sé Apostólica na Gália, constituição de uma rede de correspondentes gauleses nos círculos políticos e eclesiásticos etc.

⁴² *Ep. V.58*: “Quibusdam manque narrantibus agnoui quod in Galliarum uel Germaniae partibus nullus ad sacrum ordinem sine commodi datione perueniat. Quod si ita est, flens dico, gemens denuntio quia, cum sacerdotalis ordo intus cecidit, foris quoque diu stare non poterit. Scimus quippe ex euangelio quid redentor noster per semetipsum fecerit, quia ingressus templum cathedras uendentium colombas euertit. Columbas enim uendere est de spiritu santo, quem Deus omnipotens consubstantialem sibi per impositionem manuun hominibus tribuit, commodum temporale percipere. Ex quo, ut praedixi, malo iam innuitur quid sequatur, quia qui in templo Dei colombas uendere praesumpserunt, eorum Deo iudice cathedrae ceciderunt. Qui uidelicet error in subditis cum augmento propagatur, Nam ipse quoque qui ad sacrum honorem perducitur, iam in ipsa prouectus sui radice uitiat, paratior est aliis uenundare quod emit. Et ubi est quod scriptum est: *Gratis accepistis, grátis date?* Et cum prima contra sanctam ecclesiam simoníaca haeresis sit exorta, cur non perpenditur, cur non uidetur quia eum quem quis cum pretio ordinat prouehendo agit, ut haereticus fiat?”.

4.3.1 GREGÓRIO I E A GERÊNCIA DO PODER POLÍTICO E ECONÔMICO DA IGREJA NA GÁLIA

É válido salientar que, conforme apontou L. Pietri (1991, p. 114), Gregório I, durante sua carreira civil e religiosa, mostrou-se que não era um homem de estratégias preconcebidas, muito menos que as mantinha de forma inflexível. Tal assertiva pode ser claramente demonstrada quando olhamos para sua atuação junto ao “mundo franco”. Dito de outro modo, Gregório teve de modificar, muitas vezes, sua estratégia de intervenção na Gália, dificultada ora pelos acontecimentos históricos que lhes escapavam, ora porque ele mesmo julgava não ser mais adequada ao que respeita a evolução de sua visão política.

Em síntese, como veremos abaixo, os planos de ação de Gregório I na Gália configuraram-se como uma verdadeira metamorfose, no sentido, de se adaptar a cada situação nova. Vale lembrar ainda, conforme nos indica Gramsci (2007), que o estabelecimento ou conservação de uma posição de hegemonia é decorrente das medições de autoridade e prestígio entre classes em um determinado contexto histórico. Exatamente por isso ela é constantemente recriada, revertida e transfigurada, em um longo processo de disputas, entre derrotas e conquistas cumulativas.

Como hábil diplomata, Gregório, na perspectiva de L. Pietri (1991, p. 114), jamais imporia coercitivamente seus métodos. De maneira oposta, em muitas ocasiões nem mesmo tomou a iniciativa. Nesse sentido, Gregório procurou, ao responder as solicitações vindas da Gália, sejam elas de seus bispos ou de seus soberanos, aproveitando, desse modo, as ocasiões que lhe foram apresentadas, para realizar com mais eficiência seu projeto, sugerindo homens e/ou procedimentos a serem adotados.

A primeira intervenção de Gregório, ainda segundo Pietri (1991, p. 114), data do verão de 595 e se traduz pela restauração do vicariato de Arles, ao reviver uma política que remonta a uma certa tradição antiga, que pesaria a seu favor – a alusão da Igreja de Arles, que *bona suboles ad sinum matris recurrit* (Ep. V.58), retoma, como vimos acima, uma questão posta em circulação por Zózimo. Contudo, aqui o

bispo de Roma respondia favoravelmente a uma demanda de Childeberto II⁴³, que apoiava o pedido de Virgílio de Arles⁴⁴: “De bom grado, portanto, concedemos o que é solicitado, seja para não parecer que lhe subtrairíamos algo de sua honra, seja para não desprezar o pedido do excelentíssimo filho nosso, o rei Childeberto”⁴⁵.

Em si, o procedimento não tem nada de original: o epíscopo de Arles recebia regularmente o vicariato por mais de um século. O que é mais surpreendente, segundo B. Dumézil (2006, p. 9), é ver um papa respondendo favoravelmente a uma demanda de um rei merovíngio, haja vista que isso se configura como uma ingerência do poder secular em face dos poderes pontificais. Acreditamos que Gregório concordou com o envio do *pallium*⁴⁶ a Virgílio, pois via em Childeberto II um aliado precioso na reforma da Igreja Gaulesa. Assim, uma negativa ao pedido real certamente colocaria em xeque tal projeto gregoriano.

Ainda sobre o envio do *pallium* a Virgílio, cabe lembrar, conforme aponta Gramsci (2007), que o tema da hegemonia não deve ser apreendido como um mote de submissão ao grupo hegemônico; pelo contrário, ela implica que se considere as inclinações e ambições das classes sobre os quais a hegemonia pretende ser exercida. Assim sendo, podemos ver nessa ação de Gregório I uma tentativa de estabelecer uma relação de compromisso com a sociedade política franca, mesmo que isso exija de sua parte sacrifícios ou cessão de direitos ou privilégios.

Virgílio recebeu de dois enviados especiais, o padre *Johannes* e o diácono Sabinianus, a insígnia do *pallium* e a epístola papal. Como vigário-apostólico, o bispo arlesiano estava habilitado, sobre todas as Igrejas estabelecidas *sub regno Childeberti* (*Ep* V.59) – leia-se: Austrásia e Borgonha –, a emitir as *litterae formatae* (cartas de recomendação) aos clérigos que fossem realizar viagens distantes e, especialmente, reunir concílios para julgar, com a ajuda de ao menos doze bispos, tanto questões de fé como os litígios entre membros do episcopado. Segundo a *Ep*. V.58, os casos em que o clero gaulês se sentir incapaz de pronunciar devem ser

⁴³ Sobre a concessão do pálio a Virgílio e do vicariato episcopal, como também em relação ao eventual interesse de Childeberto II da Austrásia, veja: Markus (1997a, p. 171) e Thomas (2012, p. 65).

⁴⁴ O vicariato conferido a Virgílio não incluía toda a Gália, mas apenas as províncias da Austrásia, Borgonha e Aquitânia. Ou seja, não incluía, por exemplo, a Neustria (MARTYN, 2004, p. 394, nota 254).

⁴⁵ *Ep*. V.58: “Libenti ergo animo postulata concedimus, ne aut uobis quicquam de debito honore subtrahere aut praecellentissimi filii nostri Childeberti regis petitionem contempsisse uideamur”.

⁴⁶ Sobre a concessão do pálio, da parte do bispo de Roma, veja: Maccarrone (1960, p. 730-40).

levados a Roma⁴⁷.

Gregório, por outro lado, explicou (*Ep.* V.58) ao bispo de Arles que o aumento de honra e poder corresponde, em contrapartida, as responsabilidades mais pesadas⁴⁸. Por ilação, entende-se que o papa referia-se tanto a reformar os abusos que o pontífice deplora na longa epístola em que anuncia o envio do *pallium* como o de incitar o rei Childeberto II a dar apoio à reforma pontifical nos seus domínios. Vale lembrar que Gregório também enviou uma epístola (*Ep.* V.60) com um conteúdo próximo ao supracitado governante, ou seja, solicitando suporte real ao seu projeto⁴⁹.

Essa estratégia foi complementada, segundo Pietri (1991, p. 115), em setembro de 595, com a nomeação do presbítero romano Cândido (*Ep.* VI.5 e VI.10) como gestor do *patrimoniolum* gaulês⁵⁰. Apesar de considerar mais provável que tal indicação, por parte de Gregório I, deu-se principalmente como parte da reorganização patrimonial da Igreja na Gália, Markus (1981, p. 30) não descarta a possibilidade do apontamento desse clérigo também estar vincula à preparação da missão a Bretanha.

Contudo, respeitando as leis e os costumes do Estado franco, tal indicação precisava ser oficialmente aceita pelo rei, o que levou Gregório I a remeter epístolas tanto a Childeberto II (*Ep.* VI.6), como à sua mãe, Brunilda (*Ep.* VI.5), recomendando Cândido como o sucessor de Dynamius. Para além da administração do patrimônio petrino na Gália, L. Pietri (1991, p. 115) acredita que tal clérigo tinha, fundamentado nas intervenções subseqüentes do pontífice, uma função adicional nesta zona geográfica: ser os olhos e ouvidos do papa. Em outros termos, se o papado, enquanto classe subalterna no reino franco, pretende instituir um novo bloco hegemônico, deve criar seu próprio aparato hegemônico, com uma direção política e ideológica própria.

Em 596, o papa também escreveu aos bispos gauleses, notadamente a

⁴⁷ *Ep.* V.58: Sin autem decidi nequiverit, discussa ueritate ad nostrum iudicium referatur.

⁴⁸ *Ep.* V.58: cum honor crescit, etiam sollicitudo proficiat et erga ceterorum custodiam vigilantia excrescat.

⁴⁹ Vale lembrar que Gregório I sempre soube, nas epístolas cujos destinatários eram membros da realeza, casar dois estilos linguísticos. Isto é, ao mesmo tempo que traz, em suas missivas tons panegíricos, como, por exemplo, elogiando a piedade e/ou devoção dos governantes, lembra-os das consequências, por exemplo no não descanso eterno ao lado dos santos, caso não cumpram o que o pontífice esperava (THOMAS, 2012, p. 65).

⁵⁰ *Ep.* VI.10: O envio de um reitor ao patrimônio romano na Gália já tinha sido anunciado aos *conductores* gauleses em abril de 595 (*Ep.* V.31).

Serenus de Marselha (Ep. VI.52), Virgílio de Arles (Ep. VI.54) e, conjuntamente, a Didier de Viena e Siagrio de Autun (Ep. VI.55), recomendando Cândido. Tais epístolas, remetidas ao episcopado gaulês, faltam singularmente de “calor” (DUMEZIL, 2006, p. 10), como se o papa ignorasse quase tudo de seus correspondentes.

4.3.2 GREGÓRIO I E A “BÍBLIA DOS ILETRADOS”

O primeiro bispo mencionado no parágrafo acima, Serenus de Marselha, foi alvo de uma repreensão particular por parte do papa relativa a adoração de imagens sacras, tanto que consideramos pertinente realizarmos uma discussão mais alongada sobre o conteúdo dessa epístola, 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 apontou 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 essa 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 à 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. Nesse 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 à 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 dessa por parte das classes dirigentes, seja para a conquista do consenso e da direção político-ideológica por parte das classes subalternas.

É digno de nota 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 encontram esses 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)⁵¹. Gregório, apesar de elogiar tal zelo, a proibição de adorar qualquer coisa feita pelas mãos humanas, opôs-se ao tratamento das imagens⁵². 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

⁵¹ *Ep.* IX.209: “quosdam imaginum adoratores aspiciens easdem ecclessis imagines confregit atque proiecit”.

⁵² Esse amplo e importante tópico tem recebido uma boa dose de discussão em, por exemplo, Markus (1996, p. 62-65).

ler nos códices” (*Ep.* IX.209)⁵³.

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. 329-330) insiste que Serenus adotou atitudes radicais que se mostraram desnecessárias; ele só tinha de 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 isso com o agravante que o autor de tal infâmia era um bispo.

Mas Serenus, de acordo com Markus (1997a, p. 175), não acreditou que a censura tinha sido uma legítima missiva do bispo de Roma, imputando-a a seu internúncio, o abade Ciriaco⁵⁴ (*Ep.* XI.10)⁵⁵. Informado de sua persistência, remete-lhe, em outubro de 600, outra epístola (*Ep.* XI.10), no qual expressa que o episcopo simulou responder “com seriedade sacerdotal” (*sacerdotal grauitate*), mas as partes posteriores dessa última carta 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)⁵⁶.

⁵³ *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”.

⁵⁴ Isso 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).

⁵⁵ *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”.

⁵⁶ *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”.

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 dessas 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). Essa passagem narrada por Gregório I se tornará, inclusive na própria Idade Média, uma afirmação clássica sobre a utilização das imagens nos cultos (MARKUS, 1997a, p. 176).

Todavia, 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 os santos propriamente ditos, os 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 é susceptível de figurar nas paredes de uma igreja cristã. Luce Pietri (2002, p. 332) hipotetiza sobre a identidade dos personagens e aponta para a provável presença entre os representados o santo local, Victor, bem como outras relevantes figuras testamentárias. Já na segunda questão, encontramos, conforme 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)⁵⁷. “Surgiu”, então, um grupo⁵⁸ ao qual denominamos de *illitterati* ou mesmo *idiotae*, termo aplicado a todos os iletrados, ou

⁵⁷ Sobre a decadência do nível do conhecimento laico veja, entre outros, Le Goff (1980, p. 211-212), Riché (1962) e Marrou (1985).

⁵⁸ Grupo cultural e não étnico, ainda que entre os germânicos houvesse um maior desconhecimento do acervo romano (LE GOFF, 2005, p. 19-42).

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.

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 à 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 corresponde melhor, de uma maneira geral, aos bárbaros do que aos judeus. Pois esse último grupo, que percorria o Mediterrâneo ocidental, no século VI, provavelmente tem um nível educacional mais elevado que os francos “bárbaros”. Ademais, em princípio, um judeu não frequentaria uma igreja, a menos que se tivesse convertido.

Mas o *Registrum* também nos possibilita, de acordo com Markus (1996; 1997a, p. 176), conjecturarmos de forma muito distinta sobre as imagens e seus usos, isto é, sobre a maneira como estava começando a tomar forma na Gália. No século VI, não havia nada de infrequente sobre a decoração figurativa nas paredes e muros

dos templos cristãos na Gália. Mas há indícios para conceber que, no final do VI século, novas atitudes e comportamentos 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-se ou sangrar. Segundo Markus (1997a, p. 176), tais histórias começaram a aparecer 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”⁵⁹.

Nesse sentido, ainda de acordo com Markus (1997a, p. 176), é provável que a iconoclastia bizantina tenha “viajado” até a 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. E isso 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 apud MARKUS, 1997a, p. 176). Não havia necessidade de um maior bloqueio físico fora do espaço do santuário para telas de imagens.

A partir desse contexto, conforme Markus (1997a, p. 176), a inquietação do bispo Serenus sobre a *adoratio* demonstra 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

⁵⁹ C. 3: “*Ut corpus Domni in altari non imafinario ordine, sed sub crucis titulo componatur*”.

semelhantes de espiritualidade. A Gália e o Oriente Grego legaram conjuntamente uma cultura cristã mediterrânea e ainda estavam em contato frequente; as duas culturas não se desenvolveram em isolamento (BROWN, 1982, p. 166-195 apud MARKUS, 1997a, p. 177). Isso confirma a tese do escasso conhecimento, em seus anos iniciais de pontificado, da realidade gaulesa. Condição que, nos anos posteriores, se transformará devido, especialmente, a maior regularidade de contatos com os bispos, reis e seus familiares e nobreza da Gália. Mas, certamente a situação transformadora foi a missão que ele enviou em 596 para converter os pagãos ingleses ao cristianismo.

4.3.3 A APROXIMAÇÃO COM BRUNILDA E O ENVIO DO *PALLIUM* A SIAGRIO

Contudo, essa primeira estratégia revelou-se ineficaz, pois a morte de Childeberto II, em novembro de 595, além de fazer de Brunilda a rainha-regente tanto da Austrásia, em nome do neto Theodoberto, como da Borgonha, em nome do neto Thierry (GEARY, 1988, p. 151-52; LE JAN, 2003, p. 20; WOOD, 1994a, p. 130), trouxe um revés à política diplomática de Gregório I. Explica-se:

Brunilda, naquele momento a verdadeira soberana da maior parte dos territórios da Gália, não tinha sido consultada, nem mesmo oficialmente informada, sobre os direitos e deveres conferidos a Virgílio de Arles e muito menos da reforma ao qual fora encarregado de conduzir com seu filho⁶⁰. Dessa forma, tudo, ou quase tudo, deveria ser retomado do zero (PIETRI, 1991, p. 115).

O primeiro passo efetivo, de acordo com L Pietri (1991, p. 115), foi dado em julho de 596, com o envio de Agostinho e seus monges. Entretanto, o sucesso dessa missão, pela qual tanto a Itália como a Gália serviriam de base, estava intimamente associado à obtenção, de um lado, do apoio de Brunilda (*Ep.* VI.59), como também de seus netos (*Ep.* VI.51); e, de outra parte, da colaboração dos bispos gauleses⁶¹,

⁶⁰ Embora Gregório I tenha escrito apenas duas epístolas a Childeberto (*Ep.* V.60 e VI.6), o bispo de Roma confiava em sua autoridade para iniciar a reforma das Igrejas francas e para facilitar a passagem da *missio Britanna*. Contudo, devido à sua morte e à entrada em cena de Brunilda, o pontífice viu-se forçado a trocar de interlocutor entre ele e a realeza merovíngia (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 603).

⁶¹ São destinatários das cartas de recomendação de Agostinho e seus monges: Pelágio de Tours, Sereno de Marselha e Aetherius de Lyon (*Ep.* VI.50), Virgílio de Arles (*Ep.* VI.51); Desidério de Viena e Syagrius d'Autun (*Ep.* VI.52); Protasius de Aix (*Ep.* VI.53). Deve-se acrescentar um laico de alto grau, o patrício

notadamente aqueles que eram mais próximos à soberana. Devido à posição política e geográfica, o bispo de Arles não ocupa o melhor lugar nessa nova configuração, fato que reafirma a ineficiência de sua primeira tentativa de reformar a Igreja gaulesa e consolidar o papado como um real *locus* de hegemonia dentro dessa formação social.

Essa situação obrigou Gregório I a conduzir pessoalmente as duas empreitadas. Assim, Gregório teve de adaptar sua atuação política frente ao novo contexto histórico gaulês. Nesse novo cenário, o pontífice recebeu uma solicitação da rainha, apoiada pelo imperador Maurício⁶², pedindo que Siagrio, o bispo de Autun, recebesse o *pallium*. O pontífice deixou sem resposta uma primeira mensagem, alegando que não poderia confiar tal insígnia nas mãos de sacerdotes que estavam implicados no cisma dos Três Capítulos⁶³. Nas palavras do próprio Gregório (*Ep.* VIII.4):

Recebi sua carta [de Brunilda], expressamos que a devoção de vossa Excelência⁶⁴ nos agrada muito; e estávamos dispostos a enviar, em resposta a seu pedido, o *pallium* ao nosso irmão e episcopo Siagrio. Neste envio, é propenso também a vontade do sereníssimo Imperador, que absolutamente quer que isso seja feito, pelo menos, é o que nos relata o nosso diácono, que exerce a função de representante da Igreja junto a ele. E muitas coisas boas, foram relatados a nós, sobre o nosso irmão Siagrio, a partir do seu testemunho e a dos outros, temos ouvido muito sobre o seu modo de vida, especialmente após o retorno do regionário João⁶⁵. Ao saber o que ele tem feito pelo nosso irmão Agostinho, bendizemos nosso Redentor, pois fundamenta com as obras o título que carrega de sacerdote. Contudo, houve muitas dificuldades, o que não nos permitiu fazer isso tudo no mesmo período. Em primeiro lugar, porque aquele que tinha vindo buscar o *pallium*, estava envolvido no erro dos cismáticos⁶⁶.

Arigio (*Ep.* VI.56); Luce Pietri (1991, p. 116) acredita que Cândido, provavelmente, tenha acompanhado os missionários no trajeto gaulês.

⁶² Sobre o interesse de Maurício no envio do *pallium* a Siagrio, veja *Ep.* V.60.

⁶³ Markus (1983, p. 173) aponta que Siagrio, além de não ter sido o autor do pedido do *pallium*, também tinha se “contaminado” pelo potencial cisma em Auntun.

⁶⁴ Vale lembrar, conforme apontou Markus (1983, p. 173) sugeriu que certos títulos (Vossa Excelência, filha, gloriosa, etc) simplesmente indicam um desejo gregoriano de usar padrões linguísticos estabelecidos para diferenciar os imperadores dos reis germânicos.

⁶⁵ De forma mais oficial, a partir de setembro de 597, Gregório passa a enviar representantes oficiais de Roma. Alguns seriam incumbidos de missões nitidamente políticas. Entre eles, encontramos João, que se estabeleceu no reino franco com o posto elevado de *regionarius*, e suas relações com o papa se baseiam fundamentalmente em entregar, juntamente com o padre Cândido, o *pallium* a Siagrio e a de recusar a mesma insígnia a Desidério. Trataremos dessa negativa mais à frente.

⁶⁶ *Ep.* VIII.4: “Susceptis itaque epistulis uestris, ualde nobis excellentiae uestra studium placuisse signamus atque fratri et coepiscopo nostro Syagrio pallium dirigere secundum postulationem uestram uoluimus.

E. Thomas (2012, p. 68) acredita que o pontífice reforça esse último ponto como uma tática para lembrar à rainha que ainda havia muitos abusos dentro da Igreja franca e que, como governante, cabia a ela focar sua atenção nessas questões. E mais: Gregório I, ao solicitar atenção de Brunilda aos interesses do papado, acaba atuando como um intelectual no sentido gramsciano, isto é, menos pelas características inerentes às ocupações propriamente intelectuais e mais pelo conjunto do sistema de relações no qual essas atividades e ações – bem como as classes que as representam – se localizam: no conjunto geral das relações sociais como mediadores ou propagadores dos interesses de classe ou fração de classe que portam e personificam nos processos de luta pela hegemonia (GRAMSCI, 2007, Q. 12 §.1).

Ademais, ainda em 596, o mensageiro de Brunilda e presbítero da igreja de Saintes, Leuparico, regressou de sua viagem a Roma com as relíquias de Pedro e Paulo como emolumento a rainha (VI.58) ter consagrado uma igreja na Aquitânia (MAZA, 2009, p. 139). Já mencionamos anteriormente que a posse desses objetos de culto concedia ideologicamente ao grupo dirigente um grande capital hegemônico em termos de prestígio social, moral e político.

Segundo C. Maza (2009, p. 139-40), Gregório estava ciente do valor e do desejo por tais artefatos, tanto que, para além de conferir essas peças apenas para comemorar a consagração de igrejas, capelas e mosteiros, também as enviou a interlocutores que respondessem positivamente ao seu projeto missionário. Portanto, vemos Gregório I buscando não apenas criar um conjunto de intelectuais orgânicos, condição imprescindível para dar andamento em seus projetos, mas também procurou assimilar e conquistar ideologicamente os intelectuais tradicionais, aqui representados pelo episcopado gaulês subordinado aos interesses da sociedade política gaulesa. Mas, para realmente ter sucesso em seus planos, era preciso, além de contar com o apoio do alto clero, também assimilar o grupo dirigente, isto é, a

Propter quod et serenissimi domni imperatoris, quantum nobis diaconus noster, qui apud eum responsa ecclesiae faciebat, innotuit, prona uoluntas est et concedi hoc omnino desiderato. Atque multa de praedicto fratre nostro tam uobis quam etiam aliis testificantibus ad nos bona perlata sunt, máxime uitam eius Iohanne regionario ad nos remeante cognouimus. Et quid in fratre nostro Augustino fecerit audientes, redemptorem nostrum benedicimus, quia eum sacerdotis nomen etiam operibus implere sentimus. Sed res plurimae restiterunt, quae nos hoc interim facere minime permiserunt. Primum siquidem, quia is qui pallium ipsum uenerat accepturus scismaticorum errore tenetur implicitus”.

realeza franca.

Nesse sentido, a soberana recebeu, como vimos acima, em setembro de 597 (*Ep.* VIII.4), muito favoravelmente, uma segunda aproximação. Afinal, o papa estava ansioso para atraí-la para seu círculo de influência. Deve-se considerar que Siagrio era um dos homens de confiança de Brunilda e, por conseguinte, um dos bispos mais influentes da Gália, (MARTYN, 2004, p. 78-79 e 502). Assim, o bispo de Autun passou a ser considerado pelo papa como o prelado mais capaz, pelo seu prestígio político, de realizar a reforma desejada (PIETRI, 1991, p. 117). Aqui, Gregório preferiu adotar uma intervenção diferente daquele primeiramente considerado junto ao bispo de Arles.

Em troca do envio do *pallium* a Siagrio de Autun, o papa exigiu, conforme apontou Maymó i Capdevila (2013, p. 606), a concretização de um concílio nas possessões francos orientais reservado a abolir a simonia do episcopado, bem como a consagração irregular de laicos⁶⁷, decisões que o pontífice considerava essenciais para a saúde moral das igrejas merovíngias. E, para isso, ele enviou, como supervisor, o abade e legado pontifício, Ciríaco, cujo zelo e lealdade foram provados anteriormente na Sicília e, em seguida, na Sardenha (DUMEZIL, 2006). Em outros termos, o bispo romano envia mais um homem de confiança no qual esperava que realizasse a função de intelectual orgânico, ou seja, atuar no interior de uma luta concreta pela conquista de hegemonia, universalizando os interesses e demandas da classe papal para o conjunto da sociedade por meio do consenso, tornando, assim, o papado efetivamente classe dirigente.

Tal clérigo, na perspectiva de L. Pietri (1991, p.118), foi enviado a Gália, em junho de 599, com a missão de monitorar a iminente reunião conciliar, no qual deveria desempenhar o papel de um verdadeiro representante pontifical, participando das reuniões sinodais e reportando a Roma as deliberações gaulesas para o exame do papa⁶⁸. Portanto, será com a proposta da realização de um grande concílio gaulês, convocado pelo bispo de Autun, que o papa planejava colocar fim naquilo que ele considerava ser desviante ou descomedido. E. Thomas (2012, p. 71) chama-nos a atenção para o fato de que o pontífice desejava que tal assembleia

⁶⁷ A temática da promoção de laicos ao episcopado, sem ter passado por ordens menores, aparece, por exemplo, em outras duas epístolas de 595, enviadas a Virgílio de Arles (V.58) e a Childeberto (V.60).

⁶⁸ *Ep.* IX.208; *Ep.* IX.213; *Ep.* IX.218 e *Ep.* IX.219.

episcopal fosse presidida por seu próprio candidato e não por Siagrio. Essa posição pode indicar que Gregório I tenha percebido que o exercício de patronagem de Brunilda no episcopado gaulês estava se transformando em uma prática flagrante de corrupção da igreja.

No entanto, Gregório queria evitar todo tipo de irreflexão. Desse modo, de acordo com L. Petri (1991, p. 117), preferiu agir com calma e de forma calculada. Tanto que, em um primeiro momento, assentiu ao pedido da rainha Brunilda, ao anunciar o envio do *pallium*, por meio de Cândido⁶⁹ a Siagrio, contudo, posteriormente, em julho de 599, numa segunda remessa de epístolas direcionada à sociedade política franca, isto é, missivas remetidas à soberana (*Ep.* IX.214), bem como a Thierry e a Theodeberto (*Ep.* IX.216), o pontífice faz menção à convocação de um concílio e a concessão desta insígnia.

[...] se celebre, por vossa [de Brunilda] disposição, um sínodo. E na presença de nosso filho mais amado e abade, Ciríaco, deve ser proibida sob um estrito pronunciamento de anátema que ninguém se atreva a elevar-se repentinamente ao posto de bispo a partir da condição de laico, bem como, que qualquer outro ouse pagar ou receber qualquer coisa pelas ordens eclesiásticas [...]. Mas temos tomado atenção especial para delegar o cuidado e responsabilidade para tal sínodo, que decidimos delega-lo a nosso irmão e coepiscopo Siagrio, e sabemos que ele é muito próximo a você. [...] Nós enviamos o *pallium* para este nosso irmão, pois se mostrou ardentemente devotado a pregação que foi realizada entre os povos ingleses⁷⁰, com a ajuda de Deus (*Ep.* IX.214)⁷¹.

Robert Markus (1983, p.173) chama Brunilda de “pivô das esperanças” de Gregório, em 599, em um emergente jogo ideológico de persuasão política e religiosa, em que ambas as partes perceberam que tinham que fazer concessões

⁶⁹ *Ep.* VIII.4: “[...] No entanto, para não parecer que quis ser diferente, sob o pretexto de alguma desculpa, o cumprimento do desejo de vossa excelência, decidimos enviar o *pallium* pelo nosso filho, o padre Cândido, solicitando que entregue em nosso nome com o devido cuidado. ([...] No tamen, ne uestrae excellentiae desiderium sub praetextu cuiusdam excusationis forsitan uideremur uelle differre, dilectissimo filio nostro Candido presbytero pallium praeuidimus dirigendum, iniungentes ei ut uice mostra cōgrua id debeat obseruatione tribuere)”.

⁷⁰ Acreditamos que, do ponto de vista discursivo, Gregório pretendia, com essa passagem, afirmar que o *pallium* foi concedido ao bispo de Autun por merecimento e não pelo pedido de Brunilda, e, por extensão, firmar sua autoridade como primeiro bispo da Igreja.

⁷¹ *Ep.* IX.214: “synodum fieri iussio uestra constituat, ubi praesente dilectissimo filio nostro Cyriaco abbate sub districta anathematis interpositione debeat interditi, ne ullus ex laico habitu súbito ad episcopatus audeat gradum accedere neque pro ecclesiasticis ordinibus quilibet quicquam dare uel sit ausus accipere [...] Curam uero et sollicitudinem eiusdem synodi, quam fiendam decreuimus, fratri coepiscopoque nostro Syagrio, quem uestrum proprium nouimus, specialiter delegare curauimus [...] Cui fratri nostro pro eo, quod se in ea praedicatione quae in Anglorum gente auctore Domino facta est deuotum uehementer exhibuit pallium [...]”.

para obter algo em troca. Nesse sentido, como vimos, Gregório teve o cuidado de arrastar até 599 as formalidades necessárias para a concessão do *pallium*, de modo a obter, tanto de Siagro como da rainha, garantias para a realização da reforma (PIETRI, 1991, p. 117). Maymó i Capdevila (2013, p. 604-605) elenca dois outros motivos para esse atraso: o primeiro, já citado anteriormente, diz respeito ao caráter cismático do clero em Autun; e o segundo refere-se ao procedimento inadequado de solicitação do *pallium*, uma vez que ele fora feito primeiramente por Brunilda e não pelo bispo de Autun, ao contrário do trâmite ocorrido no episódio que envolveu Childeberto II e Virgílio de Arles.

Gregório não esperava apoio apenas da rainha e do epíscopo, mas de boa parte do Estado ampliado, tanto que, também em julho de 599, remeteu uma epístola (*Ep.* IX.219) aos principais prelados da Gália (aos vigários apostólicos: Siagro de Autun e Virgílio de Arles, bem como, aos epíscopos Etério de Lyon e Desidério de Viena), na qual os exortava a eliminar a simonia, a negar a função de bispos a indivíduos sem experiência clerical, a proibir a coabitação de sacerdotes com mulheres, a reunir a cada ano o sínodo. Gregório (*Ep.* IX.219 e 220) também atribuiu a Aregio⁷², bispo de Gap, e homem de sua confiança⁷³, conjuntamente com o abade Ciriaco (*Ep.* IX.219), a lhes manter informado das questões discutidas no supracitado concílio⁷⁴.

O favor pedido por Brunilda era, conforme apontou Maymó i Capdevila (2013, p. 604-06), muito valioso do ponto vista simbólico, pois Gregório estaria ideologicamente reconhecendo o influente poder hegemônico austrasiano ao conferir o vicariato apostólico para uma diocese que, situada no centro do território, não era nem mesmo uma sede metropolitana. E mais, quando outras sés de maior tradição e prestígio – mais precisamente, Desidério de Viena⁷⁵ e Eterio de Lyon⁷⁶ – também

⁷² Não confundir com seu homônimo Aregio, o gestor do *patrimoniolum* da Igreja romana na Gália.

⁷³ Arígio foi o único bispo Gaulês que, à época do pontificado de Gregório I, realizou a peregrinação ad limina sancti Petri, o que se configura, segundo Maymó i Capdevila (2013, p. 607), em uma clara demonstração da aceitação da primazia romana.

⁷⁴ *Ep.* IX.220: Em relação a este sínodo, queremos que vossa fraternidade nos informe em detalhes sobre cada tópico, em um relato por escrito, de modo que vos, cuja santidade é muito bem conhecida por nós, mantenhamos informado de tudo”. “De qua synodo omnem nobis subtiliter ordinem tuam fraternitatem uolumus scriptis discurrentibus nuntiare, ut ipse, cuius nobis sanctitas ualde experta est, nos reddas de omnibus certiores.

⁷⁵ Gregório (*Ep.* IX.221) nega o *pallium* a Desidério, alegando não ter encontrado em seu *scrinium* nenhum documento que avalizasse o pedido do bispo de Viena. Gregório, também, pediu-lhe para enviar as cartas, que o epíscopo gaulês dizia possuir, que atestava uma concessão papal anterior. Curiosamente, Desiderio, que

reivindicaram a concessão dessa dignidade papal com argumentos de maior peso, no entanto negado lhes foi, acenando como um argumento a ausência de precedentes.

Como vimos, ainda segundo Maymó i Capdevila (2013, p. 606), Gregório tentou refutar à nomeação de Siagrio, mas a vida prática se impôs. Assim, a relação de forças entre os metropolitanos francos orientais havia se modificado. Agora, tanto Borgonha e Austrásia possuíam seu próprio vigário papal e, em teoria, a regularização da conjuntura eclesiástica nos dois reinos merovíngios deveria ser mais viável. Não podemos negar que a nova diocese da Autun, menor e quase insignificante diante da tradição de Arles, ou a liderança do Lyon, foi crucial para intensificar a colaboração da Austrásia no desenvolvimento da missão que procurou trazer o reino de Kent a fé de Roma.

Entre os fatores que explicam essa improvável escolha, R. Markus aponta que Brunilda e Siagrio tinham sido particularmente úteis a Agostinho em sua jornada à Inglaterra. Mas, segundo o mesmo autor, gratidão pelo que eles tinham feito a Agostinho dificilmente explica o ato de Gregório. Basta pensarmos na negativa a dois bispos de dioceses de maior envergadura. Gregório tinha evidentemente tornado como centro de suas esperanças para a Igreja gaulesa a rainha e seu confidente, o bispo de Autun. Em outros termos, de fato, Gregório I se relacionou principalmente com o Estado ampliado da Austrásia e da Borgonha, ou seja, na prática com Brunilda, tanto que, como veremos à frente, escreveu apenas uma vez para Clotário II, o governante da Neustria (MARKUS, 1997a, p. 173-74).

Gregório acreditava finalmente alcançar seu objetivo, quando todo o edifício, pacientemente construído, ruiu. Primeiramente, porque o bispo Siagrio, no final de 599 ou no início dos anos 600, e, em seguida, o abade Ciriaco, no curso do final deste último ano, faleceram (PIETRI, 1991, p. 119). Outrossim, a configuração política na Gália se transforma brutalmente, pois Brunilda fora expulsa do reino de Theodeberto, o austrasiano, e se refugiou na Borgonha junto de Thierry (GEARY, 1988, p. 151-52; LE JAN, 2003, p. 20-21). A discórdia que se desenvolveu entre os

mantinha relações ruins com Brunilda, fora apedrejado até a morte por ordem da soberana. Seria essa talvez a razão pela qual teve seu pedido negado?

⁷⁶ Gregório (*Ep.* XI.40). Vale lembrar que Etério, era o metropolitano de Siagrio, o que constituiu uma verdadeira contradição da hierarquia eclesiástica, uma vez que, o subordinado ostentava maior dignidade que seu superior. Retomaremos a esta questão mais à frente.

dois netos abriu espaço para que Clotário, soberano da Neustria, até agora pouco poderoso e ignorado pelo papa, conseguisse, a partir de 612-613, unificar o reino sob seu controle (JAMES, 1988, p. 106 e 159; LE JAN, 2003, p. 20-21; WOOD, 1994a, p. 140-41)

4.3.4 GREGÓRIO I E A IDEALIZAÇÃO DE UM CONCÍLIO GERAL

Gregório se tornava ciente do hiato existente entre os três Estados ampliados merovíngios, fraternos, mas também mordazes rivais em uma quase perene discórdia por hegemonia, que impedia o desenvolvimento da sua planejada reforma (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 608). Contudo, Gregório ainda precisa do apoio da sociedade política franca, bem como do episcopado gaulês para a missão em Kent. Assim, estrategicamente ele procurou expandir o círculo de correspondentes, notadamente no Norte e no Oeste da Gália. Afirmação que pode ser provada quando olhamos, por exemplo para a missiva XI.41, epístola circular, datada de 22 de junho de 601, endereçada a Sereno, titular da Sé de Marselha, diocese com a qual o papa mantinha precedentes relações epistolares, mas também remetida a seis outros bispos, aos quais ele firmou os primeiros contatos: Menna de Toulon; Lupus de Châlon; Agiulfo de Metz; Simplício de Paris; Melantio de Rouen e Licínio de Angers.

De acordo com Markus (1997a, p. 174), a erradicação da simonia e a não ascensão de indivíduos laicos para os postos clericais permaneciam a ser os principais pedidos de Gregório I ao Estado ampliado franco, isto é, aos monarcas e bispos gauleses. Porém, suas demandas tomou uma forma modificada: Gregório instava que um concílio fosse convocado pelos governantes para decretar tais reformas na Igreja franca. Esta nova estratégia, tomada a partir de 599-600, deve-se ao enfraquecimento político da rainha Brunilda. Dessa forma, o bispo romano, ciente dessa nova situação, passou a enxergar nos concílios um agente das reformas no qual poderia encontrar uma resposta mais eficiente e mais adequada a nova configuração do poder. Mas como os concílios gauleses já abolidos a simonia e as ordenações laicas, como vimos anteriormente, isso não deixa claro o quão Gregório

l esperava de um novo concílio para tratar desses mesmos problemas⁷⁷.

Nesse sentido, assiste-se, conforme apontou L. Pietri (1991, p. 120), novamente Gregório, diante desse novo quadro histórico, tomando uma série de novas medidas, na tentativa de realizar a reunião de um grande concílio para toda a Gália e, por extensão, mostrar-se como um elemento com força hegemônica dentro desta específica formação social. No episcopado gaulês, ele ainda contava com o apoio fiel de Aregio de Gap (*Ep.* XI.42). Entretanto, não poderia confiar oficialmente tal expediente a um bispo de uma sé modesta. Isso forçava-o a escrever aos dois principais prelados associados com a tentativa anterior: Virgílio de Arles, seu vigário apostólico (*Ep.* XI.42), e, sobretudo, Etério de Lyon (*Ep.* XI.40).

Aregio de Gap foi, segundo Maymó i Capdevila (2013, p. 606-608), entre os colaboradores de Gregório, quem mais se esforçou em suas funções. Eterio de Lyon, por sua vez, que também se incluía entre os correspondentes papais, se juntou à causa romana devido a uma promessa vaga sobre a concessão do *pallium*. De forma oposta, Virgílio de Arles não demonstrava muito entusiasmo em cumprir a responsabilidade do seu vicariato.

Como mencionado acima, de modo muito oportuno, o epíscopo de Lyon enviou um pedido ao papa para obter o *pallium*. Embora tanto a demanda solicitada por Desiderio de Viena, em 599, como a resposta pontifical ao bispo lionês sejam semelhantes, nesse último caso, Gregório optou por redigir uma missiva mais longa, com o fim de negar o pleito de forma cortês, tanto que a resposta endereçada ao bispo Eterio é escrita em termos destinados a encorajar as esperanças do lionês e, em consequência, a comprometer-se a engajar-se com os esforços do papa (PIETRI, 1991, p. 120), uma vez que, junto ao parágrafo no qual Gregório se diz disposto a examinar favoravelmente o pedido, quando receber os documentos atestando os antigos privilégios da igreja de Lyon, é inserido em um caloroso elogio ao zelo realizado por esse epíscopo no serviço da Igreja e a evocação discreta mais significativa de seu distante predecessor Irineu (140-200)⁷⁸, cuja sé lionesa é

⁷⁷ Em sua carta endereçada ao metropolitanos (*Ep.* IX.219), Gregório deseja que fossem realizados ao menos um, se possível dois sínodos diocesanos. Isto também tinha sido previsto pelo Concílio de Tours em 567, cânone 1.

⁷⁸ Santo Irineu foi um Padre da Igreja e, pela tradição, um mártir. Ele provavelmente foi um dos responsáveis pela introdução do cristianismo na Gália, bem como um adversário do gnosticismo. Sobre a relação desse santo com a Idade Média, ver: Arduini (1980, p. 269-299).

ilustrada pelo passado e prestígio da Gália contemporânea⁷⁹:

Portanto, tenha a intenção de montar um sínodo com esforço contínuo e sério, e mostrando-se tão zeloso que você merece a dignidade do título de episcopo pela forma como você administra o seu ofício.

Mas para aquilo que demanda seja autorizada para a sua igreja, segundo o costume antigo, fizemos uma pesquisa em nossos arquivos e nada foi descoberto. Por isso, envia-nos essas cartas, que diz ter em sua posse, de modo que possamos reunir a partir deles, o que deve ser permitido.

Mas quanto aos atos e escritos de santo Irineu, estamos a olhar para eles com cuidado por um longo tempo, mas até agora não fomos capazes de encontrar qualquer um deles⁸⁰.

Paralelamente, Gregório, segundo L. Pietri (1991, p. 120-21), lançou uma nova ofensiva, em junho de 601, junto aos soberanos francos. Remeteu missivas à Brunilda, ao qual solicitava a autorização para enviar, um novo legato, para substituir Ciriaco (*Ep.* XI.46)⁸¹, bem como para pressioná-la, novamente, a reunir um concílio com a maior brevidade (*Ep.* XI.49). Aos dois netos, Theodoberto (*Ep.* XI.50) e Thierry (*Ep.* XI.47), o bispo de Roma endereça, dada as disputas entre os dois irmãos, epístolas diferentes, porém, igualmente orientadas a facilitar a convocação da assembleia conciliar; e, por fim, Clotário (*Ep.* XI.51), remetente pela primeira vez, a juntar seus esforços na tarefa de renovação da Igreja gaulesa. Esse conjunto de epístolas constitui a última tentativa de conciliar a colaboração conjunta dos monarcas merovíngios com vistas à celebração de um concílio geral das Igrejas francas (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 607). Sem êxito, ele ainda insistirá, como veremos mais adiante, uma vez mais, todavia, dessa vez, escreverá apenas a Brunilda.

É digno de nota que as ações de Gregório I diante tanto do paganismo como da heresia podem ser caracterizadas pela mesma consideração de fundo, isto é:

⁷⁹ *Ep.* XI.40.

⁸⁰ *Ep.* XI,40: “Itaque assidue instanterque ad congregandam synodum imminete et ita uos enixius exhibete, ut nominis dignitatem in officii administratione compleatis.

De eo uero quod ecclesiae uestrae ex antiqua consuetudine concedendum depositis requiri in scrinio fecimus, et nihil inuentum est. Vnde ipsas nobis epistulas, quas uos dicitis habere, transmittite, ut ex eis quod concedendum est colligamus.

Gesta uero scripta beati Herenaei iam diu est quod sollicite quaesiuius, sed hactenus ex eis aliquid inueniri non ualuit”.

⁸¹ O representante papal enviado permanece anônimo, mas a sua missão é a repressão dos sacerdotes gauleses culpados de *scelum simoniacus*, na esteira de Ciriaco (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2013, p. 608).

“(,,,) evangelizar ou reconduzir a ortodoxia indivíduos, comunidades ou populações inteiras eram tarefas que tanto o clero como os soberanos deveriam envolver-se com igual zelo, sendo esses últimos chamados, se necessário, ao emprego da coerção” (CARBONARE, 2008, p. 31).

Vale lembrar aqui que Gregório I é considerado o elaborador do “governo das almas” (*regimen animarum*), que em teoria significava, entre outras coisas, a sacerdotalização da espada, e, em termos práticos, uma adaptação à dependência da Igreja ao poder coercitivo do Estado (SECELLART, 2006, p. 27-32).

Em outros termos, à medida que Gregório I compreendia a diferença entre as distintas conjunturas locais, estava convencido, de acordo com Carbonare (2008, p. 31), que sua atuação evangelizadora devia e podia acontecer em qualquer lugar dentro de alguns parâmetros específicos: a prédica voltada para o convertimento dos pagãos e heréticos; a pregação direta e as tarefas do epíscopo local e do clero inferior; e, por fim, a coparticipação da classe política dirigente, os reis e sua corte.

A resposta, no entanto, não foi a que Gregório esperava, pois nem a realeza nem o episcopado franco implicaram-se na convocatória conjunta para um concílio com vista a sancionar a tão esperada reforma⁸² (CARBONARE, 2008, p. 55). As únicas respostas que obtiveram, de acordo L. Pietri (1991, p. 121), vieram do reino da Borgonha, em 602. Primeiramente, quando Brunilda lhe avisou que concordava com o envio do novo legato romano (*Ep.* XIII.5), bem como quando a rainha (*Ep.* XIII.5) e Eterio de Lyon (*Ep.* XIII.6) consultaram o pontífice sobre alguns pontos da disciplina eclesiástica⁸³. Contudo, em nenhum momento se comprometem em apoiar a realização de um grande concílio⁸⁴.

Contudo, um problema adicional, cujas consequências poderiam ser mais iminentes a Gregório, passou-lhe a tomar suas atenções, a saber: após 601, a trégua penosamente concluída com o Estado ampliado lombardos foi quebrada e as hostilidades foram retomadas na Península Itálica. Portanto, o papa viu-se cercado

⁸² O. Pontal (1989, p. 177-79) relaciona certos sínodos provinciais citadas por Gregório de Tours com as propostas epistolares feitas pelo nosso pontífice a Brunilda em várias de suas cartas. Porém, tal autora comete um erro anacrônico, ao datá-los entre os anos 584-591. Sabemos que a primeira missiva para a rainha franca é datada de setembro de 595 e o primeiro pedido de reunião datam de julho 599 (*Ep.* XI.214).

⁸³ Trata-se sobre a possibilidade ou não de substituir um bispo que se encontrava com problemas mentais (*Ep.* XIII.6: *intellectualia nempre officia subuertente infirmitate*).

⁸⁴ Contudo, segundo L. Pietri (1991, p. 122) e B. Judic (2005, p. 142), o desejado projeto gregoriano da reforma da Igreja franca teve êxito póstumo no concílio de Paris de 614.

por preocupações mais imediatas e geograficamente mais próximas do que o projeto de reformar e dirigir de fato a Igreja Gaulesa. Tanto que, na última carta escrita a Brunilda (*Ep.* XIII.5), em novembro de 602, o projeto de reforma é ainda evocado, mas não parece ser, em meio a diversas outras questões, a mais urgente aos olhos do pontífice. O principal interesse de Gregório na epístola à rainha, também manifestado em uma outra missiva expedida na mesma data ao rei Thierry (*Ep.* XIII.7), está centrado nas tratativas diplomáticas engajadas pela Borgonha junto à corte bizantina:

Além disso, dirigindo-lhe, em primeiro lugar com amor paterno nossas saudações, informamos que os nossos filhos ilustres, mas seus servos e legados, Burgoaldo e Warmaricario, concederam-me uma sessão particular, de acordo com o que você havia escrito; e eles revelaram-nos em detalhes tudo o que eles disseram que foram orientados a dizer, com uma explicação muito precisa. Por isso, vamos informar a vossa Excelência tudo o que fora feito com relação a essas coisas. Pois, faremos tudo o que for possível, tudo o que for útil e tudo que diz respeito a paz que está sendo arranjada entre você e a república, seja concluída com a maior devoção, com a bênção de Deus⁸⁵.

Em outras palavras, os embaixadores da Borgonha, Burgoaldo e Warmaricario, segundo Pietri (1991, p. 121), informaram Gregório sobre instruções de seus soberanos, as propostas secretas que levavam ao imperador. Em retribuição, o papa cumprimenta a iniciativa e promete toda ajuda possível em vista do estabelecimento de uma paz perpétua entre a *respublica* e o *regnum Francorum*. Tudo o que pudesse seguir o caminho da paz – uma paz geral que englobaria os lombardos – parecia a Gregório prevalecer sobre as outras questões.

Ainda de acordo com L. Pietri (1991, p. 121), as trocas epistolares com a Gália foram, nos últimos meses de seu pontificado, bruscamente reduzidas a um círculo restrito de correspondentes. Em outras palavras, a partir do mês de novembro de 602, as relações epistolares com a Gália foram terminadas

⁸⁵ *Ep.* XIII.5: “Paterna praeterea caritate salutationis praemittentes alloquium, indicamus illustribus filiis nostris, uestrae uero excellentiae famulis ac legatis Burgoaldo et Vuarmaricario nostrum nos secundum scripta uestra praebuisse secretum. Qui omnia quae sibi inuncta dixerunt subtili nobis insinuatione reserasse noscuntur. De quibus curae nobis erit sequenti tempore excellentiae uestrae quid actum fuerit indicare. Nam nos, quicquid possibile, quicquid est utile et ad ordinandam pacem inter uos et rempublicam pertinet, summa Deo auctore cumpimus deuotione compleri”.

brutalmente⁸⁶, data seguida de perto do falecimento do bispo Eterio. Gregório I tinha, certamente, consciência de que não poderia oferecer condições necessárias para promover uma reunião de um grande concílio de toda a Gália, haja vista que o *regnum Francorum*, dividido em três reinos antagonistas, portanto, “minado pelas disputas internas, não representava por hora, uma força política capaz de desempenhar um papel efetivo no consenso das nações”.

4.4 O PAPEL DA GÁLIA NA MISSÃO GREGORIANA À BRETANHA

Devemos, inicialmente, acentuar que o *patrimoniolum* não constitui somente uma fonte de recursos para Roma, pois Gregório tentou fazer das propriedades da Igreja romana na Gália uma base para a missão inglesa. Em efeito, em setembro de 595, o papa enviou uma instrução oficial a Cândido. O *rector* se via encarregado de comprar jovens escravos ingleses e de levá-los até Roma, onde seriam batizados e confiados a um monastério (*Ep* VI.10).

Como se preparou para gerir – com a ajuda de nosso Senhor Deus, Jesus Cristo – para o património na Gália, queremos que, a partir das moedas de ouro que você recebe, compre roupas para os pobres, e compre jovens ingleses que possuem cerca de dezessete ou dezoito anos de idade, para que possam aproveitar servindo a Deus em mosteiros⁸⁷.

É muito provável, de acordo com Carbonare (2008, p. 32), que esses escravos estivessem destinados a se tornarem colaboradores dos monges missionários⁸⁸ que Gregório pretendia enviar a Bretanha; para isso, era importante que esses chegassem vivos⁸⁹. Para obtê-los, vemos que Gregório I comporta-se

⁸⁶ A última carta (*Ep*. XIII.7) enviada para a Gália foi endereçada a Thierry da Austrásia; como vimos acima, além de uma última tentativa de reunir o tão desejado concílio, nela, Gregório menciona a vontade desse monarca em concluir um tratado com o Império, conforme relatado pelos diplomatas burgúndios. Tratado que alegra fortemente o papa.

⁸⁷ *Ep*. VI.10: “Pergens auxiliante domino Dio nostro Iesu Christo ad patrimonium quod est in Galliis gubernandum uolumus ut dilectio tua ex solidis quos acceperit vestimenta pauperum uel pueros Anglos, qui sint a b annis decem et sepetem uel decem et octo, ut in monasteris dati Deo proficiant”.

⁸⁸ Segundo Markus (1981, p. 24), a atividade missionária era uma das preocupações que formaram um fio condutor do pontificado de Gregório, e podem até mesmo ter antecedido sua ascensão ao papado.

⁸⁹ O temor de Gregório I quanto ao destino desses jovens durante a jornada é assinalado pela necessidade de confiar o acompanhamento de um sacerdote que os auxilie, haja vista que se trata de indivíduos ainda não

mais como um grande proprietário do que como um bispo ou um patriarca do Ocidente (DUMÉZIL, 2006, p. 9). Assim, concomitantemente ao aparecimento das dificuldades, o horizonte de Gregório se ampliava, segundo L. Pietri (1991, p. 115) para o norte, isto é, em direção à Inglaterra: o projeto de evangelização dos anglos.

Mas, antes, segundo Carbonare (2008, p. 31), era preciso recolher dados sobre a conjuntura na Bretanha e definir os possíveis membros e fundamentos ideológicos facilitadores da missão, sejam eles pessoas nativas da ilha, sejam por meio dos interlocutores entre a área gaulesa centro-setentrional e a Bretanha do sudeste, seja pela presença da católica Berta (539-612), filha de Clariberto (517-567) de Paris, rainha da linhagem franca, casada com Etelberto de Kent (560? – 616).

4.4.1 O PAPEL DOS BISPOS E DOS REIS GAULESES NO PROJETO HEGEMÔNICO DE GREGÓRIO I

De acordo com L. Pietri (1991, p. 122-23), o bispo romano, sem dúvida, estava preocupado com as notícias que chegaram a ele referente a Gália. Especialmente sobre as condições nas quais o clero, e, principalmente, os bispos, eram consagrados. Gregório, durante todo seu pontificado, tinha manifestado uma vigilância extrema em relação à simonia, tanto que ele a qualifica, em seus diversos escritos, como uma heresia (*heresis simoniaca*); e, por conseguinte, pretende combatê-la com o vigor que esse apanágio o requer. Deveras, sabemos que Gregório nunca deixou, em todas as regiões cristãs, de denunciar e condenar a simonia. Entretanto, na Gália a situação lhe parecia diferente, isto é, mais precisamente pelo papel que era concedido à sociedade política merovíngia nas eleições eclesiásticas. E aqui, a análise teórica de Gregório I se aplica nos muitos casos apresentados por seu homônimo de Tours, nos quais se afirma que tais governantes eram tentados a leiloar os assentos episcopais e/ou propensos a conceder aos laicos de alto grau tal dignidade eclesiástica como um sinal de seu favor ou como uma recompensa pelos bons e leais serviços.

Devemos ter mente, como lembrou Markus (1997a, p. 172), que os reis merovíngios esperavam muito mais do que consideração da parte de seus bispos,

batizados: *Ep VI.10* “Sed quia pagani sunt [...] volo ut cum eis presbyter transmittatur, ne quid aegritudinis contigat in via, ut quos moritutos conspexerit debeat baptizare”.

uma vez que esses membros da Igreja se tornaram tanto elementos da classe dirigente como intelectuais de suas comunidades. Dessa forma, seu apoio, especialmente em tempos problemáticos, era uma indispensável exigência para a conservação ou ampliação da hegemonia real (GEARY, 1988, p. 135-139).

Há uma tendência generalizadora, sem dúvida excessiva, nas fórmulas de condenação empregadas pelo papa. Afinal, certamente, nem todos os bispos gauleses conseguiram ocupar tal posição devido exclusivamente à simonia; indubitavelmente, alguns o obtiveram por seus méritos; entre eles, podemos citar Aregio de Gap, amigo fiel de Gregório (PIETRI, 1991, p. 123). Contudo, não podemos negar que havia uma predisposição dos soberanos francos a impor seus candidatos, principalmente as sés mais importantes. De todo modo, acreditamos que tal inclinação gregoriana seja uma construção estrategicamente elaborada pelo papa com o objetivo de dramatizar e ampliar o problema e, por extensão, fazer ecoar seus apelos com maior eficiência. Em outras palavras, a impressão que Gregório pretendia incutir na Gália sobre a questão da simonia, tendia a assumir as proporções de um sistema, no qual apenas uma reforma global, conduzida por seus interesses de classe, teria sucesso.

De acordo com Pietri (1991, p. 123), tal reforma, sejam quais forem os procedimentos sucessivamente previstos pelo pontífice, deveria ser realizada em primeiro lugar pelo episcopado gaulês, ao qual o pontífice irá, portanto, depositar sua confiança. Portanto, não estava em suas intenções iniciais tornar-se o responsável por sua realização, ou seja, estender o controle direto da Sé Apostólica sobre a Gália, pois, dentro da Igreja universal sobre a qual, em nome de Pedro, ele exerce seu *principatus*, Gregório reconhecia a existência de uma Igreja da Gália, filha de Roma, mais que possuía sua hierarquia episcopal, seus concílios e sua organização própria, bem como era dotada de tradições próprias e de uma liturgia particular⁹⁰. Porém, tal concepção ideológica de modo algum significa que tal Igreja teria, aos olhos de Gregório I, livre autonomia em relação aos interesses e demandas do patriarca do Ocidente.

Ainda segundo Pietri (1991, p. 123-24), realizado pelos episcopos gauleses, tal reforma, conforme a perspectiva inicial do papa, não poderia, de outra parte, ser concretizada com a ajuda muita ativa da classe política franca, pois os *episcopi*

⁹⁰ *Liber Responsum*, 3; e, *Ep.* IX.223(conferir nota).

Galliarum estão, segundo uma declaração que retoma várias vezes seus escritos, sujeitos a *potestas* de suas sociedades políticas. Vale destacar que, se por um lado o papa criticava, mesmo que em termos velados, determinadas práticas reais, por outro, nunca questionou a lei⁹¹, reconhecida, inclusive, pelos concílios gauleses⁹², que dava direito aos soberanos de aprovar as eleições episcopais (MARKUS, 1997a, p. 172).

a ingerência da sociedade política está, segundo Maymó i Capdevila (2013, p. 597-98), fundada em uma Igreja que, a datar de Clovis, demonstra a sua lealdade para com a nova ordem estabelecida pelo monarca convertido. Tal subordinação acarretou vantagens para o episcopado, mas, por outro lado, exigia em troca a concessão de certas prerrogativas ao monarca: seja em relação à legislação eclesiástica, nomeação ou veto de membros a Igreja, bem como a convocação de concílios, enquanto chefe da religião. Reconhecendo isso, sem dúvida, Gregório I não poderia excluir a influência e o controle do Estado ampliado franco sobre os bispos, caso quisesse implementar as reformas que deseja ver na Igreja gaulesa (MARKUS, 1997a, p. 173).

De acordo com Markus (1997, p. 169), os herdeiros de Clóvis, bem como seus netos e bisnetos, legaram não apenas regiões, mas sua religião. Único entre os conquistadores germanos, no curso de suas guerras de conquista, em uma data muito controversa não muito antes ou depois dos 500, Clóvis havia aceito a religião católica dos seus súditos romanos (GEARY, 1988, p. 82-88; LE JAN, 2003, p. 12-16; JAMES, 1988, p. 121-124; WOOD, 1994a, p. 41-50). Os bispos, conforme apontou Markus (1997, p. 169), tornaram-se os elementos de direção e dominação na Gália; e, como um deles, Remígio de Reims, assessorou Clovis no começo de sua carreira vitoriosa, e este rei fez bem em lhe dar ouvidos. Em passo acelerado, mesmo antes do batismo, Clovis aprendeu a apreciar a ajuda dos prelados galo-romanos. Clovis, ideologicamente, passou a ser visto, nas gerações futuras, como o campeão do catolicismo, como um novo Constantino.

Nessa perspectiva, Gregório I desejava que os príncipes exercessem tal prerrogativa para o bem maior da Igreja, ou seja, descartando os candidatos corruptos e corruptores e, concomitantemente, aprovando episcopos formados com

⁹¹ Sobre a legislação merovíngia, veja: Wood (1994a, p. 102-119).

⁹² Entre eles, citamos: Orleans I (511), c. 4.

as responsabilidades de sacerdote. Em outras palavras, indivíduos que tivessem comprovadamente um currículo eclesiástico, leia-se, pessoas que percorreram parte das etapas regulares da hierarquia clerical e, em certo sentido, com maior autonomia em relação à sociedade política local.

Essa concepção ideológica reflete a concepção ministerial que Gregório, baseado no pensamento político agostiniano, tinha do reino franco e que traduz o programa proposto a seus representantes: o soberano, cujo poder que deriva de Deus, deve servi-lo, e, por essa mesma razão, está profundamente imbuído da missão do cristão, mesmo que parte de suas características, funções e instituições tende frequentemente a concentrar demasiadas ambições mundanas (CARBONARE, 2008, p. 30; SENELLART, 2006, p. 27-32). Destarte, aos olhos de Gregório I, a sociedade política tinha como missão “reprimir o pecado”, censurar os maus costumes, conduzir seus súditos para o caminho certo da fé, converter os pagãos e trazer os cismáticos para o seio da Igreja católica⁹³.

De acordo com L. Pietri (1991, p. 124-25), a Igreja da Gália encontrava-se, desse modo, colocada sobre a tutela providencial dos soberanos “mais católicos”, e, como tal, cabia-lhes, dentro da perspectiva gregoriana, não só ajudar a promover os bons bispos, como também fornecer-lhes o seu apoio; em contrapartida, o poder real precisava desses últimos para que prosperasse seu *regnum*. A mensagem ideológica que o pontífice deseja transmitir com este tipo de argumento é muito clara: a reforma não devia ser apenas do interesse da Igreja gaulesa, mas igualmente, do *regnum Francorum*. A relação com a Gália merovíngia, de acordo com Carbonare (2008, p. 31), podia e deveria acarretar, na expectativa de Gregório I, um renascimento espiritual e disciplinar do clero franco, sob o signo da plena cooperação com os sucessores de Clóvis.

Luce Pietri (1991, p. 125) acredita que o projeto de reforma, tão desejado por Gregório, seria um escopo que, nos planos do pontífice, ultrapassaria as fronteiras da Gália. A historiadora francesa sustenta tal argumento alegando que o papa pretendia fazer do *regnum Francorum* o primeiro povo germânico a se tornar católico, um modelo histórico para seus vizinhos.

⁹³ Ver, por exemplo: *Ep.* VI.5; VI.6 e VIII.4. Veja sobre este tema Teillet (1984, p. 346-363).

4.4.2 O *REGNUM FRANCORUM* COMO ARQUÉTIPO PARA SEUS VIZINHOS

De fato, o bispo de Roma retoma insistentemente o tema⁹⁴: “única por um longo período de tempo, a nação dos francos brilha à luz da verdadeira fé em meio a obscuridade pérfida de outros povos”⁹⁵. Nesse sentido, recorrendo mais uma vez a Pietri (1991, p. 125), Gregório procurava encontrar, na sua época, o valor exemplar da aliança firmada entre Clóvis, o povo franco e a Igreja da Gália. Isto é, que a sociedade política merovíngia se regenere, eliminando, o que ele considerava, como práticas abusivas que manchavam a imagem da realeza franca.

A tese de que a reforma na Igreja gaulesa possa contribuir, nos planos do pontífice, como uma espécie de *propagatio fidei*, pode ser pensada em duas outras regiões “bárbaras”, de forma secundária, a Espanha visigoda, povo que até bem pouco tempo antes de Gregório assumir o episcopado romano havia “abandonado”, pela conversão oficial do reino, em 589, o arianismo, e, de modo mais precípuo, a Inglaterra (PIETRI, 1991, p. 125).

Nesse sentido, a condição da Igreja franca era, na perspectiva de Carbanare (2008, p. 55), ainda mais emblemática, pois, quanto mais Gregório I sublinhava, na sua correspondência, a tarefa fundamental do rei como expoente da classe hegemônica no interior da comunidade a ele confiada⁹⁶, mais se ressalta sobre essa primazia a precoce conversão dos francos. O melhor exemplo dessa situação é encontrado na *Ep.* VI.6, datada setembro de 595, na qual o pontífice solicita a ajuda de Childeberto II para que continue apoiando a ação da Igreja em seu reino, recordando-o que sua primazia deriva de sua conversão ao catolicismo. Nas palavras do próprio pontífice:

Quanto a dignidade real é superior aos outros seres humanos, até agora é a elevada posição de seu reino certamente sobressai sobre os reinos de todas as outras nações. E ainda assim a ser um rei não é extraordinário, uma vez que existem outros reis, mas ser um rei católico, pois os outros não são considerados dignos de ser, isso é

⁹⁴ Entre outras: *Ep.* VI.5; VI.6; VI.51.

⁹⁵ *Ep.* IX.216: “Cum regni nomen inter cetera gratia olim christianae religionis effulserit, ualde studendum est ut, unde gloriosiores gentibus eminentis”.

⁹⁶ Childeberto II, por exemplo, fora elevado a modelo em comparação aos reis das nações ainda pagãs. Cf. *Ep.* VI.6: “ita fidei vestrae claritas inter aliarum gentium obscuram perfidiam rutilac ac coruscat”.

suficiente⁹⁷.

A concepção que afirma, segundo André Miatello, que o governante católico converte o reino bem-sucedido não é incomum, segundo André Miatello, ao cristianismo, uma vez que já estava presente em Basílio Magno (330-379), em suas *Homilias sobre a origem do homem*. Para esse último, a mais perfeita maneira de um homem se assemelhar a Deus é tornar-se cristão, pois o “cristianismo” marca o ponto culminante ao qual o homem pode alcançar quando se trata da identificação com Deus segundo a natureza. Associando esse pensamento ao de Gregório, pode-se afirmar que o “reino terrestre” obteria sua máxima elevação quando se assemelhasse ao “reino de Deus”, e quando o reino terrestre fosse conduzido por um príncipe cristão que obedecesse as leis divinas e vivesse sob a tutela da Igreja que, por gerir os sacramentos, é a encarregada pela deificação do homem e pelo aprimoramento do mundo (MIATELLO, 2010, p. 22).

Seguindo a prática institucionalizada para circunstâncias similares (MAZA, 2009, p. 140), Gregório I ratifica a conduta real mediante o envio de uma relíquia: “Além disso, enviamos-lhe para vossa Excelência as chaves de São Pedro, que contém um fragmento de suas correntes, para protegê-lo de todos os males, quando pendurado em seu pescoço”⁹⁸.

De outro lado, conforme apontou Carbonare (2008, p. 55), as declarações de apreciação gregoriana ao rei merovíngio eram acompanhadas ideologicamente de um chamamento a bem agir, pois sem o trabalho a sua fé nada valeria, como o papa lembrava em uma epístola a Theodoberto e Thierry (*Ep.* IX.216). Apesar dessa repetida solicitação, bem como do reconhecimento das realizações específicas no apoio a alguns membros do clero, o pontífice não obteve os resultados esperados acerca da cicatrização, daquilo que aos olhos dele seriam duas feridas: a simonia e a nomeação de laicos a cargos episcopais e abadias).

Em outra epístola enviada aos reis francos, Theodoberto e Thierry (*Ep.* IX.227), Gregório comunica os reis de um ato de injustiça que fora praticado contra o prelado Ursicino, da Sé de Turim. No julgamento papal, o “sumo bem” do rei é

⁹⁷ *Ep.* VI.6: “Quanto ceteros homines regia dignitas antecedit, tanto ceterarum gentium regna regni uestri profecto culmen excellit. Esse autem regem, quia sut et alii, non mirum est, sed esse catholicum, quod ali non merentur, hoc satis est”.

⁹⁸ *Ep.* VI.6: “Claues praeterea sancti Petri, in quibus de uinculis catenarum eius inclausum est, excellentiae uestrae direximus, quae collo uestro suspensae de malis uos omnibus tueantur”.

dedicar-se à justiça, afiançar os direitos de todos, resguardar a equidade contra o que se realiza por mera aspiração de poder⁹⁹. Ademais, ainda pode-se deduzir que justiça é apreendida como sujeição a jurisprudência eclesiásticas, isto é, obediência à autoridade [*gravitas*] clerical e aos cânones sagrados¹⁰⁰.

Tal acepção, de acordo com André Miatello, de alguma maneira, está relacionada ao juízo ciceroniano, já que se lidava de conferir ao bispo Ursicino o que era devido a um bispo, ou seja, a execução das leis canônicas que garantiam os direitos episcopais. Na medida em que o aludido episcopo não estava usufruindo aquilo que lhe tocava, os governantes precisavam interferir junto aos usurpadores das leis eclesiásticas que, inclusive, se assenhoraram-se das possessões da Igreja (MIATELLO, 2010, p. 18). Nesse sentido, para o pontífice, isso era atuar com justiça; em outras palavras, ao combater a injustiça o rei estaria cumprindo com parte de seu ofício.

André Miatello também nos lembra que a concepção gregoriana de justiça não se restringe somente às teses presentes em Cícero, uma vez que, no bispo romano, também está explícita a distinção do prelado dentro de uma formação social cristão. Justamente por isso esse não poderia ter seus direitos conspurgados, pois como homem da Igreja, está encarregado de tornar Deus benevolente ao rei pelo viés da oração que, em nome do governante, dirige a Deus (*Ep.* IX.227). Essa concepção de justiça que vincula o episcopo ao culto de Deus e o culto ao bem-estar da sociedade e que convida o soberano a intervir em favor da Igreja parece fazer alusão à compreensão agostiniana de justiça (MIATELLO, 2010, p. 18).

Inegavelmente, segundo L. Pietri (1991, p.125), a evangelização dos anglos pagãos e os esforços tentados para reformar a Igreja do *regnum Francorum* constituem dois esforços intimamente associados, pois são organizados em tautocronia. Vale lembrar que, nas epístolas pontificais, endereçadas aos correspondentes gauleses, tratam, muitas vezes, tanto dos problemas relacionados diretamente a Gália quanto das questões relativas à missão junto aos anglos. Evidentemente que pesaram na metodologia adotada por Gregório não apenas a proximidade geográfica, sublinhada pelo pontífice, mas também o apoio

⁹⁹ *Ep.* IX.227: “Summum in regibus bonum est iustitiam colere ac sua cuique iura seruare et in subiectos non sinere quod potestatis est fieri sed [quod] aequum est custodiri”.

¹⁰⁰ *Ep.* IX.227: “adeo ut contra ecclesiasticam obseruantiam, contra sacerdotalem grauitatem et contra sacrorum canonum definita, nullo eius exigente crimine, alter illic non metueret episcopus ordinari”.

anteriormente prestado pelo episcopado gaulês a Igreja da Bretanha romana, bem como os laços recentemente atados entre a dinastia franca e a de Kent. Assim, tal conjunto de elementos fez com que o pontífice idealizasse a Igreja da Gália como a promotora do esforço missionário na ilha vizinha.

Contudo, com o passar do tempo, isso não se efetivou. Tanto que uma das críticas que o papa remete aos bispos do reino franco foi a ausência de solicitude pastoral, ao negligenciar as solicitações oriundas das nações dos anglos, desejosos de se tornarem cristãos. Gregório, de acordo com Carbonare (2008, p. 53-54), mostrava-se decepcionado com o comportamento impassível dos francos, um torpor que o pontífice tinha previsto, dado que ele tinha experimentado a inatividade da Igreja franca ao levar a mensagem evangélica para além do continente.

Nesse sentido, quando ele escreveu à rainha Brunilda, o pontífice estrategicamente aplaudia a *excellantiae vestrae Christianitas* [“cristianismo de sua excelência”], o que se tornou um dispositivo estilístico por meio do qual o papa apelava à rainha (THOMAS, 2012, p. 65). Ela fora elogiada por sua piedade, e depois lembrada a se focar na *devote et studiose* [“devotadamente e cuidadosamente”], a causa da fé. Gregório afirmou que ela tinha entendido que o povo inglês desejava tornar-se cristão, mas que não tinha os sacerdotes para apoiar essa causa (*Ep.* VI.57).

A fim de salvá-los da *aeterna damnatio* o bispo de Roma envia, em missão, monges romanos para mitigar a falha do clero gaulês:

Sendo por esta razão bem certo, saudamos-vos com afeto paternal, e lhe informamos que recebemos a notícia de que a raça dos Anglos, para o bom prazer de Deus, quer se tornar cristão, mas que eles não têm na vizinhança sacerdotes que assumam o cuidado pastoral sobre eles. E, para que suas almas não pereçam na condenação eterna, tomamos cuidado de enviar a eles o portador desses presentes, Agostinho, o servo de Deus, cujo zelo e fervor são bem conhecidos por nós, com outros servos de Deus; assim, por meio deles, poderemos ser capazes de aprender os seus desejos, e, também pensamos, no vosso apoio, na medida do possível, para a sua conversão¹⁰¹.

¹⁰¹ *Ep.* VI.60: “Ex qua re bene confidentes, paterna caritate salutantes, indicamos ad nos pervenisse Anglorum gentem Deo annuente uelle fieri christianam, sed sacerdotes qui in uicino sunt pastorem erga eos sollicitudinem non habere. Quorum ne animae in aeterna damnatione ualeant deperire, curae nobis fuit praesentium portitorem Augustinum seruum Dei, cuius zelum et studium bene nobis est cognitum, cum aliis seruis Dei illic dirigere, ut per eos ipsorum potuissemus uoluntates addiscere et de eorum conuersione, uobis quoque annitentibus, in quantum est possibile cogitare”.

Mas o que podemos identificar como “vizinhança” na passagem acima? Seria o reino como um todo ou apenas uma parte dele? Acreditamos que uma das possíveis respostas, uma vez que levantaremos outras no próximo capítulo, está associada à baixíssima ligação, por parte de Gregório, com o reino da Nêustria e, por conseguinte, sua maior aproximação com Brunilda e, por extensão, com a Austrásia e Borgonha. Afinal, geograficamente o reino mais próximo de Kent era a Nêustria, governada por Clotário II e por sua mãe e regente Fredegunda. Mas, para melhor entendermos essas relações, convém retrocedermos algumas décadas da história dos francos.

As tensões entre Sigiberto (governante da Austrásia, entre 561-575) e seu meio irmão Chilperico (monarca da Nêustria, entre 561-584), humilhado na divisão de 561, tornaram-se a origem das guerras que opuseram a Nêustria e a Austrásia no século VI (LE JAN, 2006, p. 19-20). Tal rivalidade intensificou-se, sobretudo, a partir do momento em que Galswintha, a princesa visigoda, esposa de Chilperico e irmã de Brunilda, a esposa de Sigiberto, pouco tempo depois de seu matrimônio, apareceu estrangulada no palácio. Gregório de Tours (*LH*, IV, 28) responsabiliza Fredegunda, nesse momento uma concubina de Chilperico, pela morte da princesa visigoda. Contudo, M. Rouche (apud FREZ, 1993, p. 75) relaciona o assassinato com a inutilidade do matrimônio devido à morte, em 568, do pai de Galswintha, o rei visigodo Atanagildo (555-568), uma vez que a nova família régia visigoda, encabeçada por Liuva I, não era ligada a seus antecessores.

Tal fato, apenas mais um crime como tantos outros, entre as paredes dos palácios merovíngios, colocou frente a frente os dois irmãos, estimulados, agora, além das presumíveis razões políticas, por motivos familiares, pois Sigiberto jamais desculpou seu irmão Chilperico e a sua favorita Fredegunda – que mais tarde se tornou esposa (BURY, s.d., p. 120) –, pela morte de sua cunhada. Tal crime, segundo F. Pejenaute (2002, p. 391), colocou em primeiro plano no cenário da história dos anos seguintes a rivalidade de duas das mulheres de forte caráter: Brunilda e Fredegunda. Essa última, em 575, de acordo com Gregório de Tours, conseguiu o assassinato do seu cunhado Sigiberto (BURY, s.d., p. 120).

Por sua parte, Brunilda lutou incessantemente contra Chilperico e seus descendentes e, a partir do assassinato de seu próprio esposo, Sigiberto em 575,

tomou as rédeas não só do poder, mas também das intrigas e conspirações. Cabe destacar que a regência feminina no período da dinastia merovíngia era consequência de uma concepção patrimonial e dinástica do poder real¹⁰². A rainha era encarregada de importantes tarefas palacianas, mas, durante a vida do rei, ela não possuía uma autoridade suficiente para tomar decisões. Em contrapartida, largas possibilidades de ação se abriam quando essa se tornava viúva, principalmente se tivesse filhos menores. O rei menor não podia conduzir o exército e a rainha mãe assumia, nesse ínterim, o poder, até a maioridade de seus filhos, governando conjuntamente com a aristocracia. Tais regências, grosso modo, resultaram na debilitação do poder real, reforçando a aristocracia (LE JAN, 2006, p. 33-34).

Assim, a correspondência papal indica-nos que, nessa fase, Gregório estava em maior sintonia com as novas realidades políticas dentro do reino merovíngio. Devemos considerar também que, como não havia obtido suporte necessário por parte do clero franco, o papa, então, precisava de apoio de dentro da própria sociedade política franca, ou melhor, precisava da pessoa que estava em melhor posição para colocar seus planos em ação, e, nesse momento, julgou ser Brunilda. Em contrapartida, ele pode ter considerado que Fredegunda, a essa altura muito idosa (ela faleceu em 597), não era necessariamente útil. Seria então adequado pensar na missão papal na Bretanha também como um exercício de hegemonia de Brunilda e, conseqüentemente, uma tentativa específica para restringir a autoridade de seus rivais na Nêustria. (THOMAS, 2012, p. 68). Independentemente desse jogo político interno, Gregório contava, para ajudar Agostinho e os seus monges, com a colaboração da Gália.

Todavia, em primeiro lugar, seria preciso obter os meios logísticos e financeiros necessários a tal empreitada. Assim, Gregório não somente colocou à disposição os recursos do *patrimoniolum* romano na Gália e a contribuição dos serviços de seu *defensor* Cândido, como também solicitou – com sucesso – dos bispos e dos soberanos do *regnum Francorum* ajuda material para facilitar os intercâmbios missionários, entre Roma e o reino dos Anglos, que passariam

¹⁰² As regras de sucessão dinástica não previam o direito às mulheres de participarem do espólio do reino; assim, nas ocasiões em que as mulheres exerceram uma significativa influência nos assuntos políticos, as fizeram como regentes e não como titulares do poder real. Sobre esse assunto, veja: Silva (2007, p. 201).

obrigatoriamente pelo istmo gaulês. Vale lembrar que o caminho adotado pelos missionários para a Inglaterra não foi o mais curto (MARKUS, 1997a, p. 178).

Assim, segundo Markus (1997a, p. 178), o trajeto pode ser analisado pelas epístolas de recomendação que os bispos portavam. Tudo indica que Gregório fez seus monges evangelizadores desviarem da rota mais curta para estabelecer contatos com a Igreja franca, ou melhor, atrair aliados a sua causa. Assim, teriam passado por Lerins, Marselha, Aix, Arles, Viena, Autum, Tours, entre outras cidades¹⁰³.

Além disso, o papa, de acordo com a perspectiva de Pietri (1991, p. 126) igualmente pediu aos missionários enviados de Roma a Bretanha, que não se limitassem apenas a recrutar os francos para lhes servirem de intérpretes em Kent¹⁰⁴, mas também alistar sacerdotes pertencentes à Igreja da Gália para o trabalho evangelizador (*Ep.* VI.60):

[...] A eles, então, temos ordenado para recrutar, para cumprir esta missão, os sacerdotes vizinhos. A Vossa Excelência, portanto, que costuma ser propenso a boas obras, tanto para o nosso pedido como também pelo devido temor a Deus, digna-se a considerar que monge Agostinho recomendado em tudo, acordando-o no máximo o dom da sua proteção, oferecendo ao seu trabalho a ajuda de sua assistência e, para que ele possa obter a recompensa plena disso, cuide para que ele chega – sob sua proteção – até a nação dos Anglos [...]¹⁰⁵.

Entretanto, ainda na Gália, mais exatamente na Provença, os missionários ameaçaram desistir, pois os monges se assustaram com as dificuldades que encontrariam na Bretanha. De acordo com B. Judic (2005, p. 144), tais religiosos ficaram apreensivos com as histórias que ouviram sobre os “*peuples païens et sauvages de la Bretagne*”. Tal situação levou Agostinho de volta a Roma. Os missionários esperavam obter a permissão papal para regressarem à Península Itálica. Entretanto, o pontífice recusou o pedido e enviou novamente o prior à região

¹⁰³ *Ep.* VI.52; VI.54; VI.55, VI.56 e VI.57. Vale lembrar que nem todas as epístolas envolvidas nessa operação podem ter sido preservadas, o que possivelmente aumentaria o número de dioceses visitadas.

¹⁰⁴ BEDA, *HE*, I, 25: “Eles tinham, por ordem do abençoado papa Gregório, intérpretes tomadas da nação dos francos”. Achamos pertinente salientar que Beda faz de Gregório o grande personagem da origem da Igreja na Inglaterra (JUDIC, 2005, p. 143).

¹⁰⁵ *Ep.* VI.60: “Quibus etiam iniunximus ut ad agenda haec e uicino secum debeant presbyteros ducere. Excellentia ergo uestra, quae prona in bonis esse consuevit operibus, tam pro mostra petitione quam etiam diuini timoris consideratione eum dignetur habere in omnibus commendatum atque ei tuitionis suae gratiam uehementer impendat et labori eius patrocinii sui ferat auxilium et, ut plenissime possit habere mercedem, ad suprascriptam Anglorum gentem eum sua tuitione securum ire prouideat [...]”.

transalpina, com epístolas de exortação aos evangelizadores, urgindo-os a perseverarem (BLAIR, 2003, p. 116-117; MARKUS, 1997a, p. 178). Nas palavras do próprio Gregório:

Uma vez que teria sido melhor não ter começado o que é bom, do que pensar em retornar o que já havia sido iniciado, você – filhos amados – deve realizar com o máximo esforço a boa empresa que, com a ajuda de Deus, começou. E assim, não deixe que as dificuldades da viagem, nem os rumores de homens caluniadores, intimidá-lo, mas com toda urgência e todo fervor, completar, com a ajuda de Deus, o que você começou, sabendo que a maior glória da eterna recompensa segue um grande esforço (*Ep. VI.53*)¹⁰⁶.

Eles chegaram em Kent, desembarcando na ilha de Thanet, na primavera de 597. E já instalados na ilha, como veremos à frente em mais detalhes, Gregório aconselha Agostinho a selecionar, com o devido cuidado, elementos da *consuetudo* da Igreja gaulesa, caso julgue que tais costumes sejam melhor compreensíveis aos olhos dos Anglos que a ortodoxia romana e, conseqüentemente, benéfico para inculcar-lhe a nova fé¹⁰⁷. *Mutatis mutandis*, Gregório reconhecia, segundo Pietri (1991, p. 126), implicitamente que os clérigos do reino franco são, por sua visão de mundo, mais próximos dos anglos e, portanto, mais adaptados a convertê-los que os monges do *monasterium S. Andreae ad Civum Scauri*, formados na *consuetudo* romana. No entanto, essa colaboração gaulesa, desejável em princípio, devia ser cuidadosamente limitada e controlada. Os avisos enviados a Agostinho no *Liber Responsionum* são a esse respeito reveladores, afinal a Igreja gaulesa ainda permanecia prejudicada pelos vícios de seus bispos:

Nós não lhe concedemos nenhuma autoridade sobre os bispos da Gália, pois o bispo de Arles recebeu o *pallium* desde os primeiros tempos de meus predecessores, e nós não devemos de modo algum privá-lo da autoridade que ele adquiriu. Mas, se isso acontecer, a sua Fraternidade deve, ao passar pelas províncias da Gália, discutir com o mesmo bispo de Arles, de tal forma que os vícios de bispos, se houver, devem ser corrigidos. E, se ele, por acaso, estiver indiferente ao vigor da disciplina, ela deve ser reacendida pelo zelo de sua Fraternidade. Nós também lhe escrevemos cartas, solicitando que ele, quando sua Santidade estiver presente na Gália, ajude-o com

¹⁰⁶ *Ep. VI.53*: “Quia melius fuerat bona non incipere, quam ab his quae coepta sunt cogitatione retrorsum redire, summo studio, dilectissimi filii oportet ut opus bonum, quod auxiliante Domino coepistis, impleatis. Nec labor uos ergo itineris nec maledicorum hominum linguae deterreant, sed omni omnique feruore quae inchoastis Deo auctore peragite, scientes quod laborem magnum maior aeternae retributionis gloria sequitur”.

¹⁰⁷ *Liber Responsionum* 3.

toda a sua alma, de modo que possam verificar o que é contrário às ordens de nosso Criador nos comportamentos de seus bispos¹⁰⁸.

Destarte, na visão de Gregório, o auxílio do episcopado gaulês, apesar de necessário, representava, por outro lado, um risco de contágio para a nova Igreja de Kent. Isso, talvez, reforçasse ainda mais o desejo papal de reformar a Igreja franca, haja vista que, ela tinha, entre outros objetivos, eliminar tais vícios. Apesar de ele não especificar explicitamente qual(ais) era(m) a eiva(s) em questão, podemos pressupor, pela importância dessa questão em suas obras, que se tratava da “heresia simoníaca”.

De toda forma, o papa esperava que a monarquia franca, assistida de um corpo episcopal regenerado, estivesse a serviço da *propagatio fidei* e da *pax christiana*. E mais: que a reforma, uma vez iniciada, se difundisse para todas as esferas e em todos os lugares. Por sua posição geográfica e pelas relações que mantinham, tanto no Ocidente, com os outros reinos germânicos, como no Oriente, com o Estado ampliado bizantino, o *regnum Francorum* representava, aos olhos de Gregório I, o melhor lugar para fornecer uma contribuição a essas duas causas (PIETRI, 1991, p. 127).

Assim, conforme apontou Maymó i Capdevila (2013, p. 598), a despeito do fracionamento político e da interferência da sociedade política, a Gália tornou-se um verdadeiro baluarte do catolicismo entre os visigodos arianos e os pagãos anglo-saxões. Conhecedor do valor da Gália, Gregório I queria ingerir no aparelhamento da Igreja, a fim de obter uma Igreja coesa que fosse articulada por meio dos concílios gerais. Porém, embora tenha perseverado com os diferentes soberanos francos, não logrou êxito nesta questão. Malgrado o insucesso de seu projeto, não podemos negar que ele marcou uma importante etapa para as relações entre a *Francia* católica e a Sé Apostólica, bem como deixa a imagem de um papado presente e efetivamente ativo.

¹⁰⁸ *Liber Responsum 9*: “We grant you no authority over the bishops of Gaul, because the bishop of Arles received the *pallium* from the earliest times of my predecessor, and we ought not to deprive him at all of the authority he obtained. If it should happen, therefore, that you Fraternity should cross over to the province of Gaul, you should discuss with the same bishop of Arles, how vices among the bishops there should be corrected, if there are any. And if, perhaps, he is lukewarm in the vigor of his discipline, he must be rekindled by the zeal of your Fraternity. And we have also written letters to him, suggesting that, when your Holiness is presente in Gaul, he should help you wholeheartedly, so that you might check what is contrary to the command of our Creator in the behavior of his bishops”.

Se esperada reforma proposta por Gregório I, de acordo com Maymó i Capdevila (2013, p. 609-10), não passou de um projeto malsucedido, o mesmo não ocorreu com a evangelização da *Anglia*, na qual as Igrejas francas realizaram uma intermediação indescritível e indispensável. O que seria presumível, pois, as duas comitivas romana rumo a Kent tinham necessariamente de atravessar os reinos merovíngios, o que tornava essencial o auxílio e a proteção do Estado ampliado, isto é, de seus governantes e bispos, para atingir sua meta, como evidenciado pelas muitas epístolas, como veremos mais à frente.

Fundamentados nas missivas remetidas a Clotário da Nêustria, Thierry da Borgonha e Theodeberto e Brunilda da Austrásia, na ocasião do envio do segundo grupo de missionários para continuar a tarefa de evangelizar a *Britannia*, H. Chadwick (1991, p. 205) e R. Meens (1994, p. 5) levantam a hipótese de uma cooperação mais próxima entre o papado e a sociedade política franca, vestígios de uma “esfera de influência” merovíngia¹⁰⁹ no sudeste da Inglaterra, particularmente em Kent, cujo rei Ethelberto era casado com a princesa Berta, filha de Clariberto da Neustria. Os pesquisadores reforçam tal tese, isto é, a configuração de uma aliança entre Gregório e os monarcas da Gália, pela participação na missão britânica de clérigos francos que atuaram como intérpretes.

Assim, o bom relacionamento com as igrejas francas se mostrava indiscutivelmente necessária para o apoio logístico da *missio Britanna* e, portanto, teria forçado Gregório ao reencontro diplomático, depois de tanto tempo de silêncio epistolar papal, com a Gália. O pontífice teve a perspicácia necessária para aproveitar a oportunidade e realizar uma missão evangelizadora na Inglaterra que analisaremos nas páginas a seguir.

Em síntese, o monitoramento do papa é exercido sobre todo o episcopado franco. Contudo, ele o exerce sobretudo por intermédio dos reis. Gregório tentou interferir no governo da Igreja franca, em clara oposição a tendência das Igrejas “nacionais” (PONTAL, 1989, p. 249-51). Gregório pretendia fazer triunfar o princípio da independência recíproca do poder espiritual e do poder temporal, estabelecendo

¹⁰⁹ Os reis dos diferentes reinos francos e alguns bispos desses territórios foram os destinatários de um conjunto de epístolas pontificais destinadas a facilitar a passagem das missões de Agostinho através da Gália; em particular, os destinatários são: Thierry da Borgonha (*Ep.* XI.47); Theodoberto da Austrásia (*Ep.* XI.50); Virgílio de Arles (*Ep.* XI.38 e XI.45); Desidério de Viena e Siagrio de Autun Siagrio (*Ep.* XI.34); Etério de Lyon (*Ep.* XI.40); diversos episcopos Galliae (*Ep.* XI. 41); Aregio de Gap (*Ep.* XI.42); a Brunilda (*Ep.* XI.48) e Clotário da Nêustria (*Ep.* XI.51).

uma concepção ministerial do poder público, via a figura do *rector* (SENELLART, 2006, p. 89-97). Assim sendo, a Igreja gaulesa deve obedecer à disciplina da Igreja universal, ou melhor, romana. E mais: os dois poderes deveriam agir em pleno acordo.

Segundo Odette Pontal (1989, p. 250), Gregório não cessa de exprimir esta concepção de múltiplas formas: 1) ao enviar as relíquias aos reis, especialmente Brunilda e Childeberto II; 2) ao manter uma correspondência assídua como tentativa de condicionar a política gaulesa a lutar contra aquilo que considerava abusivo (simonia, escolha irregulares de bispos e ordenação de laicos, etc); 3) a insistência em fazer reunir um concílio.

CAPÍTULO 5:

A POLÍTICA MISSIONÁRIA DE GREGÓRIO I NA *BRITANNIA*

A missão gregoriana em Kent continua, nos dias hodiernos, sendo considerada como o momento culminante na história da conversão da *Britannia* anglo-saxã e como um estímulo para a formação subsequente dos reinos anglo-saxões cristãos (FLECHNER, 2015). Ela também marca um ponto importante na história da cristianização na Europa e, principalmente, do papado e de seu projeto de hegemonia ocidental, pois foi a primeira expedição realizada em larga escala destinada a não cristãos que partiu de Roma na Primeira Idade Média. Devemos lembrar, por fim, que qualquer projeto de hegemonia só se realiza a partir do momento em que cria ou insere dentro de uma determinada formação social os seus intelectuais orgânicos, isto é, os produtores e persuasores da ideologia faccional (GRAMSCI, 2007).

Como já mencionamos precedentemente, o monge Agostinho, segundo Maymó i Capdevila (2003, p. 243), desembarcou na ilha de Thanet na primavera de 597¹. “Casualmente”, o local apontado por Beda, em sua *História Eclesiástica do povo ingles*², fora o mesmo no qual desembarcaram os “bárbaros” anglo-saxões cento e cinquenta anos atrás. Não devemos esquecer que a *Britannia* tenha ficado na memória dos cidadãos romanos; provavelmente, esse era o caso de Gregório I, como uma das principais ex-províncias do Império, que naqueles dias estava na maior parte abandonada e imersa no paganismo (NEGREANU, 2014, p. 94).

Isso posto, fica claro apontarmos que a finalidade basilar dos missionários era a conversão completa do arquipélago; os expedicionários supostamente pregariam em um ambiente hostil ou ao menos adverso que exigia um cuidado especial na

¹ Beda data em 597 o desembarque em Kent. Beda (HIST. ECCL. V.24): “anno DLCVIII Britanniam uenere praeftati doctores qui fuit annus plus minus centesimus quinquagesimus aduentus Anglorum in Britanniam. Beda também aponta o local exato do encontro entre os missionários e os saxões: ut ueniens Britanniam Augustinus, primo in insula Tanato, regi Cantuariorum praedicaret”.

² Obra redigida e concluída, em 731, por Beda, no mosteiro de Jarrow, na Northumbria, representa a primeira narrativa sobre a Inglaterra anglo-saxã. Entre as muitas cópias do texto, realizadas tanto na Northumbria como em outros locais, apenas quatro sobreviveram em manuscritos do século VIII (FARMER, 1990, p. 19). A história eclesiástica, por dar conta da maior parte do que é conhecido sobre os acontecimentos da época, acaba constituindo uma fonte basilar para compreender o processo de cristianização dos povos ingleses (LOBATO, 2010, p. 2), motivo pelo qual, ao lado das epístolas de Gregório, recorreremos com frequência.

aproximação. Nesse sentido, o clero enviado por Gregório I, como agentes da hegemonia da Igreja de Roma, configurava-se como o portado material e discursivo da ideologia papal. Nesse sentido, deveriam busca consolidar apoios na sociedade civil e política, seja para manter a dominação, de um rei recém-convertido, por exemplo, seja para contrariar os pressupostos da antiga base hegemônica, baseadas, entre outras fontes de poder, em crenças pagãs.

Em tese, tais monges sabiam que teriam de selecionar e concentrar seus esforços nos grupos populacionais que poderiam, *a posteriori*, proporcionar recursos adequados para continuar a missão empreendida. Em outras palavras, tinham de agradar ao rei, sua corte e os grandes senhores do seu reino. Dessa forma, segundo Clelia Maza (2002, p. 143), contar com alianças como Berta, a esposa do rei Etelberto, ou com a corte insular e até mesmo com Brunilda, como um canal de comunicação e transmissão de ordens e mensagens entre a ilha e o papado, seria elemento indispensável à facilitação da atividade missionária em Kent. Como temos visto ao longo desta tese, a hegemonia é caracterizada tanto pela potência de direção, por sua capacidade de firmar pactos com outros grupos sociais, como pela competência de viabilizar uma base social e material ao projeto de dominação de uma determinada classe ou facção.

Porém, em linhas gerais, qual era o cenário político encontrado pelos monges que encararam converter os reinos anglo-saxônicos? O território onde os monges enviados de Gregório I aportaram situava-se em Kent. Um entre os diversos reinos anglo-saxões que compunham a recém-conquistada região, e aos quais a tradição costuma intitular de “heptarquia”: Ânglia Oriental, Essex, Kent, Mércia, Nortúmbria, Sussex e Wessex (LOBATO, 2010, p. 2).

Na realidade, existiam mais que sete reinos; e aqueles que foram mais estáveis a longo prazo não passaram de três: Nortúmbria, Mércia e Wessex. Outrossim, a história geopolítica da *Britannia* na Primeira Idade Média é marcada por ininterruptas alterações nas instáveis fronteiras. Em outras palavras, reinos menores invadidos poderiam ressurgir decorrido algum tempo, ou conservar-se como privilégios para os herdeiros do rei conquistador. Também, havia estados geridos por sub-reis, isto é, reis menos importantes submissos aos mais influentes que os nomeavam, aos quais pagavam tributo. Contudo, a hierarquia de poder entre os reinos podia modificar-se com evidente celeridade (CARDOSO, 2004, p. 24).

Portanto, a categorização “heptarquia” consiste em uma simplificação do delineamento esboçado por Beda a respeito das três etnias germânicas – anglos, saxões e jutos – que se estabeleceram nas supracitadas áreas. Ademais, o termo somente teria aparecido na primeira metade do século XII, quando Henry de Huntingdon difundiu o estereótipo em sua *Historia Anglorum* (LOBATO, 2010, p. 2-3).

De acordo com Cardoso, as relações com os celtas da ilha, uma vez iniciado o maciço deslocamento germânico, incluíram guerras prolongadas. De toda forma, os jutos teriam ocupado a região de Kent, a ilha de Wight e uma parte de Wessex. Os saxões, por seu turno, povoaram os territórios que tomaram o seu nome no leste, sul e oeste (Essex, Sussex e Wessex). E, por fim, os anglos se localizaram, sobretudo, em Anglia Oriental, Mércia e Nortúmbria. A precisão dessas informações assenta-se em dados arqueológicos, uma vez que objetos enterrados em tumbas confirmam uma similitude ou identidade com artefatos da Alemanha do Norte, bem como do Sul da Dinamarca, embora provavelmente seja preciso agregar a região da Frísia, aliás já infiltrada por saxões na época (CARDOSO, 2004, p. 23).

Conquanto, a ideia de “heptarquia” ainda persiste nas apreciações sobre a história anglo-saxã do período. Esse rótulo é classificado, de acordo com Keynes (2008, p. 233), como uma grosseira deformidade, uma vez que, segundo esse historiador, a realidade era bem mais intrincada, em razão da presença de outras formações estatais que, por seu turno, poderiam ser desmembrados entre co-herdeiros ou entre os diversos componentes de uma mesma linhagem real.

Vale lembrar que a monarquia não se alicerçava sobre o fundamento da primogenitura, mas sobre o da consanguinidade. Nesse sentido, o poder passaria não necessariamente a um filho, mas a qualquer membro da família real (BLAIR, 1966, p. 239). Podemos citar, a título de exemplo, o caso da Northumbria na primeira metade do século VII, no qual o legatário imediato de Ethelfrid não foi nenhum de seus filhos, mas seu sobrinho Edwin, cujo filho, por seu turno, não foi seu herdeiro. E mais, a preservação e continuidade de um reino dependia da capacidade de seu governante em vencer batalhas e intimidar seus vizinhos. Destarte, o rei garantia a arrecadação de impostos, por meio dos quais poderia distribuir riquezas, consolidando e ampliando sua rede de aliados ((BLAIR, 1966, p. 252).

Para melhor entender essa esfera de poder, no qual o rei era seu principal

representante, costuma-se, segundo J. Campbell, evocar o poema *Beowulf*, único épico secular sobrevivente em inglês antigo, para procurar vestígios sobre a essência do poder real anglo-saxã. Nesse texto, quatro princípios se destacam: o prestígio e influência da corte nobre do rei, o qual também abarcava elementos provenientes de outros reinos; a indestrutível vinculação entre sucesso e presentes de ouro, dado que um bom governante distribuía e, como protetor do tesouro, produzia expectativas de fidelidade por parte de seus seguidores; a grande quantidade de armas de boa qualidade, avaliadas como verdadeiras preciosidades, e sobre as quais os tesouros descobertos em Sutton Hoo fornecem dados que se aproximam do poema; e, por fim, a infundável insegurança vinculada às contendas entre famílias, provenientes do aparelho de sucessão mencionado acima, o qual, ao estimular a disputa pelo poder entre genealogias opositoras, tornava os próprios familiares os mais perigosos rivais de um rei (CAMPBELL, 1991, p. 54-68).

Tais características delineiam funções e predicados de uma realeza anglo-saxã despojada de qualquer aspecto de conotação religiosa. Ademais, como nos lembra M. Lobato (2010, p. 3-4), existia uma classificação hierárquica entre os indivíduos possuidores de poder, o que tornava a dignidade real algo relativa. Nessa pirâmide do poder, a base era ocupada pelos reis secundários e subalternos, cuja posição hierárquica devia-se ao fato de serem membros de dinastias conquistadas ou beneficiários de uma herança dividida. Acima desses, estavam os reis maiores e, no topo da pirâmide, ficavam os reis superiores (CAMPBELL, 1991, p. 53).

Além disso, a tradição concebe que teria havido, desde épocas ancestrais, um entre os governantes que possuía uma graduação de proeminência sobre os demais. Tal posição, que não era de caráter hereditário nem relativa a alguma família ou reino em especial, era alcançada e preservada por meio de proeza militar. Beda considera-os como reis que exerceram um *imperium*, isto é, um tipo de autoridade diferente daquela detida por um governante dentro dos limites de seu próprio reino (BLAIR, 1966, p. 241-42). Na Crônica Anglo-Saxônica, são denominados *bretwaldas*³, termo do inglês antigo que significa “governantes da *Britannia*” ou

³ Segundo Duarte Silva e Xavier (2015, p. 31, nota 25), o sistema das *bretwaldas*, referenciado nas Crônicas Anglo-Saxãs e posteriores a Beda, é pouco conhecido devido à pouca incidência de testemunhos sobre sua performance ou real alcance. De toda forma tal expressão parece vinculada à relação de “sobredomínio”, isto é, de hegemonia de um reino sobre outro(s), de um governante sobre domínios que não são diretamente seus.

“amplos governantes” (CAMPBELL, 1991, p. 53; CARDOSO, 2004, p. 24).

Isso explica o fato de a conversão de reis identificados como *bretwaldas* ter levado à conversão de reis a eles subalternos. Foi o caso, por exemplo, de Etelberto de Kent e Oswaldo da Northumbria, responsáveis, respectivamente, pelas conversões de Saberto, rei dos saxões orientais e Cynigils, rei dos saxões ocidentais (LOBATO, 2010, p. 4). Segundo Duarte Silva e Xavier (2015, p. 14), o conjunto de governantes que abraçaram o cristianismo após Etelberto pode também ser interpretado por motivos de ordem externa – a necessidade de reconhecimento e contato diplomático com outros reinos – ou internos – vontade ou garantia de expansão de seus domínios. Assim, a legitimação religiosa não é uma função que deriva de uma natureza instrumental do Estado para manter a ordem e harmonia, mas é essencialmente resultante do conflito entre as forças presentes na sociedade e dentro do próprio Estado/aparelho estatal.

Posto isso, retomamos a tese de que Agostinho tinha a missão de propagar o evangelho nos reinos saxões, especialmente e em primeira instância no reino de Kent. Para isso, foi acompanhado por quarenta monges romanos⁴. Tanto Agostinho e seus companheiros da primeira expedição, como Melito e demais monges que o seguiram na segunda jornada, parecem vir do mosteiro de Santo André, fundado por Gregório em Célio⁵, na Península Itálica. Com essas embaixadas, Gregório I pretendia cristianizar um povo “bárbaro” assentado em uma antiga província do Império Romano, pretensão que deveria ter sido um dever para as Igrejas saxãs e franca como o pontífice se esforça em repreender⁶.

Em outras palavras, a intervenção do papa sobre a ilha visava, em um primeiro olhar, à conversão da população ainda pagã à ortodoxia romana e enraizar a posição papal via o estabelecimento de uma hierarquia eclesiástica, enquanto que na Gália Gregório estava preocupado principalmente em conservar e reforçar as relações com os soberanos com o objetivo de melhorar as condições do clero gaulês (CARBONARE, 2008, p. 29-30). As conjunturas históricas e a experiência diplomacia

Nesse sentido, os termos *overlosrship* ou *overkingship* (sem uma tradução específica que não possa alterar seu significado) são usualmente utilizados para delinear tal panorama político dos reinos anglo-saxões.

⁴ Sobre a composição da primeira expedição, veja: Beda (HIST. ECCL. I.25): “in hac ergo adplicuit seruus Domini Augustini, et socii eius uiri ut ferunt ferme quadraginta. Acceperunt autem, parecipiente beato papa Gregório, de gente Francorum interpretes, et mittens ad Aedilbertum, mandauit se uenisse de Roma”.

⁵ Nas palavras do próprio Gregório (VIII.29): “placuit ut ad eam (gentem Anglorum) monasterii mei monachum in praedicationem transmittere”.

⁶ Basta lembrarmos da missiva enviada a Brunilda (*Ep.* VI.60), discutida no capítulo anterior.

papal, segundo Maymó i Capdevila (2003, p. 243; 2013, p. 614) convergem nessa missão resultando em uma importância histórica que representava o ápice do pontificado gregoriano e um momento determinante para o papado Alto Medieval.

Afinal, como vimos nos capítulos precedentes e de acordo com Maymó i Capdevila (2003, p. 244), boa parte do episcopado gregoriano teve, devido à Península Itálica estar destruída e dividida pela sanguinária discordância entre bizantinos e lombardos, obrigando-o a preterir seus ofícios espirituais para focar-se na recuperação material de seus centros urbanos⁷. Mas, como chefe religioso da cristandade e como agente atuante no campo das lutas por hegemonia no plano ocidental da Europa, a sede Roma não devia apenas preocupar-se das questões pertinentes a região italiana, mas também precisava afirmar sua própria proeminência no campo religioso em meio ao agitado contexto do século VI.

Ou seja, manter relações com os mais variados Estados ampliados: os ducados lombardos, os patriarcados orientais e os reinos germânicos ocidentais, sem mencionar os micropoderes regionais, os terratenentes, instituições e classes sociais que “exigiam toda a atenção e empenho papal, tanto no aspecto político como religioso” (MAYMÓ I CAPDEVILA, 2003, p. 244). A hegemonia é isto: “capacidade de unificar através da ideologia e de conservar unido um bloco social que não é homogêneo, mas sim marcado por profundas contradições de classe” (GRUPPI, 1978, p. 69-70).

Nesse sentido, se considerarmos o cenário político no qual se encontrava Gregório I no século VI, aparentemente pouco confortável, certamente não seria indicado uma missão evangelizadora como a que foi conduzida no sexto ano de pontificado de Gregório I. Isso posto, colocamo-nos a seguinte questão: qual foi a razão que motivou a expedição a *Britannia*?

Tem-se argumentado, por parte da historiografia, que a tensa relação entre papado e o Estado constantinopolitano tornava necessário um ato de validação de independência da Sé Romana, que alguns⁸ veem confirmado pelo tom e pela premência das cartas enviadas por Gregório a corte imperial de Constantinopla,

⁷ Gregório (*Hom. In Evang. XVII*, 7-8; *Reg. Past. II*, 7) aconselhava os bispos que não negligenciem as necessidades materiais, pois essas incidem, e muito, no estado de ânimo de seu rebanho.

⁸ Por exemplo: Walter Ullmann (1962, p. 36 e 54-55) defende que a evangelização da Inglaterra foi um ato que tinha por fim irritar Constantinopla e exaltar a figura de Gregório e, com ela, a sé romana. Lellia Cracco Ruggini (1986, p. 87-88) opina que a atitude de Gregório era claramente hostil a Bizâncio.

especialmente a Eulogio, patriarca de Alexandria, relatando o êxito de Agostinho em Kent (*Ep.* VIII.29). Segundo H. Chadwick (1991, p. 205), Gregório enfatiza o fato de que Agostinho tinha sido ordenado por bispos fora da *Romania* e que, além disso, eram de etnia germânica, provavelmente francos ou galo-romanos: uma distinção que o investigador não acredita factível neste período.

De forma oposta há quem, de acordo com Maymó i Capdevila (2003, p. 44), defenda que “seja ingênuo enxergar na missão à *Britannia* um contraponto ao poder do patriarcado constantinopolitano”⁹, acreditando que a hegemonia romana deveria ser comprovada em face das igrejas regionais do Ocidente, cuja sujeição necessitava Roma para conservar seus *status quo*. Segundo H. Chadwick (1991), a missão em terras inglesas não se empreendeu somente por razões políticas, mas também por um zelo evangelizador originário do clima escatológico reinante na Itália.

Contudo, Maymó I Capdevilla (2003, p. 244), acredita que esse último motivo seja demasiadamente idealista, inclusive para Gregório I, uma vez que, além de considerações espirituais, nosso pontífice era suficientemente consciente para entender o crucial momento histórico por qual passava a Igreja de Roma e atinha-se, em primeira instância, às necessidades reais da cátedra de São Pedro. Nesse sentido, será com esse amplo marco geográfico que devemos analisar as causas e peculiaridades do envio da missão a *Britannia*. Além disso, também devemos considerar que tais enviados, exercendo a função de intelectuais orgânicos do papado, seriam os mediadores entre as classes sociais, o Estado e a Igreja de Roma.

No entanto, devemos primeiramente fazer uma observação liminar. Se, do ponto de vista historiográfico a missão gregoriana oferece um foco exclusivo pelo fato de que foi documentada por duas fontes contemporâneas ou quase contemporâneas, isto é, a partir das epístolas do papa Gregório I e da História Eclesiástica de Beda, por outro lado, são muitas as lacunas existentes, especialmente as que tratam do estado da Igreja na *Britannia* às vésperas da chegada dos missionários (FLECHNER, 2015). Assim, aparentemente, o que faltava ao papa era um conhecimento acurado do território que ele pretendia realizar, talvez, o maior evento de seu pontificado, a saber: a evangelização da *Britannia* anglo saxã.

⁹ Por exemplo, H. Chadwick (1991, p. 206), que afirma que: “I discern no sign in Gregory’s letters that he thought of his mission as constructing a counter-weight to Byzantium in the West”.

O fato é que o cristianismo não era algo inédito na Inglaterra, uma vez que tal conjunto de crenças e práticas reportava à fase de dominação romana na *Britannia*. Todavia, apesar de a religião cristã ter sido extensivamente difundida na zona meridional da ilha no final do século IV, aproximadamente uma centúria depois, essa mesma área já era, uma vez mais, predominantemente pagã (LOBATO, 2010, p. 2). Ou seja, a religião cristã desvaneceu quase que totalmente, numa das excepcionais situações em que o cristianismo sucumbiu frente ao paganismo (HILL, 2008, p. 164).

E mais: no caso de Kent, as práticas cristãs estavam longe de serem de todo desconhecidas no tempo de Gregório I, dado que Bertha, a esposa franca de Etelberto I, era cristã e chegou nesse reino acompanhada de um prelado igualmente franco, Liuthardo. Esse último era responsável por ministrar os preceitos cristãos à rainha (SAS, 2012-2013, p. 216). É possível que Liuthardo desenvolvesse certa atividade religiosa em Cantuária, pois Beda (*Hist. Eccl.* I.25 e I.26)¹⁰ atesta que Berta costumava ir rezar na antiga igreja romana de São Martinho¹¹ e que a liberdade religiosa da rainha estava garantida nas cláusulas do matrimônio. Porém, parece-nos mais seguro afirmar que esse clérigo atuava como conselheiro privado da rainha, sem propósito algum de promover qualquer iniciativa evangelizadora (MAZA, 2002, p. 141).

Mas qual a importância de se perguntar sobre a familiaridade de Gregório I com os bretões e sua Igreja? Acreditamos que tal resposta ajuda-nos a perceber o quanto o papa reconhecia da diversidade étnica e religiosa na *Britannia*, bem como a que ponto estaria disposto a tolerá-los, dado que, na *Britannia*, de acordo com Carbonare (2008, p. 31), o empreendimento papal enfrentaria uma população nativa majoritariamente pagã e que estava estabelecida em uma área fora da órbita romana por quase dois séculos.

É digno de nota lembrar que nós só podemos efetivamente confirmar que o pontífice romano passou a conhecer melhor a realidade e os desafios da igreja bretã apenas a partir de 601, quando os primeiros missionários retornaram da ilha, como

¹⁰ BEDA (*Hist. Eccl.* I.25 e I.26): “(Aedilbertus) uxorem habebat Christianam de gente Francorum regia, nomine Berta, quam ea conditione a parentibus acceperat, ut ritum fidei ac religionis suae cum episcopo quem ei adiutorem fidei dederant, nomine Liudhardo, inuolatum seruare licentiam haberet.... ecclesia in honorem sancti Martini antiquitus facta, dum adhuc Romani Brittaniam incolet, in qua regina, quam Christianam fuisse praediximus, orare consueuerat. In hac ergo et ipsi primo conuenire, psallere, orare, missas facere et baptizare coeperunt”.

¹¹ A fundação tardia romana de São Martinho em Canterbury é atestada por Beda e aceita por WALLACE-HADRILL (1960, vol. II, p. 529).

veremos mais à frente.

Nesse sentido, Gregório I, na perspectiva de Carbonare (2008, p. 32) deveria dedicar energia e tempo em uma empreitada complexa: eleger, persuadir e aparelhar os componentes da missão. A esse respeito, como vimos no capítulo anterior, sabe-se que o papa procurou, desde setembro de 595, identificar indivíduos com o escopo de prepará-los a tal tarefa. Para tal, demandou ao *rector* do *patrimonium sancti Petri* na Gália, Cândido, que obtivesse roupas para jovens anglos, entre dez e dezoito anos de idade, de classe servil e ainda pagãos, que seriam, posteriormente, “educados” em mosteiros gauleses.

Também vimos no capítulo precedente que Gregório I retomou contato com a Gália, em 595, por intermédio de Virgílio, o bispo de Arles e recente vigário papal, e de Cândido, o *rector* do patrimônio romano na Provença; ambos serviram ao papa como elo de ligação com o reino franco, governado por Childeberto II. Gregório desejava muito, de acordo com Maymo I Capdvela (2013, p. 601-02), ampliar sua influência e ascendência nesses domínios por dois motivos: em primeiro lugar, porque pretendia expurgar a simonia e outros deslizes do episcopado gaulês; e, em segundo lugar, porque tal território constituía um caminho “obrigatório” para as ilhas britânicas. Nesse sentido, segundo Mário Carbonare (2008, p. 33), Gregório I empenhou-se na tentativa de construir uma potente rede de relações com finalidade de tanto apoiar o seu esforço e exortar os bispos gauleses, especialmente aqueles cujos seus monges iriam encontrar acolhida, como o de assumir o encargo evangélico diante dos anglos que até então haviam renunciado (*Ep.* VI.60). A missão agostiniana, nesse sentido, começou antes da chegada a *Britannia*.

Qualquer projeto de hegemonia para ser efetivado precisa realizar uma coesão de forças sociais e políticas díspares; e procurar mantê-las unidas por meio da visão de mundo que ela esquematizou e difundiu. Assim sendo, a luta pela hegemonia deve abarcar todas as camadas da formação social: a base econômica, a superestrutura política e a superestrutura ideológica (GRUPPI, 1978, p. 78).

Por tudo isso, segundo a perspectiva de Maymó i Capdevila (2013, p. 602-03), no período em que seus representantes se ocupavam *in situ* de reorganizar a estrutura eclesiástica na Provença, Borgonha e Aquitânia, Gregório redigia missivas à classe política franca, pedindo-lhes que concedessem toda ajuda possível à tarefa de Virgílio, encarregado com os privilégios e deveres que impunha o *pallium* e digno

da confiança de Brunilda, sua protetora na Gália. Desse modo, Gregório procurava abrir caminho a passagem da comitiva missionária. H. Chadwick (1991, p. 205) e R. Meens (1994, p. 5) vão além ao hipotetizarem uma colaboração mais estreita entre o Papado e a coroa franca, pois acreditam ver traços – a partir das epístolas dirigidas a Clotário da Nêustria, Thierry da Burgúndia e a Theodeberto e Brunilda da Austrásia – de uma esfera de influência merovíngia no sudeste da Inglaterra, particularmente em Kent, cujo rei Etelberto havia se unido em matrimônio com a princesa Berta, filha de Clariberto da Nêustria.

Seguindo o fio condutor dessa hipótese, tanto o papado como os francos haviam considerado inviável o envio de uma comitiva franca devido à frequente hostilidade entre esses e os anglo-saxões, optando-se por ceder o privilégio a uma terceira parte “mais” neutra e prestigiosa. Chadwick (1991), para reforçar seu argumento, pontua uma concordância entre Gregório e os monarcas da Gália evidenciada pela participação na missão inglesa de presbíteros francos¹², que faziam as vezes de intérpretes. Ian Wood (1994b, p. 8) também sugere que francos e romanos tiraram proveito de sua relação na conversão do sudeste bretão. Já Markus (1997, p. 186) defende a tese de que a realização da expedição em terras britânicas deveu-se mais a um inspirado oportunismo do bispo de Roma.

Por outro lado, segundo Maymó i Capdevila (2013, p. 611), Wallace-Hadrill (1960, p. 526-530 apud) acredita que a influência franca se deu muito mais pelo desconhecimento da realidade no arquipélago por parte do pontífice, bem como que a Nêustria e Kent mantinham um vínculo de *amicitia* que a união matrimonial havia estabelecido e que – nisto ele concorda com Chadwick – as comitivas evangelizadoras de Agostinho e, posteriormente, Melito iriam reforçar. O primeiro autor (HADRILL, 1960) também sustenta que a colaboração merovíngia a primeira expedição missionária foi restrita e efetivada por determinados bispos individuais partidários a projeto de Gregório, como entre outros, Virgílio de Arles e Siagrio de Autun.

Incluimos, ainda de acordo com Maymo i Capdevila (2013, 611-12), nessa

¹² A participação dos francos parece-nos segura a partir do exposto em uma epístola de Gregório I a Cândido (*Ep.* VI.51): “quibus (Augustino... cum aliis seruis Dei) etiam iniunximus at aliquos secum a uicino debeant presbyteros ducere, cum quibus eorum possint mentes agnoscere et uoluntates admonitione sua, quantum Deum donauerit adiuuare”.

corrente historiográfica F. H. Dudden. Para esse autor (DUDDEN, 1905, II, p. 99), a boa relação de Gregório I com a Igreja franca, em 596, havia também proporcionando a concretização da atividade missionária em um momento em que os expedicionários podiam contar com o apoio dos eclesiásticos gauleses em seu caminho à *Britannia*. Por esta razão, Dudden entende que a correspondência gregoriana com a Gália se inicia praticamente em 596, pouco antes da partida da missão romana as ilhas e, talvez, como consequência dela.

Por sua parte, ainda de acordo com Maymó i Capdevila (2003, p. 246-47), Ian. Wood (1994b, p. 9-10) afasta-se do ponto de vista dominante predominante e, apoiando-se em uma análise pessoal das epístolas enviadas a Cândido (*Ep.* VI.51) e a Brunilda (*Ep.* VI.57), defende que foram os próprios bretões que impulsionaram o interesse do prelado romano para evangelizar seus domínios. Tal proposição pode dialogar com outras duas conjecturas. A primeira, de autoria de Wallace-Handrill (1960, p. 521-522 apud MAYMÓ I CAPDEVILA, 2003, P. 247), sustenta que a missão evangelizadora representa menos uma ampliação da incipiente hegemonia papal e sim uma atividade quase que secundária na conjuntura europeia do hesitante desenvolvimento da ortodoxia romana na Antiguidade Tardia. Em outras palavras, o papado, de acordo com esse autor, não podia se permitir a muitos luxos e muito menos perder o foco de seus reais problemas, uma vez que mantinha uma férrea luta por sua própria preeminência com o patriarcado de Constantinopla. Esse último favorecido com o apoio imperial, sem desconsiderar o conturbado contexto peninsular, devido à presença dos lombardos.

A segunda, de autoria de J. Richards (1980) que, por sua vez, acredita que foram Berta e seu *adiutor fidei*, Liuthardo, que corroboraram com seus conterrâneos fornecendo-lhes preciosas informações, neste sentido, seriam os francos, possuidores de tais dados, que entraram em contato com o papado, apresentando argumentos que facilitariam o sucesso de uma missão evangelizadora no reino saxão. Outrossim, aproveitando a oportunidade, Gregório I envia Agostinho e seus monges.

Parece-nos, portanto, que a confluência de diversos fatores políticos, religiosos e, porque não, ao próprio desejo pastoral de Gregório I foram elementos determinantes ao início da evangelização na Inglaterra. No entanto, independentemente de quais foram os motivos e do contexto histórico ao qual

estava inserido, fazia algum tempo que Gregório I amadurecia a ideia de enviar uma expedição missionária a *Britannia*; infelizmente, não nos é possível determinar com exatidão o momento e as razões.

Apesar de inicialmente os monges se centrarem, de início, em uma classe específica, leia-se família real e terratenentes, certo nos é que os missionários, enquanto intelectuais orgânicos, tinham como uma de suas funções atuar nos processos de construção e propagação de uma concepção de mundo unitária e coerente dos “simples”. Pois, como nos lembra Gramsci (2007), é do contato e das observações das visões de mundo, das experiências, das ações e comportamentos dos “simples”, que os intelectuais devem se alimentar para suas formulações teóricas e ações prático-políticas.

Porém, a “pedra angular” da missão está implícita nas instruções expeditas, em 595, a Cândido acerca da compra de escravos anglo-saxões, que receberiam a instrução monástica (*Ep.* VI.10). Em adição aos jovens anglos, Gregório teve, de acordo com Carbonare (2008, p. 32) que contar com os monges romanos. Ademais, Beda narra que os componentes desta primeira jornada eram todos monges e que a liderança deste empreendimento foi dada a Agostinho (*HE*, I.XXIII).

Essa informação, na perspectiva de Carbonare (2008, p. 32-33), é extremamente importante, uma vez que, indica que o papa, que ocupava o trono de São Pedro há pouco mais de um quinquênio, possivelmente avaliava mais adequado confiar em monges – cuja preparação e subordinação ajuizava mais elevado que clero secular – e, em particular, em “seus” monges. Isto é, homens que talvez tivessem compartilhado com ele a vida cenobita ou foram formados diretamente sobre sua liderança¹³. O mesmo autor ainda sugere um outro componente para o cuidado na escolha dos candidatos por parte de Gregório; o fato de que não era improvável que em Roma, sobretudo entre o clero mais antigo e a população comum, a ideia de uma “expedição” em terra distante e “bárbara” fosse impopular (CARBONARE, 2008, p. 32-33).

A aspiração universal do pontifical em seus objetivos: converter os *Angli* – sem muita exatidão – evidencia, na opinião de J. Richards (1980) e R. Markus (1983), a ignorância da situação real nas ilhas britânicas. Segundo Duarte Silva e

¹³ Sobre a experiência monástica de Gregório I e o significado profundo para a sua vida, veja: Gajano (2004, p. 37-44).

Xavier (2015, p. 15-16), a preocupação basilar do bispo de Roma é com o paganismo, dado que a documentação, em grande medida, toca a um grupo-alvo não cristianizado. Além disso, a dupla de pesquisadores brasileiros (2015) também afirma que Gregório I escreveu tendo em vista uma fundamentação mais bíblica que de fato contextual, ou seja, suas epístolas compõem-se mais de *topoi* e dados do Antigo Testamento que subsídios que possam traçar as crenças autóctones ou nórdicas. Essa situação só mudou com a chegada dos mensageiros de Agostinho em 598/99.

Parece que Gregório I, segundo Maymó i Capdevila (2003, p. 247-248), não considerou, provavelmente por desconhecer em detalhes o contexto no arquipélago, a nova divisão criada na *Britannia* devido a fixação de diversos reinos saxões de religião pagã; acreditando, desse modo, que a circunstância nesta região seguia tal como haviam deixado os romanos. Ainda havia permanências com relação ao aparelhamento do período imperial, mas, certamente, também ocorreram descontinuidades. Algumas delas responsáveis para ludibriar os fundamentos e referências de qualquer missão evangelizadora; isso pode explicar posteriores variações de atitudes do bispo romano em relação com a política missionária.

As Igrejas romano-britânicas e irlandesas, ainda de acordo com Maymó e Capdevila (2003, p. 248) ignoram igualmente suas próprias origens¹⁴ e o seu estado de atrelamento com a cristandade ocidental é quase nulo. Destacaremos esses particularismos mais à frente. Por hora, vale lembrar ainda que a evangelização dos anglo-saxões foi empreendida, concomitantemente, por missionários romanos na área meridional e por missionários irlandeses na zona setentrional (HILL, 2008, p. 171). Os segundos, por volta da metade do sexto século, tinham se instalado na ínsula de Iona. Nesse local, em razão de seu isolamento em relação a Roma, perpetraram um cristianismo mais autônomo. Mas, apesar de observarem diferentes expedientes litúrgicos, tanto a tradição romana-bretã como a irlandesa eram, em alto grau, monásticas (LOBATO, 2010, p. 2).

Como estavam apartadas, conforme apontou Maymó i Capdevila (2003, p. 248), ignoravam as deliberações conciliares a respeito das mais variadas questões,

¹⁴ Chadwick (1991, p. 200) vincula a perda progressiva do latim como língua cotidiana como um fator importante par'a o desconhecimento da própria história. Sobre a sobrevivência do latim como língua falada no Ocidente, ver: Lot (2006, p. 191-260).

tais como “a data da Páscoa, a tonsura ou a legitimidade de matrimônios em determinados graus de parentesco”, problemas e situações que Agostinho terá de enfrentar. Contudo, o mesmo isolamento pode ter repercutido positivamente nas estruturas eclesiais ao torná-las mais sólidas e estáveis do que Gregório jamais poderia imaginar (MARKUS, 1997, p. 178). Dito isso, parece-nos pertinente perguntarmos: o que era a igreja britânica às vésperas da missão?

Segundo Flechner (2015, p. 2), as avaliações sobre a evidência da existência de bispos a leste do rio Severn têm sido dificultadas por uma combinação de achados arqueológicos inconclusivos e referências textuais ambíguas. Ademais, a discussão da existência de tais bispos não pode ser desvinculada de uma questão mais ampla, isto é, sobre a existência de qualquer tipo de clero na ilha antes da missão gregoriana, por exemplo, o clero irlandês ou franco, cuja presença poderia ter entrado em conflito com os objetivos da missão.

Nesse sentido, traremos de início duas referências documentais sobre bispos de origem irlandesa e franca na *Britannia* no final do sexto e início do século sétimo. As únicas referências a prelados, neste recorte espaço temporal, são figuras conhecidas: Liuthardo e Dagan. De acordo com Beda, como já exposto anteriormente, Liuthardo serviu como conselheiro pessoal da rainha Bertha com a responsabilidade de atender às suas necessidades espirituais. Dessa forma, ele não é conhecido por ser responsável pela gestão de uma Sé, mas, mesmo assim, era considerado bispo.

Ademais, Liuthardo é adorado com sua rainha em uma igreja dedicada a São Martin, um santo com fortes associações francas. Ademais, sabemos que ele não era uma mera criação literária, pois sua existência é reforçada pela ‘medalha de Liuthardo’, uma moeda de ouro do século VI Anglo-saxã que traz a inscrição “Levardus Epps” (FLECHNER, 2015, p. 2). Arnold Angenendt defende a tese de que tal episcopo era um missionário. Além disso, o mesmo autor ainda afirma que ele tinha inaugurado um modelo de missão imperial, em que bispos missionários foram enviados a evangelizar comunidades, sem ter inicialmente uma sé fixa (ANGENENDT, 1986, p. 747-81 e 783-92).

Porém, Higham (1997) e Yorke (2006) acreditam ser mais seguro afirmar que Liuthardo era efetivamente um emissário do reino merovíngio, a cuja pregação Etelberto resistiu, temendo que, recebendo o batismo de suas mãos, abriria as

portas à dominação merovíngia. Wallace-Handrill (1980) defende a ideia de que o rei preferiu aceitar o cristianismo de Roma, a fim de evitar a submissão dos merovíngios. Dessa maneira, a conversão real é encarada como um ato político, uma vez que tal ação na prática encetaria, com o desembarque de Agostinho em Canterbury e seus monges, a relação entre realeza e papado nos reinos anglo-saxões.

No entanto, essa hipótese entra em discordância com a tese de Ian Wood (1994b), que afirma que o envolvimento merovíngio na missão gregoriana foi mais extenso do que anteriormente se pensava, pois, o matrimônio do monarca com a princesa franca, Bertha, já presumia um cenário de união diplomática que se desdobraria na alteração de religião, o que poderia denotar uma conversão real precedente à própria missão gregoriana. Seja como for, o fato é que, no nosso entendimento, o acolhimento pacífico recebido pelos monges (BEDA, I-25) indica uma inclinação real, bem como de parte da aristocracia anglo-saxônica, à modificação na natureza religiosa do reino.

Por fim, Barbara Yorke (2006, p. 125) sugere que a morte de Liuthardo, cuja data é desconhecida, poderia ter criado um vácuo na liderança eclesiástica no sudoeste da *Britannia* que os francos e Gregório buscavam preencher. Hipótese atraente, embora não explica por que era necessário enviar uma missão de Roma em vez de um bispo substituto.

Dagan, o segundo bispo, que de acordo com Flechner, conheceu pessoalmente os missionários. É provável que ele tenha os acolhidos em Leinster (FLECHNER, 2005). Há duas fontes contemporâneas que mencionam-o: a carta enviada por Lorenzo, sucessor de Agostinho, para o alto clero da Irlanda e a missiva de Columbano a Gregório. Nesta última, Dagan é referido obliquamente (FLECHNER, 2015, p. 3). No primeiro relato, o bispo é descrito como um bispo obstinado que insultou os missionários ao recusar levar comida a eles, uma negativa que equivale à excomunhão (FLECHNER, 2005, p. 74-77). Esse comportamento pode também ser interpretado como uma forma de protesto contra o que Beda acreditava ser o desejo dos missionários: estender sua autoridade sobre toda a Igreja irlandesa. Seja qual for a razão, o comportamento de Dagan sugere que os missionários para serem tratados com reverência pelos clérigos insulares não poderiam se basear unicamente no estatuto que lhes fora conferido por Roma.

E aqui chegamos finalmente aos clérigos britânicos! Duas fontes os descrevem como sendo tão obstinados quanto Dagan. A primeira é a carta de Lorenzo e a outra é o famoso relato de Beda sobre os dois sucessivos encontros entre Agostinho e os *episcopi siue doctores proximae Brettonum prouinciae* – bispos e sábios das proximidades da província Bretã. A segunda reunião teve a participação de sete bispos britânicos (BEDA, *HE*, 2.II), realizada, de acordo com Beda, na fronteira entre a Hwicce e os saxões do oeste, mas isso não significa que os bispos presentes residem nessa área. Esse encontro foi essencial para a justificativa que Beda deu para a missão junto aos anglo-saxões.

Apesar das evidências do cristianismo em Kent, mas não há testemunhos definitivos de bispados *per se*. O *Libellus responsionum*, texto que é essencialmente uma reformulação de correspondência entre o papa Gregório e seu emissário Agostinho, tem frequentemente sido citado como evidência para a continuidade dos cultos dos santos britânicos em Kent, porque menciona o culto de um santo local, Sixtus. A omissão desse santo e de seu culto no texto de Beda pode ser interpretada como uma tentativa de suprimir a memória do culto cristão em Kent antes da chegada dos missionários. O *Libellus* também se refere à observância de diversas normas de pureza ritual que pode ter vínculo com os costumes da igreja bretã, em vez dos ligados a etnia anglo-saxã.

O culto de Sixtus, juntamente com as regras de pureza ritual e os santuários pagãos atestados na epístola de Gregório I para Melito, tem sido, conforme apontou Flechner (2015, p. 6), o foco de um debate importante entre Ian Wood e Rob Meens sobre a extensão em que o cristianismo bretão poderia ter influenciado os cultos anglo-saxões pagãos e até mesmo colaborado para a conversão de alguns anglos antes da chegada de Agostinho. Meens acredita que os costumes representados no *Libellus* podem não ser pagãos, mas costumes cristãos locais que permaneciam de forma transformada desde os tempos romanos. No entanto, Wood contestou essa afirmação, argumentando que os costumes em questão eram de fato pagãos, porém considerou que o paganismo anglo-saxão já havia sido em parte modelado pelo cristianismo, antes mesmo da chegada de Agostinho.

Além disso, evidências arqueológicas bem como nomes de lugares têm sido utilizadas como prova da observância das práticas cristãs em Kent. No entanto, é impossível avaliar qual a proporção da população na *Britannia* que praticava e

acreditava no cristianismo (FLECHNER, 2015, p. 7). Porém, é inegável, segundo Clelia Maza (2002, p. 141-142), baseando-se nas fontes literárias como nos vestígios arqueológicos, que a vitalidade do cristianismo após a retirada da administração romana foi abalada, a ponto de se constatar um renascimento pagão em progressivo crescimento desde fim do século IV.

Gregório I, em 601, parece ter ciência da existência de bispos em alguns lugares na *Britannia*. Tanto que no *Libellus responsionum*¹⁵ conferiu autoridade a Agostinho sobre os bispos locais, com o objetivo de que ele os instrísse e corrigisse aqueles que precisavam de aprimoramentos, dentro da concepção do cristianismo romano. Além disso, toda e qualquer facção, como nos lembra Gramsci (2007), que tem por objetivo se tornar dirigente e dominante em uma determinada formação social, deve, em primeiro plano, ser capaz de exercer sua influência sobre a sociedade civil e política, a fim de universalizar suas concepções de mundo, por intermédio das atividades dos intelectuais e de suas organizações.

A possibilidade de um encontro com os bispos autóctones poderia trazer o risco de violar o direito canônico, uma vez que quatro missionários aparentemente foram consagrados bispos e, portanto, ariscar-se-iam a invadir as jurisdições de outros bispos, cometendo, desse modo, uma grave ofensa canônica¹⁶. Assim, pode ser significativo que Gregório tenha preferido nomear um monge, em vez de bispo, como líder da missão evangelizadora. Afinal, como cenobita, Agostinho não violaria tal princípio do direito canônico. Anteriormente fora em Roma, prior do monastério de Santo André (SAS, 2012-2013, p. 213); ele foi consagrado, nas proximidades de 598, por *Germaniarum episcopi* (*Ep.* IX.222). Um caso análogo pode ser encontrado na escolha do pontífice, que enviou Syriaco, um abade, para se envolver em trabalho missionário na Sardenha, após ter apostasiado (*Ep.* IV.23; IV.25-27).

Do ponto de vista do direito canônico, a existência de bispos britânicos não seria, por si só, um obstáculo à iniciativa missionária, a menos que os prelados que controlam tais jurisdições territoriais nos quais os missionários se encontravam fossem contrários a tal intervenção. Há as razões para acreditar que esse foi, de fato, o caso na *Britannia*. Além disso, encontramos nessa ilha tanto bispos bretões

¹⁵ *Libellus responsionum*: “*Brittaniarum uero omnes episcopos tuae fraternitati committimus, ut indocti doceantur, infirmi persuasione roborentur, peruersi auctoritate corrigantur*”.

¹⁶ Ver por exemplo: Concílio de Niceia (325) c. 15; Concílio de Antioquia (341) c. 22; Concílio de Constantinopla (381) c. 2.

como irlandeses. Ambos os tipos de bispos supervisionavam dioceses territoriais.

Tendo considerado a probabilidade de um encontro com os bispos que regem dioceses territoriais, vamos agora voltar para a correspondência de Gregório I, que acreditamos que pode revelar algo sobre sua atitude em relação à possibilidade de tal encontro, ou, pelo menos, um encontro com Igrejas rivais na *Britannia*. As passagens que selecionamos que recebeu uma boa dose de atenção acadêmica porque o bispo romano cita um motivo para o envio da missão. E mais: também é possível perceber os elementos que demonstram o envolvimento e a preocupação papal em relação ao direito canônico como um meio para legitimar a missão.

Os trechos que interessam a tal questão ocorrem em duas das epístolas de Gregório de julho de 596: a *Ep. VI,51* endereçada a Teodorico II e Theodeberto II, reis da Borgonha e Austrásia, respectivamente; e a segunda, a *Ep. VI,60*, remetida à avó real, Brunilda, que estava naquele momento agindo como regente de seus netos. Estas missivas foram enviadas como parte da preparação de Gregório para a missão. Citamos, aqui, pelo grau de semelhança da mensagem, apenas a primeira carta, no qual lê-se o seguinte:

Assim chegou ao nosso conhecimento que as *gens* da *Britannia* desejosos de serem convertidos à fé cristã, com a compaixão de Deus, mas que os sacerdotes e *uicino* os negligenciaram, e deixaram de inflamar sua demanda com o seu encorajamento. E assim, nós decidimos por esta razão que Agostinho, um monge que leva essa carta, e cujo zelo e fervor é bem conhecido por nós, deve ser enviado para lá com outros monges. Também temos ordenado que eles devem ser acompanhados por alguns sacerdotes e por *uicino*, através do qual eles podem entender seus pensamentos, e cujo conselho pode ajudá-los a conseguir o que querem, tudo o que Deus deve dar-lhes. Nesta questão, de modo que eles podem aparecer eficiente e adequado, saudamos suas excelências com o amor de um pai, e solicitamos que aqueles a quem enviamos possam merecer a graça de seu favor (*Ep. VI.51*)¹⁷.

Como deve esse fragmento epistolar ser interpretado? Pode, é claro, ser compreendido pelo seu valor nominal. Mas não deixa de ser possível que certas

¹⁷ *Ep. VI.51*: “Atque ideo peruenit ad nos Anglorum gentem ad fidem christianam deo miserante desideranter uelle conuerti sed sacerdotes et uicino neglegere et desideria eorum cessare sua adhortatione succendere. Ob hoc igitur Augustinum seruum dei praesentium portitorem, cuius zelum et studium bene nobis est cognitum, cum aliis seruis dei illic praeuidimus dirigendum. Quibus etiam iniunximus ut aliquos se cum e uicino debeant presbyteros ducere, cum quibus eorum possint mentes agnoscere et uoluntates admonitione sua, quantum Deus donauerit, adiuuare. In qua re ut efficaces ualeant atque idonei apparere, excellentiam uestram salutantes paterna caritate, quaesumus ut hi quos direximus fauoris uestri inuenire gratiam mereantur”.

expressões presentes na missiva foram conscientemente empregados para invocar associações para além da própria carta. O que é especialmente interessante é a possibilidade de que a mensagem – como em outras epístolas do *Registrum* – utiliza o discurso legal, e até mesmo a terminologia é retirada da lei canônica.

Vale lembrar que Dag Norberg (1980; 1986) classifica as epístolas de Gregório I em três categorias: a primeira, a mais numerosa, consiste nas missivas que tratam de assuntos administrativos de rotina, que foram escritos pelo *notarii* papal; a segunda, compreende as cartas administrativas, porém, que abordam questões excepcionais e, justamente por esse apanágio, precisavam da aprovação do bispo romano; e, a terceira, o menor grupo da correspondência, é composta pelo conjunto de mensagens pessoal do pontífice. As missivas que pertencem à primeira categoria, tal como VI,51 e VI,60, podem apresentar fórmulas chancelarias recorrentes, algumas de interesse jurídica. No entanto, também devemos ter em mente que, com exceção da *Bíblia*, o *Registrum* raramente cita qualquer fonte na íntegra, então, ao invés de citações literais de direito canônico, por exemplo, devemos, antes de tudo, esperar apenas por alusões.

Existem dois aspectos do texto epistolar acima citado que chamam nossa atenção. O primeiro é o convite dos *anglorum gentem* à intervenção; a segunda é a expressão “*uicino*”. O convite, em tese, fornece uma razão clara e simples para a missão em Kent, pois o papa estaria respondendo a um chamado autóctone para evangelização, embora não haja nenhuma menção específica ao bispo romano. Mas pode-se interpretar tal construção frasal ainda mais a fundo. Ou seja, é possível, por exemplo, considerando que a missão teria sido enviada a partir de um convite, que Gregório pretendia ecoar uma epístola de um papa anterior, Celestino (422-432). Esse pontífice foi o primeiro a enviar uma missão de Roma, conduzida inicialmente por São Paládio e, posteriormente, por São Patrício, para a Irlanda em 431.

Celestino I, em sua quarta epístola, estabeleceu a regra de que nenhum bispo seria enviado sem que a comunidade estivesse disposta a recebê-lo¹⁸. O papa, ao emitir essa decisão, poderia ter se baseado no segundo cânone do Concílio de Constantinopla (381), que proibia os prelados de ministrarem em outra diocese, a menos que ele fosse convidado. Esse bispo romano ainda estipula que o povo

¹⁸ Ep. 4, *Ad episcopos per Viennensem et Narbonensem prouincias*, PL 50.430-436: 434B: *Nullus invitis detur episcopus. Cleri, plebis et ordinis, consensus ac desiderium requiratur*. Cf: R. Flechner (2015, p. 11, nota 60).

(*plebs*) é o único que pode pedir pelo bispo. Há, portanto, certos paralelos com a missiva de Gregório, porém, é difícil de se provar a associação direta entre esses dois documentos.

Apesar disso, podemos especular que Gregório I, reiterando a precedente mensagem de Celestino, pretendia retratar a missão enviada por ele à *Britannia* em dois aspectos complementares: como uma antiga e consistente política papal, bem como por estar assentada no direito canônico, uma vez que a epístola remetida por Celestino apresenta uma autoridade canônica inequívoca.

O segundo aspecto a ser considerado é a expressão “*uicino*”. Termo mais desafiador, uma vez que Gregório usa esse vocábulo – cujo significado literal expressa “a partir da vizinhança” – para se referir tanto aos padres, que não conseguiram converter os *Anglorum gentem*, como aos sacerdotes que Agostinho foi instruído a levar com ele a partir de Gália franca. Vale lembrar aqui que Ian Wood (1994b, p. 8) sugeriu que os sacerdotes que falharam na evangelização dos insulares não necessariamente seriam britânicos, mas que poderiam também ter sido francos. Entretanto, adotamos uma interpretação alternativa, isto é, a de que os sacerdotes e *uicino*, nesse momento, se aplicariam aos britânicos e, de acordo com a perspectiva de Gregório, tinham falhado com a população nativa. Isso explica, ao menos em partes, os conselhos que deu a Agostinho para que ele levasse outros sacerdotes e *uicino*, agora significando, especificamente os clérigos da *Francia*.

Mas por que Gregório optou por ser tão ambíguo e impreciso? Em outras palavras, por que ele não explicitou claramente o que pretendia dizer com a expressão vaga “sacerdotes e *uicino*”? A explicação proposta por Flechner (2015, p. 12) é que o termo “*uicinus*” foi usado em um sentido canônico técnico, a fim de transmitir um conceito legal que era mais importante do que a identidade real dos eclesiásticos. O substantivo *uicinitas* (e suas variantes) ocorre com frequência nas atas dos sínodos do final da Antiguidade¹⁹.

Ele é frequentemente usado para designar uma permissão para que clérigos, em circunstâncias especiais, possam interferir nos assuntos de outra diocese

¹⁹ A título de exemplo, ver: cânon 8 do Concílio de Cartago (390), que estipulava que um padre que fora excomungado tinha o direito de apelar para *episcopi uicini* que tinha o poder de reintegrá-lo; o quinto cânon do Concílio de Riez (439) decretou que só um bispo de uma igreja *uicina* era autorizado a agir como substituto temporário de uma sé que perdeu o seu prelado; o sétimo cânon do Concílio de Agde (506) afirmava que bispos que são *uicini* podem se envolver na venda de bens pertencentes a dioceses vizinhas.

adjacente. A escolha de Gregório pelo termo *uicinus* nas epístolas a Brunilda e a seus netos pode, portanto, portar a intenção papal de invocar a sua aceção canônica²⁰. Dessa maneira, ao sugerir que alguns clérigos não estavam realizando seu dever de pregar e converter, o bispo de Roma abriria o caminho para que outros sacerdotes intervissem legitimamente na área vizinha. Dito de outro modo, o uso de *uicinus/uicinitas* nessas epístolas pode sugerir que Roma estava consciente de que os missionários estavam indo para uma terra já possuidora de uma Igreja, embora, como apresentado pelo papa, não cumprissem seu dever de converter a população de forma tão diligente como esperado, ao menos na perspectiva pontifical.

Não obstante, apesar dos indícios da prática do cristianismo em Kent no final do século VI, acreditamos que não há nenhum argumento convincente que comprove a efetiva presença de bispos autóctones a leste do Severn, afinal a evidência material é duvidosa e os registros documentais são silenciosos, o que não significa que tais prelados não existissem ou mesmo que Gregório não acreditasse que eles ali se encontravam. É válido salientar que, em termos de conjectura, os *Anglorum gentem* poderiam ter sido mais ativos do que nossas fontes deixam transparecer.

Isso posto, fica claro que, quanto mais difundida a missão se tornasse, maior seria o número de dioceses às quais os monges estabeleceriam contato²¹ e, por extensão, maior o risco dos missionários de invadirem dioceses episcopais. Isso justifica a preocupação do papado em salvaguardar a integridade das jurisdições eclesiásticas, a ponto de Gregório, aparentemente, ter tomado certas precauções para garantir formalmente que, nessas circunstâncias, ao menos o direito canônico fosse observado.

Mas, por outro lado, nenhuma dessas medidas de zelo jurídico (se é que realmente o eram!) significou que os clérigos insulares estivessem convencidos de que os missionários romanos tinham qualquer direito – legal ou de qualquer outra

²⁰ Além disso, há outros exemplos no *Registrum* de Gregório que exibem a utilização de *uicinus* aparentemente com o sentido canônico, como, por exemplo, as *Ep.* II.37 e II.42. Mas, sem dúvida, a melhor amostra é a epístola II.35 (julho de 592) enviada a Felix, bispo de Agropoli, perto de Salerno. Na mensagem, o pontífice afirma que as igrejas de Velia, Buxentum e Blanda não eram bem cuidadas pelo seu bispo. A missiva reconhece que tais igrejas não estavam dentro diocese de Felix. No entanto, Felix é lembrado de que essas igrejas estão situadas em sua vizinhança – “*tibi in uicino sunt constitutae*” – e, portanto, é convidado a fazer com que seus membros vivam canonicamente e que diáconos sejam ordenados. Finalmente, o bispo é advertido de que ele será o responsável pessoal por quaisquer transgressões ocorridas nestas igrejas.

²¹ Seria, de acordo com o plano estabelecido por Gregório I na epístola XI.39, vinte e quatro dioceses no total.

natureza – sobre as igrejas instaladas na *Britannia*. O que observamos é que nenhuma fonte medieval, nem contemporânea nem a *posteriori*, retrata qualquer pretensão dos bispos autóctones em realizar uma calorosa boas-vindas aos missionários. Ao contrário, o que tais narrativas desvelam é a resistência dos prelados nativos em reunirem-se com Agostinho, em Oak.

Assim, parece que prevaleceu entre os bispos locais a sensação de que a chegada dos missionários traria como consequência o risco da desapropriação do clero insular estabelecido, seja britânico ou irlandês. Quando visto a partir dessa perspectiva, a história da missão de Kent está longe de ser somente uma história sobre a pregação da ortodoxia cristã para os não iniciados, uma vez que também pode carregar o sentido de se tratar da possibilidade de uma forte desapropriação legitimada pelo direito canônico (FLECHNER, 2015, p. 14-15).

Quaisquer que fossem as conjunturas, é dado com seguro que a missão partiu de Ostia na primavera de 595²². Assim sendo, Gregório I protelou por cerca de seis anos até efetivamente enviar homens para a *Britannia*. Talvez, segundo os apontamentos de Carbonare (2008, p. 35) para melhor esquematizar seu funcionamento; talvez para persuadir muitos da ocasião e da retidão de seu plano, seja para a sociedade política romana ou mesmo franca e anglo-saxônica, seja para o clero; talvez, também, para organizar, tanto em termos materiais, religiosos e ideológicos, os monges que ele tinha depositado o trabalho missionária, de igual modo, para sobrepujarem a dinâmica de qualquer impedimento (CARBONARE, 2008, p. 35).

Assim, chegaram em Lérins pouco depois e dali se dirigiram para Marselha e Arles. Na sequência, a viagem foi interrompida em Aix-en-Provence, pois os religiosos ficaram assustados com os atrozes relatos acerca da crueldade anglo-saxã. O temor foi tamanho que, como vimos no capítulo anterior, Agostinho retornou a Roma para rogar a Gregório I, em nome de seus companheiros, que os dispensassem dessa tarefa.

Os monges temiam, de acordo com Carbonare (34-35), principalmente, duas incógnitas: a primeira, como acabamos de ver, era concebida pelas atemorizantes

²² A *Ep.* VI.53 de Gregório é datada de 23 de julho de 596, e a viagem de Roma até Aix, somada ao retorno de Agostinho, para consultar Gregório, não pode somar mais que um par de meses. Além disso, Beda data a partida da expedição no “*anno decimo quarto eiusdem principis*”. Isto é, entre agosto de 595 e agosto de 596, conforme Dudden (1905, p. 104).

informações que dispunham sobre a “barbárie” e ferocidade dos saxões pagãos²³; a segunda se fundava por um problema mais visível e menos herdado do *topos* clássico do bárbaro feroz, a saber: a barreira linguística. Nenhum daqueles monges conhecia a língua daqueles povos. Obscuro nos é o que aconteceu com aqueles “*pueri Angli*” que Gregório mencionou com tanta atenção na epístola ao *rector* Cândido, em setembro de 595, cabendo-nos apenas conjecturas: talvez não haviam chegado em Roma ou quem sabe o papa os considerou muito inexperientes e muito pouco instruídos como cristãos para partirem com os monges de Agostinho.

Dessa forma, parece ser mais provável que o papado tivesse previsto que seus missionários encontrassem na Gália intérpretes (BEDA, *HE*, I, 25) e, de igual maneira, que nem a ferocidade dos anglos fosse seriamente assumida como um obstáculo intransponível. Nessa perspectiva, o pontífice recusou terminantemente a demanda de Agostinho e de seus monges e os impeliu a finalizar a empresa.

Retornado de Roma, Agostinho obtém do pontífice uma epístola endereçada aos bispos gauleses, no qual Gregório nomeava-o abade (*Ep.* VI.33)²⁴. Aqui, não devemos ignorar dois fatos ligados à hegemonia e hierarquia eclesiástica: a primeira, que a missiva reafirmou uma ordem papal, isto é, uma precisa diretriz dirigida a Agostinho e seus monges: prosseguir com a jornada em direção a *Britannia*; a segunda, que seu guia, agora estava dotado de um título de indiscutível autoridade.

Assim, o prior retorna junto a seus monges, porém, agora portando cartas de recomendação²⁵. Tais missivas, segundo Carbonare (2008, p. 34), entregues a Agostinho são datadas de julho de 596, portanto, os monges tinham de não apenas que prosseguir com a missão, como também despertar nos bispos destinatários – conhecemos ao menos Virgílio de Arles (metropolitano da Gália)²⁶; Pelágio de Tours, Sereno e Marselha, Eterio de Lyon; Siágrio de Autun, Desidério de Viena; Protásio

²³ *HE*, I.XXIII: os anglos são descritos pelos monges como “barbaram, feram, incredulamque gentem” e “cuiús [entre os Anglos] ne linguam quidam nossent”.

²⁴ *Ep.* VI.33: “Remeanti autem Ausgutino praeposito vestro, quem et abbatem vobis constituimus, in omnibus humiliter oboedite, scientess hoc vestris animabus per omnia profuturum, quicquid a vobis fuerit in eius admonitione completum”.

²⁵ Aparentemente, Gregório I não havia expedido cartas de recomendação antes que o temor tivesse paralisado a expedição, o que torna o fato certamente inusual.

²⁶ Sobre a concessão do pálio a Virgílio e do vicariato episcopal, como também, em relação ao eventual interesse de Childeberto II da Austrásia, veja: Markus (1997, p. 171).

de Aix-en-Provence²⁷ – a inspiração evangélica, que Gregório acreditava estar seriamente comprometida na Gália.

Assim sendo, os monges, como intelectuais orgânicos do papado, atuariam como os principais elementos para fazer a ponte entre a existência de um grupo na estrutura, a classe em si, e a sua existência enquanto grupo na esfera ético-política, a classe para si, que mantém relações com outros grupos na esfera do que Gramsci chamou de sociedade civil e de Estado ampliado. Em outras palavras, são os intelectuais que fazem a amálgama entre esses três elementos fundamentais da realidade social: a estrutura econômica, a sociedade civil e o Estado (ARANTES; PEREIRA, 2014, p. 58).

O papa, segundo Mário Carbonare (2008, p. 34), cômico do momento histórico ao qual fazia parte, lembra os seus intermediários e prelados francos que epístolas de recomendação não teriam sido necessárias entre homens da Igreja – como que advertindo-lhes que uma solicitação pontifical era uma obrigação intrínseca as ocupações eclesiásticas; de outro lado, porém, ao que tudo indica, a autoridade romana usou dos seus sentimentos mais prosaicamente humanos, pois, alguns anos mais tarde, , em 599, recompensou Siagrio de Autun, entre os bispos que haviam apoiado a missão, com a concessão do pálio²⁸.

A missão, ainda de acordo com Carbonare (2008, p. 36), completou a viagem aproximadamente em um ano. Nesse ínterim, permaneceram bom tempo entre os bispos francos e os reis merovíngios, no entanto a estadia não devia ser gasto em vão. Pelo menos em termos linguísticos, Agostinho e seus monges – como havia solicitado Gregório I, segundo Beda – conseguiram encontrar os intérpretes, além da assistência e segurança que os governantes francos afiançaram, em decorrência da supla gregoriana. Desse modo, na primavera do ano seguinte, a expedição desembarca em Thanet.

Como temos destacado, a realidade na qual Agostinho e os seus enviados

²⁷ Para Virgílio: *Ep.* VI.54; para Pelágio, Sereno e Eterio: *Ep.* VI.52; para Siagrio e Desidério: *Ep.* VI.55; e, para Protásio *Ep.* VI.56.

²⁸ Siagrio obtém o pálio em julho de 599. Gregório lhe escreveu afirmando que o bispo franco fora “sollicitum a devotum adiutoremque in omnibus”, acerca da missão de Agostinho, e que, portanto, o papa não podia “petitionem nulla pertuli ratione postponere” (*Ep.* IX.223). Vale lembrar que Desidério também solicitou a concessão do pálio. Tal pedido, segundo Desidério, se fundamentava em uma suposta antiga prerrogativa de sua sede. Gregório (*Ep.* IX.221) respondeu que não haviam provas documentais de tal utilização no *scrinium* pontifical e que Desidério deveria enviar a Roma uma cópia dos documentos que estavam em sua posse. Sobre a concessão do pálio, como já apontado anteriormente, da parte do bispo de Roma, veja: Maccarrone (1960, p. 730-40).

vão operar eram muito distantes do que lhes eram familiares. Entre elas, podemos citar o progressivo e paulatino abandono das instalações citadinas romanas na *Britannia*, a partir do início do século V. Ademais, as recentes pesquisas sobre a urbanização romana neste território, ainda que permeados por controvérsias, demonstram uma força da vida urbana sempre muito baixa ao que se poderia notar na Gália (CARDOSO, 2004, p. 23).

Na *Britannia*, conforme nos lembra Carbonare (2008, p. 36-37), os anglos de Kent eram organizados essencialmente sobre o alicerce social da relação de parentesco, que determinava não apenas a posição social, como também a riqueza do indivíduo e da família. Todavia, a unidade base praticada já devia ser, no final do século VI, a da família nuclear, ou seja, bem identificada do que o amplo raio da parentela. Isso não significa que esse último vínculo tenha perdido sua eficácia, na verdade, apesar de decadente, ele ainda constituía um dos fundamentos sobre os quais se concretizava a estrutura política. Em outras palavras, parentescos e linhagens estavam começando a entrar em conflito nas décadas em que a propagação do cristianismo passou a interessar à formação social anglo-saxã insular. E mais: é provável que o consentimento do exercício da autoridade – notadamente no caso do grupo controlador do poder régio – sugerida pela nova religião tenha colaborado de maneira especial na consolidação do segundo sobre o primeiro (CHARLES-EDWARDS, 1989, p. 28-39 apud CARBONARE, 2008, p. 37)²⁹.

Havia, ainda segundo Carbonare (2008, p. 37), além da relação de parentesco, outro vínculo de importância elementar e que ajudou a cimentar os grupos de pessoas não ligadas aos vínculos de sangue: tratava-se das relações de dependência entre indivíduos de condição livre ou semilivre – ou servil –, muitas vezes vivendo no mesmo lugar. A tipologia de assentamento dominante, como tem demonstrado as indicações arqueológicas, era composta de um complexo rural que podia contar, em média, com até cinquenta pessoas e que raramente atingia mais de cem habitantes

Consideramos que tais informações são extremamente relevantes, pois o sucesso ou fracasso da missão romana na *Britannia* e, por extensão, o projeto de

²⁹ É reconhecido que as conotações dinásticas do grupo dominante, entre os séculos VI e VII, são mais evidentes no âmbito irlandês do que entre os anglo-saxões (Cf: CHARLES-EDWARDS, 1989, p. 28-39, especialmente, 33-34).

hegemonia religiosa de Roma, seria determinado, em grande medida, pela capacidade de penetração da mensagem nesta formação social, que, nesse caso, efetivar-se-ia necessariamente por meio das relações de parentesco, levando em consideração a distribuição da população. O que as fontes permitem ver, contudo, não é um quadro amplo e nem detalhado da difusão da nova fé. Tanto o epistolário de Gregório I como a narrativa de Beda relatam que o trabalho dos missionários se dirige inicialmente ao rei e a classe dirigente (CARBONARE, 2008, p. 37-38).

Etelberto, conforme apontado por Carbonare (2008, p. 36), seguramente conhecia o cristianismo, seja porque era a opção religiosa de sua esposa, seja porque algum pequeno grupo de cristãos moravam em Kent. Afinal, tomando como verdade o afirmado por Gregório na sua missiva a governante Brunilda, essa pequena comunidade havia solicitado, embora não realizado, apoio dos episcopos francos³⁰. À vista disso, presume-se que a conversão do rei Etelberto – que o bispo de Roma esperava que fosse facilitada e acelerada pela presença de Berta – traria com ele todo o seu povo. Não obstante, o soberano, a princípio, comportou-se de modo diferente do imaginado pelo pontífice, provavelmente hesitando sobre as intenções de Agostinho.

Apesar de Beda (*HE. I.XXV*)³¹ narrar o episódio de boas-vindas que os monges receberam, em junho de 597, na ilha de Thanet, na foz do Stour, como aparentemente benevolente, nas entrelinhas havia, segundo Mário Carbonare (2008, p. 36), de fato uma tensão dormente. Ou seja, a despeito da suposta intercessão da rainha Berta, seu marido não parecia estar muito seguro da bondade das intenções romanas, ao menos em seu primeiro encontro (MAYMÓ I CAPDEVILA, 2013, p. 620).

Contudo, vale lembrar que Beda, ao contrário de Gregório I³², não faz qualquer referência sobre as tentativas de Berta para convencer o governante a adotar a nova religião (SAS, 2012-2013, p. 217). Tal situação nos leva a duas

³⁰ *Ep. V.60*: “Ex qua re bene confidentes, [...], indicamos ad nos prevenisse Anglorum gentem Deo annuente vele fieri christianam, sed sacerdotes qui in vicino sunt pastorem erga eos sollicitudinem non habere”. A mesma lamentação aparece em uma epístola (*Ep. VI.51*) endereçada aos reis dos francos, Teodorico e Teodoberto.

³¹ *HE. I.XXV*: “et habebat Christianam de gente Francorum regia, vocabolo Berta, que mea conditione a parentibus acceperat, ut ritum fidei ac religionis suae cum episcopo, quem adiutorem fidei dederant nomine Liuthardo, inviolatam seve licentiam habebat”.

³² Gregório elogia Berta por sua bondade manifestada a Agostinho. Além disso, ele a compara a Helena, mãe de Constantino I, e atribui à soberana um papel importante na conversão dos anglo-saxões e no fortalecimento da fé de Etelberto.

hipóteses possíveis. A primeira é que de fato Beda não dispunha de nenhuma informação em suas mãos sobre a influência da rainha sobre Etelberto para persuadi-lo à conversão. Em sentido oposto, temos a segunda conjectura, na qual Beda conscientemente teria omitido a ação da consorte para reforçar o papel de Gregório I e Agostinho na conversão do soberano de Kent.

Ao examinarmos o primeiro encontro na ilha de Thanet, a partir da narrativa de Beda, notamos que Etelberto, após receber a notícia da chegada dos monges, solicitou aos intérpretes francos que transmitissem a missão a ordem para não avançarem mais para e por dentro do território insular. Portanto, seria o rei, de acordo com Carbonare (2008, p. 38), que iria pessoalmente ao encontro dos religiosos, segundo o tempo e o modo por ele estabelecido. Nesse ínterim, os “hóspedes” obteriam tudo o que precisassem, exceto a liberdade de movimento. Essa iniciativa deixava claro, desde o início, o papel do governante e, por extensão, colocava Agostinho em uma posição subordinada. O prior, por sua vez, escolheu operar com a diplomacia, sem forçar ou empurrar a missão a qualquer infrutífera ação de bravura ou arrojo. Se é verdade que Etelberto foi ao encontro dos monges, era, entretanto, evidente que foram forçados a permanecer dentro de um espaço protegido, geograficamente caracterizado pelo duplo curso do Wantsum e do mar.

Ainda segundo Carbonare (2008, p. 38), após transcorrer alguns dias – um período mais longo do que seria necessário para realizar materialmente a viagem –, Etelberto se apresentou a Agostinho acompanhado de seus *comites*, e seus *gesiths*, isto é, os homens de alta classe de seu círculo pessoal³³, vinculados a ele por laços de fidelidade. De acordo com Beda (HE, I.XXV), o fato do local escolhido para o encontro ser ao ar livre foi em razão de uma antiga superstição local que afirmava que esses novos sacerdotes pudessem, em um local fechado, exercerem uma arte particular ou revelar o poder de seu Deus.

No encontro com o monarca, de acordo com o relato de Beda (HE, I.XXV)³⁴, os monges avançaram em procissão, cantando e elevando a cruz e um ícone do Salvador. Só então o rei ordenou-lhes para sentarem-se e falarem. O acolhimento foi

³³ Em consideração ao léxico de Beda, deve-se notar que ele geralmente emprega *comes* como equivalente a *gesith*, enquanto prefere *miles* ou *minister* para indicar os *thegn*. As duas figuras correspondem a diferentes níveis da clientela régia: os primeiros eram homens de relevo, possuidores de propriedade e residência pessoal; os segundos, privados de bem imóveis (CARBONARE, 2008, p. 38).

³⁴ HE, I.XXV: Etelberto se refere ao culto tradicional que “tanto tempore cum omni Anglorum gente servavi”.

cordial, mas Etelberto afirmou solenemente que não podia decidir sobre uma mudança tão importante sem considerar que seu povo havia por longuíssimo tempo venerado outros deuses, como também havia praticado outra forma de culto (CARBONARE, 2008, p. 38)

Mas, se o governante recebeu os cenobitas com desconfiança, logo esta se transformou em supostas benesses: Agostinho e seus acólitos receberam uma *mansio regia* e uma antiga igreja romana em Cantuária, bem como a licença de pregar sua doutrina livremente (BEDA, *HE. I.XXV*)³⁵. Vale lembrar que Ian Wood (1994b, p. 3) não está complementemente de acordo com generosidade real atribuída por Beda.

Mas, considerando que tais regalos se concretizaram, acreditamos que um olhar mais aproximado dessas concessões pode nos revelar intenções menos explícitas e menos benevolentes por parte da realeza, pois, pela segunda vez, os missionários agiam dentro de um limite claro – provavelmente o centro urbano e seu entorno – um limite que fora imposto a eles (CARBONARE, 2008, p. 39). Ou seja, uma forma de manter sobre vigilância à atividade dos monges, sobretudo quando se avalia que nem o epistolário gregoriano nem Beda permitem apontar com efetiva segurança em que medida se concretizou qualquer forma de cooperação entre a missão, o papado ou mesma a rainha Berta e o bispo Liuthardo.

Além disso, Beda sustenta que só após a conversão de Etelberto, a primeira de um rei anglo-saxão, os evangelizadores puderam pregar de mais mais ampla e receberam o direito de edificar e restaurar edifícios destinados ao culto³⁶. Acreditamos, baseados nos apontamentos de Carbonare (2008, p 39), ser possível conjecturar que a precaução de Etelberto exposto por Beda acena com uma escolha política e religiosa muito precisa, afinal o governante devia tomar uma decisão complexa e que, com alto grau de complicação, abrangeria toda a formação social.

Nessa perspectivação, fica claro que a conversão e o batismo do monarca, tema controverso do ponto de vista historiográfico, como veremos mais à frente, foi

³⁵ BEDA, *HE, I.XXV*: “dedit ergo eis (Augustino et sociis) mansionem in ciuiate Durouernensi, quae imperii sui totius erat metropolis, eisque, ut promiserat, cum administratione uictus temporalis, licentiam quoque praedicandi non abstulit”. No primeiro momento, Etelberto doou a Agostinho antigas igrejas romanas em Cantuária, entre elas a de São Martinho, e lhes permitiu a construção ou restauração de outros templos, bem como a difusão de sua mensagem.

³⁶ *HE, I.XXV*: “donec rege ad fidem converso maiorem praedicandi per omnia et ecclesias fabricandi vel restaurandi licentiam acciperent”. Ver também: Wood (1994b, p. 3).

certamente um ato que induziu muitos súditos a fazerem o mesmo, incluindo aqui pessoas vinculadas ao círculo mais restrito da família real. Do mesmo modo, na esteira do soberano, a aristocracia também adotou o cristianismo que deveria ser uma escolha que respondia tanto a razões de ordem pessoal como uma motivação de ordem política (CARBONARE, 2008, p. 40). A julgar pelo expressado na *Ep.* VIII.29, dirigida a Eulogio³⁷, o bispo de Alexandria, no qual Gregório³⁸ afirma que a missão resultou de forma, surpreendente e rápida, exitosa.

Como informa Agostinho, no Natal de 597, nada menos que dez mil³⁹ *Angli* converteram-se ao cristianismo, um acontecimento difícil de imaginar, como nos lembra Maymó i Capdevila (2003, p. 249-50) sem a antecedente ou contemporânea conversão do soberano, que ratificou a ação em decorrência da consuetudinária relação tribal e clientelar entre as genealogias reais germânicas e seus súditos. Em outras palavras, uma conversão massiva parece responder a outros condicionantes do que propriamente à capacidade catequizadora dos missionários. No caso dos *anglos*, como no dos godos ou dos francos, as vinculações entre o rei tribal e seus deuses ancestrais eram consideradas como efetivas e a relação do povo com as divindades se dava por meio da figura real, configurando-se como elemento mediador necessário. Outrossim, a conversão de Etelberto arrastou a nobreza a ele vinculada, seguida de seus clientes e dos campesinos dependentes (DÍAZ, 2006, p. 745). Em consonância com Díaz, Robert Markus (1983, p. 22-28) acredita que “dez mil” saxões não se converteriam sem o consentimento e liderança de seu rei.

No entanto, a partir de um ponto de vista mais “evangélico”, esse tipo de conversão “coletiva” ou “corporativa”, de acordo com a nomenclatura utilizada por Arnold Angenendt, está completamente em acordo com o Novo Testamento, que fala de “batismo de famílias inteiras” (ANGENENDT, 1986, p. 749). Contudo, parece-nos muito difícil avaliar com precisão o significado que tinha o cristianismo para estes neófitos, bem como consideramos impossível verificar quantas pessoas realmente compreendiam a doutrina católica. Dessa forma, não nos é surpreendente que,

³⁷ Gregório responde aos êxitos de Eulogio em sua luta contra a heresia de Eudoxio com a conversão do povo ignoto situado no outro extremo do mundo.

³⁸ Segundo Markus (1983, p. 23-24), as notícias com que conta Gregório para informar seu colega egípcio podem ser indiretas, talvez provenientes de Marselha ou Autun. Regiões com as quais o epistolário gregoriano demonstra uma comunicação postal frequente através de, entre outros, mercadores judeus.

³⁹ Evidentemente que não estamos considerando aqui que efetivamente 10 mil pessoas se converteram, mas sim que tal número representa, enquanto instrumento discursivo, grande quantidade de indivíduos.

contra essa cristianização superficial, o processo de conversão dos anglos, saxões e jutos foi marcado durante todo o século VII por apostasias e reconversões (CARRERAAIROLA, 2012, p. 44)

Segundo Beda (*HE. I.XXVI*)⁴⁰, a conversão do monarca parece ter exercido uma forte ascendência sobre seus súditos. Ademais, o monge também documenta que Etelberto esforçou-se para que seu povo seguisse seus passos e se atreveu, inclusive, a propiciar a fé recentemente adquirida, para além dos limites territoriais de seu poder, isto é, aos reinos saxões adjacentes. Assim, aparentemente, o monarca teria contribuído para o estabelecimento da Sé de Londres custeando parte das obras de construção da igreja de São Paulo e colaborando para a expansão do cristianismo em Essex através de sua influência sobre seu rei Saberto, rei dos saxões orientais. A julgar pela evidência, parece que Etelberto levou a sério sua conversão e assumiu os deveres de um novo Constantino, conforme sugerido por Gregório I (*Ep. XI.37*)⁴¹.

É bastante claro que nem o título, nem o poder de ambos pode ser comparado, mas o objetivo dessa analogia permanece o mesmo: que a sua liderança – desenvolvida de forma semelhante à dos monarcas continentais – facilita a propagação do cristianismo no *regna* entre suas *gentes* para que possa uni-los a *Christiana res publica* existem em boa parte da antiga *Romania*. Com efeito, segundo Maymó i Capdevilla, para além do exemplo acima mencionado, encontramos paralelismos com os *topos* constantiniano aplicado aos reis germânicos neste período em outros autores contemporâneos ao pontífice, isto é, Gregório de Tours e Leandro de Sevilha haviam usado tal paralelo com Clovis e Recaredo respectivamente, mas Gregório I fora o primeiro papa a usá-lo sem a subordinação “nacional” que aflige sobre os outros prelados (MAYMÓ i CAPDEVILLA, 2010, p. 331).

Não podemos deixar de mencionar que a exemplaridade que Gregório observava na pessoa do imperador não se pautava com o caráter político desse ou

⁴⁰ Beda (*Hist. Eccl. I.26*): “donec rege ad fidem converso, maiorem praedicandi per omnia, et ecclesia fabricandi uel restaurandi licentiam acciperent. At ubi ipse etiam inter alios delectatus uita mundíssima sanctorum, et promissis eorum suauissimis, quae uera esse miraculorum quoque multorum ostensione firmauerant, baptizatus est, coepere plures ad audiendum uerbum confluere, se relicto gentilitatis ritu, unitati se sancta Christi ecclesia credendo sociare”.

⁴¹ *Ep. XI. 37*: “Sic enim Constantinus quondam piissimus imperator Romanam rempublicam a peruersis idolorum cultibus reuocans omnipotenti Deo domino nostro Iesu Christo secum subdidit seque cum subiectis populis tota ad eum mente conuertit”.

com sua competência de gerir a República de acordo com os valores cívicos, ao contrário, o que o epíscopo romano pretende valorizar são as virtudes cristãs. Educar o rei nessas qualidades é dever do prelado. Etelberto deveria, desse modo, escutar e honrar Agostinho, bispo de Cantuária, indivíduo ortodoxo e vinculado diretamente ao papa, cujas preces haveriam de tornar Deus benevolente ao soberano de Kent: o governante que não ouve o prelado “taparia os ouvidos de Deus às suas preces” (MIATELLO, 2010, p. 21).

Além disso, devemos lembrar que, de acordo com Duarte Silva e Xavier (2015, p. 24), embora admita-se a presença de núcleos cristãos na *Britannia*, trata-se da primeira conversão real posterior ao estabelecimento destes reinos. E não de uma conversão realizada por meio do diálogo e tratativas com a classe clerical dirigente autóctone, mas por intermédio de uma expedição garantida e realizada por esforço da sé romana no período de Gregório I.

Também não podemos esquecer que nem Agostinho dominava a língua saxônica nem o monarca sabia a latina, por isso a ajuda do clero gaulês para traduzir será sempre necessária. Isso não impediu que, em poucos anos, a maioria dos cortesãos de Etelberto abraçasse a nova religião. O obstáculo linguístico, de acordo com Stefan Negreanu, será superado no tempo pela sociedade política cristianizada – rei e nobres – que começou a aprender latim, pois os fiéis precisam minimamente saber latim para auxiliar nos serviços clericais. Outrossim, Agostinho estabelecerá, em Canterbury, juntamente com a primeira igreja, a primeira escola de gramática (NEGREANU, 2014, p. 98-99). Lembramos aqui que a hegemonia é resultante “das atividades e iniciativas de uma ampla rede de organizações culturais, movimentos políticos e instituições educacionais que difundem sua concepção de mundo e seus valores capilarmente pela sociedade” (BUTTIGIEG, 2003, p. 46).

Segundo M. Sas (2012-2013, p. 217), Beda, claramente, acreditava que a missão evangelizadora havia chegado no momento certo, pois o reino era vasto e o poder era tão forte que garantiu um grande número de convertidos. O cronista anglo-saxão chega a qualificar Etelberto como *potentissimus* (BEDA, *HE*, I.25).

No entanto, Etelberto não apoiou inicialmente, de forma tão vigorosa, a nova religião, tampouco se empenhou na erradicação do culto tradicional ligado a seu povo. Hesitação perfeitamente compreensível, pois, antes de abandonar as crenças tradicionais, o rei deveria avaliar a reação dos sacerdotes nativos, dos conselheiros

e nobres cujo apoio é fundamental para preservar sua posição de privilégio.

Aqui vale lembrar, conforme apontou Maymó i Capdevila (2003, p. 250), que Gregório I, em uma remetida a Berta (*Ep.* XI.35), solicita a s rainha para que robusteça a fé e a catequese de seu cônjuge. Em outras palavras, Gregório deliberadamente compara a monarca inglesa com Helena⁴², mãe de Constantino, estabelecendo, assim, um vínculo com os *Christianissimi principes* que tornaram grande a Igreja. De acordo com este *topoi*, segundo Clelia Maza (2002, p. 144), o pontífice pretendia que a soberana se comprometesse pessoalmente na conversão dos anglos e prestasse ajuda à comitiva de missionários encabeçada por Agostinho.

Ademais, como nos lembra Carbonare (2008, p. 40), o batismo do governante não correspondeu nem à conversão de todos os componentes de sua ascendência, evidenciado pelo caso de seu filho Edbaldo, nem a um convertimento massivo por parte dos nativos, fatores que teriam favorecido a “reação pagã” do próprio Edbaldo, a partir de 616, ano da morte de seu pai.

Essa reação (BEDA, *HE.* II.5), unida a troca de tática papal ao respeito dos ídolos e templos pagãos, permite-nos supor que Etelberto teve dificuldades para impor uma nova fé a seus súditos – e, certamente, tal dificuldade se eleva exponencialmente quando aplicada aos indivíduos submetidos a autoridade de outros reis – devido ao enraizamento do paganismo no arquipélago. Tal afirmação nos leva à ideia de intelectual, que, no sentido gramsciano, deve sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, portanto, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica (GRAMSCI, 2007).

Beda (*HE.* I.XXVI) afirmou que o rei se converteu por vontade própria e que não obrigou ninguém a abraçar o cristianismo, e que aqueles que se converteram o fizeram para ganhar o favor do monarca. No entanto, segundo Maza (2002, p. 145), muitos súditos cambiaram de religião frente ao temor de represálias real, já que a conversão foi promovida por meio de medidas legais que condenavam o dissidente a penas severas que incluíam a morte. A complexidade da função do Estado ampliado fundamenta-se no fato de congregar força e consenso em uma relação dialética, de unidade-distinção, no qual, via de regra, o elemento do consenso é o

⁴² *Ep.* XI.35: “nam sicut per recordandae Helenan matrem pissimi Constantini imperatoris ad Christianam fidem corda Romanorum accenderat, ita et per gloriae uestrae studium in Anglorum gentem eius misericordiam confidimus operari”.

predominante, sem que a ‘força’ desapareça (LIGUORI, 2007, p. 16-17).

Markus (1997, p. 182) coloca em dúvida a conversão imediata e “efetiva” de Etelberto, estabelecendo, inclusive, uma comparação com Constantino. Em outras palavras, ambos governantes, na perspectiva deste historiador, identificaram-se com o cristianismo, mas adiaram seu batismo. Uma hipótese certamente interessante que pode ser utilizada para justificar o retorno ao paganismo do povo saxão logo após o óbito do monarca. Vale lembrar que boa parte dos investigadores se inclina a defender o tardio batismo de Etelberto. Entre eles, citamos, entre outros, Demougeot (1986, p. 195-96), Richards (1980, p. 361-64), Wood (1994b, p. 11) e Maza (2002, p. 145), contrariando o testemunho de Beda (*Hist. Eccl.* I.26: *rege ad fidem conuerso*) e de Blair (1966, p. 225-226), que datam da ablução cristã do rei no mesmo ano em que aportaram Agostinho e seus monges. Consideramos o fato de Gregório não citar um ato tão destacado como esse em sua carta a Eulogio, no ano de 598, um dado importante para sustentar a hipótese do postergado batismo real.

De toda forma, desconhecemos os motivos concretos que levou o rei Etelberto a abraçar a fé católica. Além disso, as fontes, segundo Clelia Maza (2002, p. 143), refletem um cenário típico que responde ao paradigma elaborado desde a conversão de Clóvis: um rei “bárbaro” governando um território que já havia conhecido a administração e o modo de vida romano no qual subsiste uma pequena comunidade de cristãos; um rei que mantém relações estreitas com seus vizinhos cristãos, reforçada por um matrimônio com uma princesa cristã; uma rainha devota católica que procura atender às petições papais e um rei que finalmente decide converter-se ao cristianismo. Conversão que supera a sensibilidade religiosa individual e que, desse modo, arrasta os seus súditos à conversão e promove, por meio de sua iniciativa não apenas a difusão da fé cristã em seu reino, mas também nos estados vassalos.

Outra questão desconhecida por nós é a consagração de Agostinho como bispo. Sabemos que o tal evento ocorreu entre sua partida de Roma, na primavera de 595, e a epístola de Gregório I a Eulogio (*Ep.* VIII.29), em julho de 598. Isso porque, nesse documento, o pontífice refere-se ao seu enviado como *frater et coepiscopus*. Beda, por sua vez, vai além, ao informar que a cerimônia foi conduzida

pelo bispo Etério, em Arles⁴³. Maymó i Capdevila (2003, p. 251) acredita que o papa não investiria nenhum bispo se não pudesse, concomitantemente, associá-lo a uma sede, muito menos se este epíscopo estivesse em uma isolada terra de pagãos. Além disso, acreditamos que Agostinho só foi consagrado bispo de Kent após a morte de Liuthardo, bispo e conselheiro da rainha Berta. Caso contrário, isto é, se esse último ainda estivesse vivo, o pontífice estaria violando a competência territorial existente (NEGREANU, 2014, p. 96).

Contudo, não haveria tempo suficiente, mesmo considerando, a nível de conjectura, o rápido êxito da missão, para permitir uma viagem à região da Provença. Portanto, considerando a excepcionalidade do fato, parece mais provável que tenha acontecido no setentrião gaulês (MARKUS, 1983, p. 25-27; 1997, p. 179) ou na região central da Gália, o que talvez pode explicar a menção de Gregório I a Siagrio de Autun pela ajuda concedida a Agostinho (*Ep.* VIII.4). Richards (1980), por sua vez, assinala que tal honra deu-se na Sé de Etério, isto é, Lyon. Como vemos, tanto as fontes como parte da historiografia, contrariando Beda, não apontam Arles, situada no extremo sul da Gália, como o local onde tal evento realizou-se. Independente do onde adveio, podemos afirmar que a concessão da dignidade episcopal dependia da efetividade evangelizadora dos missionários. Isso, pelas fontes, parece-nos que foi alcançado.

O que não implica, obviamente, que o sucesso de tal empreitada ocorreu sem dificuldades, pois, como nos lembra Maymó i Capdevila (2003, p. 251), a estruturação e o aparelhamento da nova igreja insular se manifestaram um manancial de obstáculos para aqueles clérigos cujo ofício monástico não os haviam preparados. Por esse motivo, Agostinho mandou mensageiros a Gregório entre 598/599. Segundo Beda, uma vez ordenado bispo (em Arles), Agostinho enviou prontamente o padre Lorenzo e o monge Pedro para informar à sé papal sobre os progressos de sua missão⁴⁴.

Podemos supor que os emissários responderam às possíveis perguntas de Gregório sobre as condições da missão na *Britannia* e que formaram a base da

⁴³ BEDA (*Hist. Eccl.* I.27): “interea uir Domini Augustinus uenit Arelas, et ab archiepiscopo eiusdem ciuitatis Aetherio, iuxta quod iussa sancti patris Gregorii acceperant, archiepiscopus genti Anglorum ordinatus est”.

⁴⁴ BEDA (*Hist. Eccl.* I.27): “reuersusque Britanniam, misit continuo Romam Laurentium presbyterum et Petrum monachum, qui beato pontifici Gregório gentem Anglorum fidem Christi suscepisse, ac se episcopum factum esse referente”.

epístola enviada a Eulogio de Alexandria, assim como foram os portadores das *interrogationes* de Agostinho que deram origem ao *Libellus responsionum*. Vale lembrar que não se documenta nenhum outro envio de mensageiros da nova igreja bretã. Os mensageiros tiveram de esperar até 601 para retornar à ilha acompanhados de outra leva de monges. Por conseguinte, a resposta do pontífice às dúvidas de Agostinho foi entregue pelas mãos de Melito e da nova expedição de prosélitos. O papa também escreve para Etelberto (*Ep.* XI.37). Nessa epístola, Gregório pede para o governante se empenhar mais na evangelização e propõe como modelo de príncipe cristão Constantino⁴⁵. Esses também trouxeram consigo alguns encargos e epístolas, três delas dirigidas a Agostinho.

Nesse documento (*Ep.* XI.37), o bispo romano lembra Etelberto que Deus utiliza os bons governantes para fazer chegar até o povo os dons de sua piedade⁴⁶; Em outras palavras, o bom rei [o que exerce o *regimen animarum* (SEHELLART, 2006, p. 27-32)] é uma ferramenta de Deus. Instrumento que diz respeito ao papel mediador exercido pelo monarca entre Deus e os súditos, uma vez que o soberano é, na perspectiva gregoriana, o receptáculo e o disseminador das bênçãos divinas. Convém observar, portanto, que o papa idealiza o posto régio para além de seus atributos seculares; instrumento de Deus e distribuidor de suas bênçãos, os reis são homens investidos de um dever espiritual que envolve a atividade política de seu poder (MIATELLO, 2010, p. 20).

Na primeira (*Ep.* XI.39 apud CARBONARE, 2008, p. 41), Gregório I comunicava a concessão do pálio ao bispo de Cantuária, bem como a recomendação para realizar a ordenação de doze outros episcopos e de estabelecer a Igreja da *Britannia* em duas arquidioceses, cujos núcleos seriam York e Londres⁴⁷. A primeira urbe teria a condição de sé sufragânea. Nas palavras do pontífice:

Que o bispo da cidade de Londres seja consagrado por seu próprio sínodo e receba a honra do *pallio* a partir desta santa e apostólica sede na qual por vontade de Deus nos servimos.

⁴⁵ Sobre o modelo do *rex gentis* cristão em Gregório, ver: Azzara (1997, p. 128-145, quanto às referências sobre as relações com Etelberto; ver especialmente p. 130.

⁴⁶ *Ep.* XI.37: “Propter hoc omnipotens Deus bonos quosque ad populorum regimina perducit, ut per eos omnibus, quibus praelati fuerint, dona suae pietatis impendat”.

⁴⁷ As duas dioceses deveriam corresponder à bipartição da Bretanha romana em *Flavia Caesariensis* e em *Maxima Caesariensis*, completamente anacrônica no tempo de Gregório. Na realidade, York tornou-se sede episcopal mais tarde, com a consagração de Paulino, em 625 e dotada do pálio, em 735. Sobre a atribuição do pálio a Agostinho, ver: Azzara (1997, p. 95).

Para a cidade de York, quero que você envie um bispo que você mesmo havia julgado digno de ordenação, de modo que, àquela cidade, com seu entorno, receba a palavra de Deus, ele também deve consagrar doze bispos e desfrutar da autoridade de metropolitano. Nós também concordamos em conceder-lhe, com a bênção do Senhor, o *pallium*, enquanto ele viver. No entanto, queremos que ele seja submetido ao poder de sua fraternidade⁴⁸.

O teor dessa epístola demonstra o desejo de Gregório I em conservar a verticalidade na relação da Igreja *Anglorum* com o papado, sujeitando, deste modo, a primeira aos princípios romanos. Assim sendo, torna-nos ainda mais clara a condição que Agostinho, representante e intelectual orgânico do bispo de Roma, procura assumir, dentro da luta por hegemonia, na ínsula. Como nos lembra Duarte Silva e Xavier (2015, p. 17-18), Agostinho e seus monges, especialmente aqueles que exerceram funções prelatícias, comungavam de “anseios e valores com uma vertente clerical romana e, simultaneamente, respondiam a querelas a partir de suas posições às condições apresentadas em meio insular”.

Assim, em 604, Agostinho, seguindo as ordens do bispo romano nomeia os bispos na *Britannia*: Melito como prelado em Londres, Justo em Rochester e Paulino em York (NEGREANU, 2014, p. 98). Todos eles, como Agostinho, bispo de Cantuária, e seu sucessor Lorenzo, são monges e como tais tinham sido educados. Conseqüentemente, nenhum deles teve, até então, experiência no exercício da autoridade eclesiástica. Por tudo isso, Duden (1905, p. 146) reafirma a pouca coragem de Agostinho e a reduzida capacidade de se adaptar. E mais: acreditamos que a menção de ambas as localidades é um forte indicativo da direção que deveriam seguir os missionários: a conversão dos povos anglos do oeste, por um lado, e do reino da Nortúmbria, por outra.

Se Gregório I, na perspectiva de Maymó i Capdevila (2003, p. 252), demonstrou quase que completa ignorância do contexto inglês ao delinear as futuras “comarcas” eclesiásticas da ilha baseando-se na divisão administrativa imperial do século III que dividia a ilha em *Britannia superior* e *inferior*, acertou admiravelmente

⁴⁸ *Ep.* XI.39: “quatenus Londoniensis ciuitatis episcopus semper in posterum a synodo própria debet consecrari, atque honoris pallium ab hac sancta et apostólica, cui auctore Deo deseruio, sede percipiat. Ad Eboracam uero ciuitatem te uolumus episcopum mittere quem ipse iudicaueris ordinandum; it ut si eadem ciuitas cum finitimis locis uerbum Dei receperit, ipse quoque duodecim episcopos ordinet, ut metropolitani honore perfruatur, quia ei quoque, si uita comes fuerit, pallium tribuere Domino fauente disponimus. Quem tamen tua fraternitatis uolumus dispositioni subiicere”.

na eleição de ambas cidades⁴⁹, pois tais urbes estenderam sua influência sobre Essex e Nortúmbria, cujo convertimentos o bispo romano via com bons olhos. Não em vão se desejava anexar a antiga província romana da *Britannia*, uma vez que o território sob governo saxão se comportava de forma mais aberta às propostas de Roma que as regiões autenticamente bretões de Gales e Cornualha, intensamente enraizado pelo pujante cristianismo céltico e adversos a abdicação de suas tradições e práticas ancestrais, como muito possivelmente era do conhecimento, a partir dos relatórios enviados pelos legados de Agostinho, do pontífice.

A segunda epístola (*Ep.* XI.36) aborda, ainda conforme Maymó i Capdevila (2003, p. 252), a taumaturgia do próprio episcopo de Cantuária que, para além da verificação dos prodígios que tinham beneficiado a conversão dos anglo-saxões, compreendia a recomendação de Gregório a Agostinho sobre o reconhecimcimetno franco e humilde que deve conduzir a Deus por tais milagres para que não se ensoberbe com a prestígio frívolo do mundo dos homens:

Sei que Deus Todo-Poderoso, por sua caridade, tem feito grandes milagres entre as pessoas que O escolheram. Por isso, é necessário que você, por este presente do céu, sinta ao mesmo tempo alegria e medo: pois as almas dos *Angli*, através dos milagres que são vistos, são atraídos para a graça que é interior e invisível; No entanto, tema, para que sua mente fraca, pelos milagres que realiza, não se encha com presunção, enquanto exteriormente lhe é levantada honras e interiormente a vaidade (*Ep.* XI.36)⁵⁰.

Para além da explícita reprimenda, o bispo de Roma estava aqui alertando os missionários nas mesmas palavras que Jesus, segundo o evangelista (Lc 10:17-20), teria advertido os primeiros apóstolos. Em outras palavras, estaria Gregório comparando os monges com os apóstolos? Acreditamos que tal resposta seja positiva, isto é, Gregório I estaria, implicitamente, insinuando que os monges

⁴⁹ É digno de nota lembrar que, embora seja verificável arqueologicamente que os líderes anglo-saxões apropriaram-se dos espaços fortificados ou organizados que anteriormente haviam sido fortificações ou urbes sob os romanos, a vida urbana entrou em profunda decadência *Britannia* até o oitavo século. Tais cidades podem ter conservado, no contexto pós-romano, determinadas funções burocráticas e militares do passado, mas não papéis urbanos no sentido econômico-social do termo, relativo a uma divisão social do trabalho entre campo e cidade (CARDOSO, 2004, p. 24).

⁵⁰ *Ep.* XI.36: “scio enim quod omnipotens Deus per dilectionem tuam in gente quam quam eligi uoluit magna miracula ostendit. Unde necesse est ut de eodem dono coelesti et temendo gaudeas, et gaudento pertimescas. Gaudeas uidelicet, quia Anglorum animae per exteriora miracula gratiam pertrahuntur; pertimescas uero ne inter sugna quae fiunt infirmus animus in sui praesumptionem se eleuet, et unde foris in honore adtollitur, inde per inanem gloriam intus cadat”.

romanos se assemelhariam, por meio do trabalho de evangelização, com os primeiros discípulos de Cristo. Tese que ganha ainda mais força pelo fato de que estariam, Agostinho e seus companheiros, fazendo milagres e imitando a vida da Igreja primitiva (SAS, 2012-2013, p. 222).

Sobre a questão dos milagres e a conversão dos pagãos, Gregório, em sua homilia para a festa da Epifania, ao comentar sobre passagens do Evangelho de Mateus (*Mt* 2:1-12), expressa a crença de que algumas pessoas, mais do que outras, precisariam de milagres, definidos pelo pontífice como *signa*, para acreditar em Deus (*Hom. Ev.* X.1). Nesse sentido, de acordo com Makysimillian Sas, os pagãos, na perspectiva gregoriana, seriam como crianças; só poderiam conhecer a Deus por meio dos *signa*, isto é, milagres. No caso dos missionários, tais *signa* só foram manifestados em apoio ao processo de evangelização, uma vez que Gregório, como Beda, acreditava que fase dos milagres está, principalmente, relacionada com o período mais antigo do desenvolvimento da Igreja, ou seja, com o tempo apostólico. A situação em que Agostinho e seus companheiros se encontravam, isto é, iniciando a desenvolvimento da Igreja anglo-saxônica, claramente assemelhava-se, para Gregório, aos primeiros dias do cristianismo (SAS, 2012-13, p. 220).

Portanto, Gregório acredita que o tempo de evangelização é o momento em que os milagres não só podem como devem ocorrer (WOOD, 1994b, p. 13-16). O papa fundamentava essa crença baseada em uma passagem da Primeira Carta aos Coríntios (*I Cor* 14:22), no qual São Paulo escreve: “De sorte que as línguas são um sinal, não para os fiéis, mas para os infiéis; e a profecia não é sinal para os infiéis, mas para os fiéis”⁵¹. Gregório citou essa passagem várias vezes, quando tratou sobre a importância dos milagres no processo de conversão de pagãos (WOOD, 1994b, p. 13-16).

A terceira das epístolas esclarece, segundo Maymó i Capdevila (2003, p. 252-53), questões sensíveis que Agostinho organizou durante o período inicial de seu trabalho sobre certas práticas sexuais e de outras matérias de natureza eclesiástica. “O conjunto de respostas pontificais ficou conhecido pelo nome de *Libellus responsionum* e demonstra que a nova igreja romana não apenas teria de ensinar a doutrina católica, mas também deveria resolver problemas de ordem prática”

⁵¹ I Cor 14:22: “itaque linguæ in signum sunt non fidelibus sed infidelibus prophetia autem non infidelibus sed fidelibus”.

(MAYMÓ I CAPDEVILA, 2013, p. 253). Motivo pelo qual daremos atenção especial na sequência do trabalho.

5.1 O LIBELLUS RESPONSIONUM

Essa obra gregoriana deixa de forma implícita manifestada a impotência do bispo de Cantuária ante tópicos tão problemáticos como o dos incestuosos matrimônios. As dúvidas e as dificuldades de Agostinho e de seus colaboradores deveriam ser numerosas e relevantes: tratavam-se não somente da estrutura a ser construída a Igreja que estava em formação naqueles anos, mas também para lidar com questões fundamentais na gestão da vida cotidiana dos neófitos. Um fato que nos parece, conforme Maymó i Capdevila (2003, p. 253), bem presente nos comportamentos anglo-saxões, a considerar pela presença de tais temas no quinto, sexto e sétimo *responsa* de Gregório. Basta rememorar que a união consanguínea, ao menos entre os anglo-saxões, era explicitamente proibido pelo direito canônico.

Vale lembrar, ainda segundo Maymó i Capdevila (2003, p. 253-54), que o principal argumento que pesa contra a autoria do bispo romano de tal documento é justamente o tratamento facultativo que o bispo romano confere aos recém-convertidos saxões, extrapolando os contornos admitido pela legislação canônica sobre a consanguinidade familiar entre os cônjuges. Afinal, por que o papa infringiria a norma por causa de alguns “bárbaros”? Em outras palavras, que prelado romano da Antiguidade adaptaria sua política missionária às novas circunstâncias de um povo quase desconhecido? Contudo, Gregório I o fez; ao menos assim parece indicar as conclusões do sínodo convocado pelo papa Zacarias, em 743, para discutir precisamente este ponto. A questão foi posta pela primeira vez em 736, quando, Bonifácio, evangelizador da Germânia, pediu a Notelmo, bispo de Cantuária, uma cópia do *Libellus* gregoriano, pois encontrava as mesmas dificuldades entre os alamanos e bávaros. Sete anos mais tarde, Notelmo pediu ao papa Zacarias a ratificação do texto de Gregório.

O pontífice reuniu tal concílio para rechaçar as declarações suspeitas que supostamente continham no *Libellus*. Note-se que a aceitação das presumíveis ideias gregorianas por parte do papado supunha a desautorização de sua própria

política missionária, um fator que Chadwick (1991, p. 209) considera fundamental e que inclina a pensar na maior probabilidade de uma supressão de parte dos registros do texto pontifical do que de uma interpolação britânica.

De concreto, de acordo com Maymó i Capdevila (2003, p. 254), resolveu-se vetar um conjunto de casamentos avaliados *contra natura* e foi deliberado que as permissões de Gregório a esse respeito correspondiam a um período em que a conversão de certas etnias germânicas – neste caso, os saxões – estava em curso de estabilização; mesmo assim, os bispos italianos reunidos afirmaram que não havia registro escrito em nenhuma parte das promessas atribuídas aos “Padres da Igreja”.

Meens (1994 apud MAYMO I CAPDEVILA, 2003, p. 254) adverte que, ao contrário do que acontece com a questão da autoria, a discussão sobre os motivos que geraram as demandas de Agostinho não tem tido, por parte da historiografia, merecido relevo. Isto é, por que apareceram diferenças doutrinárias com a população local? Com que grupo de tal população o legado pontifical discordava? Uma vez que não está comprovada a existência de tabus rituais alusivos à impureza sexual da mulher no mundo saxão e que a própria essência da *Responsa* demonstra a perturbação de Gregório diante da ocorrência, parecia que a Igreja britânica se conservava como firme candidata à oposição dos postulados de Cantuária.

Além disso, colocando interrogações específicas em questões doutrinárias, quem mais adequado que os eclesiásticos? Finalmente, precisamos lembrar que, ainda baseados em Maymó i Capdevila (2003, p. 254), logo após ter em mãos as devolutivas do bispo de Roma, Agostinho conseguiu uma reunião com os episcopos britânicos no qual, conforme o relato de Beda, debateu-se acerca da Páscoa e de certas tradições insulares que se chocavam com a ortodoxia de Roma; e isto não parece um acaso. Uma vez mais, o *Libellus* é considerado como parte complementar ao conjunto de ações sugeridas por Gregório para a organização das províncias eclesiásticas anglo-saxônicas e, ao mesmo tempo, nos dá valiosas informações sobre o contexto histórico, pois, fornecem-nos alguma luz acerca dos vaivéns da obra de Agostinho na *Britannia*.

Nesse conjunto repentino de correspondências, segundo Maymó i Capdevila (2003, p. 2544-55), existem duas missivas que tem ocasionado uma verdadeira discussão. Trata-se da epistola remetida a Etelberto (*Ep. XI.37*), em 22 de junho de

601, e a dirigida ao abade Melito (*Ep.* XI.56), chefe da segunda expedição missionária. Na primeira, Gregório solicita ao rei saxão, antes que chegue o fim dos tempos⁵², a ir ao encalço da veneração aos ídolos – *idolorum cultum insequere* – e a devastar os templos pagãos – *fanorum aedificia euertere* – para acelerar a conversão de seu povo e, assim, se tornar um novo Constantino⁵³. Gregório esperava que, com esse recurso tópico, Etelberto se apresentasse, como Constantino, ante os novos reinos insulares como um príncipe tutor da cristandade (MAZA, 2002, p. 144).

Contemporaneamente, outro rei convertido à fé cristã e católica, Recaredo, recebe também uma comparação com a estirpe constantiniana, o nome *Flauium*. Evidentemente que a comparação com o “grande” príncipe da romanidade cristã iria encher de orgulho qualquer monarca germano Alto medieval (CARBONARE, 2008). Além do mais, nas previsões de Gregório I ao rei de Kent e a sua consorte a conversão ao cristianismo ofereceria a Etelberto, como a outros reis germânicos, a vitória em combate, a extensão dos domínios, prosperidade, fama e glória eterna, não apenas no mundo terreno, como também no espiritual. Os missionários podiam oferecer exemplos muito oportunos proporcionados pela literatura veterotestamentária na qual exaltam as vitórias obtidas pelo amparo divino pelos reis israelitas como David ou mesmo os triunfos que os monarcas haviam obtido após sua conversão. Fatos que poderiam ser reinterpretados como anúncio do êxito vindouro (MAZA, 2002, p. 144-45).

Nesse sentido, segundo Maymo i Capdevila (2003, p.255) talvez conhecedor da hegemonia de Kent no sudoeste insular, Etelberto recebe do pontífice a tarefa, quase uma imploração, para buscar ampliar o catolicismo desde seu reino a outras regiões sob domínio germânico. O fato de Kent localizar-se como o reino anglo-saxão mais oriental facilitou sua comunicação com o continente e, por extensão, com a cultura europeia pós-imperial. Desse modo, diferenciava-se de seus vizinhos ocidentais, reduzidos ao âmbito insular, adquirindo uma projeção internacional que

⁵² O temor escatológico constitui uma constante no pensamento gregoriano. Sobre esse assunto, ver: Markus (1997, p. 51-67). Somente na epístola remetida a Etelberto, encontramos muitas referências, por exemplo: “omnipotentis Dei terribile examen [...] appropinquante mundi termino [...] signa de fine saeculi [...] mortis hora”.

⁵³ Sobre o *topoi* de Constantino ver Demougeot (1986, p. 194-95). Sobre a concessão do título honorífico de *nouus Constantinus* a Etelberto, veja: Reydelet (1981, p. 502) *Ep.* XI.37: “sic enim Constantinus, quondam piissimus imperator, Romanam rempublicam a peruersis idolorum cultibus reuocans, omnipotente Domino Deo nostro Iesu Christo secum subdidit, seque cum subiectis populis tota ad eum mente conuertit”.

se viu aumentada com o matrimônio de seu monarca com Berta, uma princesa merovíngia.

Além disso, como já destacado, Etelberto exercia a condição de *bretwalda* – caudilho reconhecido como *primus inter pares* na sociedade anglo-saxã –, motivo pelo qual Gregório I pedia maior interesse na extensão da obra evangelizadora (DUDDEN, 1905, p. 103-104). A acessão do cristianismo e oficialização desse, por parte de Etelberto, pode, portanto, repercutir na consolidação e fortalecimento da instituição eclesiástica no quadro insular, tal como no reforço real de sua política de *overkinship* (DUARTE SILVA; XAVIER, 2015, p. 13).

Por outra parte, a carta enviada a Melito repete a destruição dos ídolos, porém insiste na preservação dos edifícios de culto pagão – *fana idolorum minime destrui debeant* –, os quais, uma vez purificados e ornados, devem converter-se em igrejas cristãs. A aparente incongruência, de acordo com Maymó i Capdevila (2003, p. 256), entre estas epístolas parece evidente. Produziu-se, no intervalo de uma missiva a outra, uma mutação na política papal: foram substituídos os procedimentos de evangelização coercitivos, solicitados à monarquia de Kent, por métodos consensuais, isto é, para uma sutil transformação dos lugares de culto.

Chadwick (1991, p. 203) sustenta que o conteúdo diverso das epístolas não implica uma estratégia global e sim uma tática particular e concreta às particularidades da *Britannia*. Em outras palavras, Gregório estaria adaptando as circunstâncias insulares os métodos de sua política missionário⁵⁴.

Já R. A. Markus (1983, p. 22) acredita que tal câmbio na política papal é reflexo da falta de apoio por parte de Etelberto e do enraizado paganismo saxão. Justamente por isso, em seus trabalhos posteriores, o historiador inglês (1997, p. 183-184) reforça sobre a impossibilidade, por parte deste legado pontifical, de contradizer as presumíveis iniciativas reais – motivadas pela missiva papal – e impedir a destruição dos templos. De outra parte, nenhuma fonte documenta tal destruição. Dessa forma, a representação que descreve Gregório como um obstinado destruidor de símbolos do paganismo e perseguidor implacável de suas práticas é claramente uma construção medieval (BUDDENSIEG, 1965). Também podemos afirmar que a missiva a Melito é a única dentro do *corpus* documental epistolar gregoriano que foi enviada individualmente através de um mensageiro

⁵⁴ A respeito do caráter contemporizador de Gregório, veja: Straw (1988 e 1991).

particular e não por meios habituais de “correio” que previam o despacho de cartas em blocos com o objetivo de economizar recursos (MARKUS, 1997, p. 183-184; 208).

Independentemente do teor e das explicações historiográficas para as duas epístolas em debate, em nossa opinião, apesar da modificação das justificativas e particularidades apresentadas por parte de Gregório em cada uma delas, as missivas portam uma mensagem única cujo fim objetivo é a legitimação da *ecclesia*, ainda que sejam por meio do combate à dissidência, seja via coerção, seja via consensual.

Segundo Carbonare (2008, p. 44), ao que tange aos abundantes e frequentes sacrifícios de animais, Gregório I aparentemente não ordena o seu banimento, mas sugere que seus conteúdos sejam paulatinamente ressignificados, da mesma forma que as festas pagãs deveriam progressivamente ser substituídas pelas solenidades cristãs, ou seja, ligadas às venerações dos santos e dos mártires. A matança de bestas em tais “festividades pagãs cristianizadas”, afirma Gregório, não necessariamente deveria ser, a princípio, totalmente erradicada; porém, era imprescindível que os autóctones entendessem que tal prática não servia mais para aplacar Deus, mas sim para dar graças ao alimento recebido.

No caminho para a construção da hegemonia, na perspectiva de Gramsci, o grupo (ou facção) não pode alhear-se de determinadas percepções de mundo que aparelham cognitivamente uma determinada formação social; afinal, são elas que estabelecem referências simbólicas nas pessoas, tanto no nível do pensamento como no da atuação, e contrapõem-se a outras concepções de mundo (ORTIZ, 2006, p. 100). Portanto, a ação dos missionários deveria ser gradual. Outrossim, o clero romano deveria considerar os pagãos como interlocutores desse processo (DUARTE SILVA; XAVIER, 2015, p. 15). Ademais, Gregório I não esconde que havia ainda resistência e dificuldades para consolidar sua posição como chefe religioso, bem como do próprio cristianismo na *Britannia*. Basta pensarmos na estratégia adotada por Gregório, que, a nosso ver, pode ser um indicativo de que o papa pretendia robustecer o culto dos santos, ao enviar junto com a segunda missão de monges, lideradas por Melito, relíquias de mártires (CARBONARE, 2008, p. 44).

Vale lembrar que aqui não estamos interessados em investigar a efetiva

prática de núcleos ou de condutas consideradas idolatras pela perspectiva romana⁵⁵; preocupa-nos mais ponderar a suposta dissidência como expediente discursivo de consolidação da hegemonia papal, especialmente pela possibilidade de criação, por intermédio de seus emissários, de uma *identidade local cristã*, que se guiaria e se associaria à tradição romana, dado que os apontamentos e conselhos do bispo de Roma são argumentos de autoridade utilizados para fortalecer a legitimidade do projeto de hierarquia eclesiástica que Roma pretendia implantar no arquipélago.

Em síntese, o bispo de Roma, estava ciente que, apesar das dificuldades em compreender a realidade bretã, até pelas poucas informações de que dispunha, precisaria instituir um fio condutor que norteasse as ações desse projeto evangelizador. Tal *leitmotiv* na perspectiva gregoriana, aparentemente, deveria considerar em primeiro lugar “as pessoas aos quais os missionários se destinavam, isto é, os homens e as mulheres com suas histórias, hábitos, costumes, para modificar e corrigir” (CARBONARE, 2008, p. 44), mas não para extirpar de forma brutal e repentina.

Esses fatos permitem-nos conjecturar, conforme apontou Maymó i Capdevila (2003, p. 256), a necessidade do emprego da nova normativa sem que se modifique o propósito final previsto: a eliminação da idolatria, a afirmação das práticas e crenças cristãs e, por fim, a hegemonia papal, ao menos no campo religioso. Gregório I sabia bem como adaptar sua prédica aos distintos público-alvos com o escopo de obter seus objetivos, e a última coisa que almejava era xerxer pressão exageradamente sobre a forma como era conduzida a conversão na *Britannia*. Isso não significa um abrandamento de seu comprometimento conversor, o qual pode ser medido na cristianização (do espaço e do tempo) evidenciado, conforme aponta Beda (*Hist. Eccl.* 1.33), pela construção na Cantuária das Igrejas de Salvador e de Pedro e Paulo, sedes, respectivamente, do episcopado e da basílica real. Trata-se de uma clara associação dos poderes eclesiástico e monárquico sob a invocação dos santos tutelares de Roma.

No entanto, devemos lembrar, de acordo com Maymó i Capdevila (2003, p. 257), que a conversão do rei não implicava fundamentalmente na do(s) herdeiro(s). Dessa forma, como já mencionamos anteriormente, Eadbald, filho de Etelberto,

⁵⁵ Sobre essa temática, sugerimos o artigo “O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica”, de autoria de Ciro Flamarion Cardoso (2004).

uma vez no trono, retornou o paganismo tradicional a Kent. Parece-nos que as instituições reais anglo-saxãs não depositavam muita confiança nas benesses da troca de afiliação religiosa, e preferiram satisfazer ambos os lados com seu jogo dúbio, conservando a arcabouço cultural pagão e admitindo a propagação da nova fé cristã. A capacidade divina, deste modo, confirma-se mediante implicações contíguas e concretas, como o sucesso em uma empreitada bélica ou em uma colheita bem-sucedida. Isso obrigava os evangelizadores cristãos a se empenharem em predicas sobre as bondades da conversão e os benefícios que ela traria aos neófitos. Entre os artifícios empregados para persuadi-los, figura a ostentação de símbolos representativos do cristianismo.

A segunda expedição dos monges romanos, citando mais uma vez Maymó i Capdevila (2003, p. 257-58), levava consigo diferentes objetos de aplicação litúrgica e evangelizadora, cujo elevado valor material⁵⁶ fez que nosso papa solicitasse a assistência do Estado ampliado franco, ou seja, dos reis e bispos, durante a trajetória nos seus domínios. Também sabemos que citada comitiva levou consigo cálices, ornamentos necessários para o culto litúrgico, assim como relíquias do mártir Sixto (*Ep.* XI.86)⁵⁷. Tudo solicitado por Agostinho. O indício de um culto martirológico ativo e, quiçá, exitoso em Kent sugere uma continuidade do cristianismo anglo-saxônico, ainda que de forma fragmentária e dispersa – conforme verificado pela arqueologia.

Alguns desses objetos – em concreto uma cruz de prata e um ídolo de Cristo – serviram, de acordo com as fontes documentais, aos missionários de estandarte, bem como, quando entoavam seus cânticos, evidenciavam sua condição religiosa. E assim o foi quando Etelberto aceitou reunir-se com os expedicionários⁵⁸ pela primeira vez, em Thanet.

⁵⁶ O *Libellus* nos ilustra a respeito do valor dos objetos eclesiásticos, cuja possível subtração e castigo pede o legado papal na Bretanha. O pontífice, ciente da normativa veterotestamentária de devolver quatro vezes a soma roubada (*Hom. in Evang.* LX, 3), mas prefere recomendar a Agostinho uma pena mais leve para os neófitos bretões, isto é, eles deveriam apenas entregar o objeto ou seu correspondente em valor metálico (*Ep.* XI.86). Paradoxalmente, a lei saxã coletada no código de Etelberto prevê o pagamento de quatorze vezes o montante subtraído (MAYMÓ i CAPDEVILA, 2003, p. 257).

⁵⁷ *Ep.* XI.86: “observuo ut reliquiae sancti Sixti martyris nobis transmittantur”.

⁵⁸ O fez em um local claro e ao ar livre, temeroso de que Agostinho e os seus pudessem provocar alguma influência maléfica sobre seu reino ou sua pessoa, segundo *uetere usu augúrio*, uma amostra a mais do paganismo saxão (BEDA. *Hist. Eccl.* I,25: “at illi non daemoniaca sed diuina uirtute praediti ueniebant, cruce pro uexillo ferentes argenteam, et imaginem Domini Saluatoris in tabula depictam, Iataniasque canentes, pro sua simul et eorum propter quos et ad quos uenerant salut aeterna Domino supplicabant”).

Na verdade, a utilização das imagens como método de evangelização não é nova. Durante o século IV, Paulino de Nola (*Carm.*XXVII. apud MAYMÓ i CAPDEVILA, 2003, p. 258) já havia intuído o valor pedagógico das representações pictóricas, bem como Santo Agostinho (*Tract.* XXIV.2. apud MAYMÓ i CAPDEVILA, 2003, p. 258), em sua exegese sobre o Evangelho de João, associou a leitura e a contemplação de imagens como fonte de conhecimento igualmente válidas para a instrução dos fiéis, estabelecendo regras sobre essas questões.

O problema principal de conceber tal valor residia na possível tendência à idolatria. Uma realidade irrefutável propiciada pela delgada e confusa linha separava ambos os conceitos. As duas epístolas gregorianas remetidas a Sereno, bispo de Marselha, como vimos no capítulo anterior, constituem um exemplo deste temor por parte das autoridades religiosas. A questão dos usos das imagens em Gregório I é clara: o episcopo romano mostrava-se favorável ao seu uso sob o ponto de vista didático, isto é, a encarava como uma ferramenta capaz de transmissão evangélica, porém destinado a um segmento da população muito concreta, a dos *illitterati*. Ou seja, a intenção do papa dirige-se a um objetivo muito simples: a instrução básica sobre certos pontos da história do cristianismo que os fiéis deveriam conhecer através da imagem e da palavra que a acompanha.

Quanto à música – compromisso pessoal de nosso pontífice, pois, apesar de engrandecida pela lenda, é fato que ele realmente se interessou por esse tema, comprovada por sua criação da *schola cantorum* e por sua possível autoria da reforma do Antifonário (APEL, 1956; HUGO, 1986) –, também estava presente na missão a *Britannia*. Os missionários, segundo Maymó i Capdevila (2003, p. 260), “salmodiavam suas ladainhas nas procissões e em todas as celebrações litúrgicas”, e o próprio Gregório (*Exp. in Iob.* XXVIII,8)⁵⁹ demonstrou satisfação pelo fato de que os saxões cantaram o “Aleluia”. Beda (*Hist. Eccl.* I.26)⁶⁰ também afirma que o canto dos salmos ressoava na igreja de São Martinho em Cantuária, não só pelos fiéis saxões, mas também, muito provavelmente, por Berta, Liuthardo, alguns cortesãos convertidos e, por que não, os bretões já cristãos.

O contato entre os monges, no papel de intelectuais, e os simples é, nesse

⁵⁹ *Exp. in Iob.* XXVIII, 8: “ecce lingua Britanniae quae nil aliud nouerat quam barbarum frendere, iam dudum in diuinis laudibus Hebraeum coepit Alleluia sonare”.

⁶⁰ BEDA, *Hist. Eccl.* I.26: “ecclesia in honorem sancti Martini [...] in qua regina [...] orare consueuerat. In hac ergo et ipsi primo conuenire, psallere, orare, missas facere et baptizare coeperunt”.

sentido, para forjar um “bloco intelectual-moral” que torne religiosamente (e porque não politicamente) possível um florescimento intelectual de massa e não apenas de pequenos grupos dominantes. Nesse sentido, acreditamos, fundados em Maymó i Capdevila (2003, p. 260), ser possível assegurar a presumível função dos elementos visuais e musicais no convertimento da *Britannia* enquanto traços diacríticos da cristandade católica frente ao paganismo germânico, uma vertente do pensamento missionário de Gregório até agora marginal pela investigação atual e que, certamente, merece maior aprofundamento.

5.2 A CONCEPÇÃO DE REALEZA GREGORIANA APLICADA EM ETELBERTO

Acreditamos que a exposição desse item está diretamente relacionada com a resposta de uma pergunta capital: o que esperavam Gregório I e Agostinho desde o início da missão? Não acreditamos, baseados na perspectiva de Carbonare (2008, p. 41-42), que nenhum dos dois imaginavam o sucesso imediato e uma total colaboração do governante local. O pontifício romano podia até acreditar na benevolência de Etelberto, e certamente confiava na sua conversão, mas não há nenhum indício de que o pontífice estivesse convicto de uma súbita adesão dos anglos ao cristianismo.

Isso explica, segundo Mario Carbonare (2008, p. 41-42), a prudência com o qual parece ter transitado Agostinho na insula anglo-saxã, pelo menos no encontro com o rei de Kent, e da concordância da sua instalação acerca do trabalho dos missionários; isso também pode iluminar a aparente vagarosidade pelo o qual o cristianismo adentrou dentro do ambiente do soberano e a carência de lamúrias da parte de Agostinho pela cadência com o qual sua missão resultava. De outro lado, quando Gregório recebeu informações dos sucessos iniciais de seus enviados, não os censurou por não terem feito mais, mas engrandeceu o comprometimento de seus monges, como vimos na epístola de julho de 598 enviada ao patriarca de Alexandria, mesmo sabendo que ainda há muito a ser feito (*Ep.VIII.39*)⁶¹.

Gregório I parece, segundo as palavras de Carbonare (2008, p. 42), portanto, adotar uma dupla estratégia na sua correspondência na que se refere ao casal real,

⁶¹ *Ep.VIII.29*: “In sollemnitate autem Dominicae nativitatis, [...], plus quam decem milia Agnli ab eodem nuntiati sunt fratre et coepiscopo nostro [Agostinho] baptizati”.

pois, se na missiva a Berta (*Ep.XI.35*), ele recrimina a soberana por não ter conseguido persuadir o marido a operar em favor da propagação do cristianismo. Relembrando a regente sobre sua responsabilidade na tarefa de fortalecer “*mentem gloriosi coniugis*” no amor da “*christianae fidei adhoratione*”. De igual forma, o bispo de Roma lamenta-se do baixo interesse demonstrado, até então, por Etelberto na propagação do cristianismo. Portanto, na perspectiva gregoriana, cabia à governante apontar ao rei a importância da necessidade da conversão de todos os súditos sob seu domínio e exorta a rainha a obter de seu consorte um compromisso pastoral para com seu povo (MAZA, 2002, p. 144).

Já na epístola dirigida a Etelberto (*Ep. XI.37*) – redigida no *scrinium* pontifical, em 22 de junho de 601 –, o pontífice, de acordo com Carbonare (2008, p. 42) prefere realçar o rigoroso papel do rei e da sua ação ao lado da Igreja. Dito de outro modo, o bispo de Roma, na verdade, coloca a Etelberto tarefas precisas e explícitas: ele deve afirmar-se no “*christianam fidem in populis [...] subditis extendere*”, deve “*idolorum cultus insequere*” e “*fanorum aedificia everte[re]*”. O seu trabalho deve proceder primeiramente pelo exemplo que ele é obrigado a dar com uma vida “munda”, mas também “exhortando [...], blandiando, corrigendo” e até mesmo “terrendo” as pessoas a ele submissas. Isso parece estar em direta incoerência com a “tolerância” que o próprio Etelberto havia demonstrado – na narrativa de Beda – desde os primeiros dias da missão agostiniana. Tal posição do pontífice tem sido comentada já há algumas décadas como a demonstração de um não adormecido direcionamento do Gregório aristocrático tardo romano ao idealizar na missão a ideologia imperial, isto é, concebendo a recuperação da antiga província da *Britannia*.

De outro lado, se formos, mais uma vez de acordo com Carbonare (2008, p. 43) até a correspondência entre Agostinho e Gregório I, abrangendo algumas das *responsa*, e se considerarmos especialmente a missiva a Melito na viagem para a *Britannia*, percebe-se a completa competência do pontífice ao avaliar o contexto em questão. O bispo romano, em sua *responsa*, aconselha que Agostinho opere em fases, tanto para corrigir os neófitos, por exemplo o problema do matrimônio entre consanguíneos, e cujos cônjuges não devem ser punidos muito severamente, nem privados dos sacramentos, uma vez que se uniram na ignorância da verdadeira fé; quanto na seleção dos procedimentos litúrgicos mais apropriados para as suas

comunidades, que deveriam ser adotadas sem rigorismo desnecessário e vinculadas com a exegese romana ao invés da gaulesa.

Mas o bispo romano vai além, uma vez que, na epístola a Melito (*Ep.* XI.56), parece negar, dentro de poucos dias, o rigorismo explanado na missiva a Etelberto. Pois, Gregório defende, na supracitada epístola, a possibilidade de transformar e consagrar os edifícios em lugares de culto cristão, se eles estiverem em boas condições estruturais. Vale lembrar que, a conversão dessas construções tem um significado simbólico e um valor econômico (CARBONARE, 2008, p. 43).

É digno de nota também ressaltar que o conceito de hegemonia, na perspectiva gramsciana, não se limita apenas ao domínio superestrutural, incluindo, também, o campo econômico, visto que, “se a hegemonia é ético-política, não pode deixar de ser também econômica, não pode deixar de ter seu fundamento na função decisiva que o grupo dirigente exerce no núcleo decisivo da atividade econômica” (GRAMSCI, 2000a, p. 48).

A introdução do cristianismo, conforme reitera Carbonare (2008, p. 43), deve parecer respeitosa ao passado dos Anglos, precisando adotar de algum modo, ainda que tacitamente, a herança cultural dessa etnia. Além disso, o processo de inserção cristã deve ser realizado, sem que a “superestrutura” seja destruída, mas revertida ao “verdadeiro” culto. De outro lado, Gregório e seus monges, em missão na *Britannia*, provavelmente perceberam que as intervenções de “demolição e reconstrução ameaçavam e tornavam-se odiosas e intolerantes às relações entre os autóctones, cristão e não cristãos, e o clero local, pois o peso material e econômico cairia sobre os novos fiéis” (CARBONARE, 2008, p. 43). Nesse sentido, pode-se presumir que a propagação do cristianismo também requer um empenho de ordem material para que ele possa se difundir e consolidar de forma bem-sucedida.

Como apontou Carbonare (2008, p. 45), Gregório I produziu uma mensagem para Agostinho e os seus monges, e, em seguida, outro discurso para Etelberto, recém-convertido ao credo cristão. Na carta ao governante de Kent, o pontífice apresenta intencionalmente a imagem do soberano cristão ilustrado na figura de Constantino. Dessa forma, Etelberto assumia, no discurso papal, o papel que outros *reges* cristãos haviam tornado antes dele, o que implicaria, segundo a tradição estabelecida, no comprometimento com o seu próprio povo e com os reis anglo-saxões subordinados a ele. A nitidez e a rigidez da linguagem gregoriana sobre a

eliminação dos antigos cultos portam, por outro lado, tons pedagógicos, pois serviriam para incitar o rei a desempenhar seu papel. Isto é, como governante batizado, tornava-se *rex gentis* e, nesse sentido, cabia-lhe a tarefa de “combater” aqueles, especialmente entre a classe dirigente laica, que permaneciam ligados à antiga crença, uma vez que fora providencialmente confiado a ele salvação de seu povo.

De outro lado, como já destacado, a conversão do rei não necessariamente significava a de todos os seus familiares e a da aristocracia. Evidentemente que a opção pelo batismo cristão de Etelberto envolve elementos que vão além do ato religioso individual, uma vez que trouxe consequências políticas e sociais. Dito de outra forma, consideramos que a decisão tomada pelo monarca contava com o apoio dos mais ilustres grupos familiares aristocráticos, o que não quer dizer que a aristocracia como um todo fosse favorável a tal escolha (CARBONARE, 2008, p. 45-46).

Ademais, o soberano poderia agora preferir que alguns dos seus filhos permanecessem próximos do culto tradicional⁶², de modo a afiançar a sua linhagem a conservação da harmonia dos vínculos de lealdade com o maior número possível de *potentes*. Nesse sentido, o cristianismo seria aceito tacitamente *sub conditione*, sendo, portanto, submetido a um período, mais ou menos longo, de “prova” (ANGENENDT, 1986, p. 751-754 apud CARBONARE, 2008, p. 46).

Segundo Carbonare (2008, p. 46), o bispo romano estava convicto que os cultos pagãos eram manifestações demoníacas, sem fazer qualquer exclusão, incluindo até mesmo os costumes, os lugares, a memória e a sensibilidade de uma comunidade não cristã. No entanto, a proposição gregoriana da reconfiguração dos lugares e do culto pagão é uma evidência da preocupação pontifical, apostando que o povo pudesse melhor envolver-se, no horizonte da implantação do novo credo, com lugares familiares – “*ad loca quae consuevit familiariter concurrere*”.

Chadwick (1991, p. 211-212) sustenta que a chamada *Responsa* apoia a visão de que Gregório “apenas na liturgia [...] pensou na diversidade compatível com a unidade, assim como dentro da unidade católica assegurada pela *cathedra Petri*

⁶² Ocorreu em muitos casos a permanência pagã de alguns dos filhos dos soberanos cristãos (Cf. BEDA, *HE*, III.7: Cynegisl, rei da Saxônia Ocidental, que aceitou o batismo em 636, pelas mãos do metropolitano de Milão Asterio, era pai de Cenwealt, que refutou o cristianismo).

não haveria espaço para acomodação e flexibilidade”⁶³; enquanto que R. A. Markus (1997, p. 184) assinala que essa epístola demonstra um “grau de bom senso e humanidade”, que denota uma abordagem do Antigo Testamento da parte do pontífice “mais liberal, espiritual” que literal. A dissimilaridades nas missivas reside, segundo Carbonare (2008, p. 46), na diversidade dos destinatários e na consciência que diferentes eram os papéis, a posição, Etelberto de um lado, e os missionários de outro.

A peculiar sensibilidade pastoral de Gregório, baseados nos apontamentos de Carbonare (2008, p. 46-47), induz a outras análises que poderiam contribuir com outros elementos. Assim, acreditamos que devemos lembrar que os pequenos grupos cristos existentes antes da missão agostiniana e que se deve avaliar o trabalho conseguido pelos homens de Gregório antes da conversão de Etelberto. Aqui, ventilamos a possibilidade da conversão dos anglos ter sido um acontecimento crescente “de baixo”, e que talvez pudesse configurar como um fenômeno que chegou e conquistou Etelbero. Vale lembrar que havia ao menos a reminiscência da presença cristã no território sudeste da *Britannia* romana precedente à conquista saxã. Essa leitura, amparada na observação da persistência da forma de culto cristão pré-missão, poderia explicar que a adesão ao cristianismo não fora inspirada, portanto, pelo soberano e pelos membros mais eminentes da sociedade, e teve, portanto, uma base suficientemente ampla e consolidada.

Isso nos leva, ainda de acordo com Carbonare (2008, p. 48) a perguntarmos qual era a relação – se houve – entre a missão romana e a realidade do cristianismo bretão existente e revigorado, desde meados do século VI, com a chegada dos monges irlandeses na *Britannia*. Sabemos que, entre 602 e 604, segundo a cronologia que se é obtida a partir de Beda, que Agostinho procurou iniciar relações estáveis com a igreja da *Britannia*, destinado a reconduzir toda a *ecclesia* meridional a um só guia. Devemos ter em vista que a batalha cultural se configura como item essencial para o estabelecimento de qualquer projeto de hegemonia, na conquista do consenso e da direção político-ideológica por parte das classes ou facções que pretendem conservar e/ou estabelecer como grupo dominante (SIMIONATTO, 2009, p. 46). Outrossim, a intenção de Agostinho era a de atenuar as diferenças entre as

⁶³ CHADWICK (1991, p. 211-12): “just in liturgy [...] thought diversity compatible with unity, so also within a Catholic unity assured by the *cathedra Petri* there can be room for accommodation and flexibility”.

Igrejas, não apenas relativas à data da Páscoa e à tonsura dos monges, mas também à organização e sua liderança (NEGREANU, 2014, p. 101).

A iniciativa foi precedida, segundo Carbonare (2008, p. 48), por uma tentativa de mediação dirigida pelo rei de Kent, provavelmente não tanto no papel de governante, mas como *bretwalda* (“senhor da *Britannia*”) ⁶⁴, contudo essa iniciativa não foi bem-sucedida, pois no mesmo período um outro soberano saxão ainda pagão, Aedilfredo da Nortúmbria derrotou os dalriadanos, em 604. Nesse clima belicoso e de incertezas, os bispos celta-bretões não se apresentaram, mas concordaram em realizar uma primeira reunião no território de Hwicce, próximo ao rio Severn; em seus lugares, como representantes, estavam os sacerdotes, acompanhados dos mais sábios, que não reconheciam a autoridade de Agostinho. Nessa assembleia, não se chegou a um acordo nem sobre as questões mais importantes no debate entre a Igreja insular e a de Roma, como a questão da data da Páscoa; nem sobre as questões secundárias, como, por exemplo, sobre a tonsura eclesiástica.

Posteriormente, ocorreu um segundo encontro, no qual se apresentaram apenas sete bispos, provenientes de Bangor. Contudo, o resultado não foi diferente do primeiro encontro. Pouco depois dessas tratativas, durante uma intervenção militar de Aedilfredo da Nortúmbria, houve um massacre de grande número de monges de Bangor que foram para a batalha orar pelos exércitos defensores, agravando ainda mais a situação dos sacerdotes cristãos,

Em síntese, o diálogo entre os dois episcopados, o anglo-saxão guiado por Agostinho e os das mais variadas regiões celtas, na perspectiva de Carbonare (2008, p. 48-49), foi dificultado por aspectos religiosos e político-militar. Portanto, trata-se de condicionantes que extrapolam qualquer desconfiança dos irlandeses contra os romanos recém-chegados na ilha e os bretões, bem como de qualquer diversidade litúrgica. O mesmo autor acredita que há algo mais profundo e que, de certo modo, a missão gregoriana havia em parte contribuído a trazer à tona. Ou seja, de acordo com esse historiador, os bispos britânicos e sua comunidade perceberam que a pregação agostiniana poderia servir como uma espécie de legitimação a *posteriori* da presença saxã nas diversas ilhas.

⁶⁴ Sobre o predomínio de Etelberto fora de Kent, ver, entre outros: Brooks (1989, p. 55-74; p. 67) e Wallace-Hadrill (1980, p. 22-24).

Não se pode excluir, ainda de acordo com Carbonare (2008, p. 50) que a estranheza sentida pela Igreja celta-bretã com a missão romana também residia sobre os aspectos culturais bem como os litúrgicos:

“Agostinho, seus monges e o seu clero estabeleceram formas de organização eclesiástica similar à do continente e, embora a estrutura metropolitana desenhada por Gregório I não tenha sido precisa, vale lembrar que a Igreja anglo-saxã dependia da primazia dos bispos, estabelecidos nos poucos centros urbanos. Tal eminência episcopal transformou-se, desse modo, no promotor do monaquismo. Agostinho, em primeiro lugar, preocupou-se em fundar mosteiros masculinos e femininos, e, por extensão, tanto a educação como a formação do clero, pelo que sabemos, ocorreram sobre o sinal da tradição continental e gregoriana” (CARBONARE, 2008, p. 50).

Por sua vez, o monasticismo irlandês:

“(...) desenvolveu-se na ausência de centros urbanos de relevo, em um contexto ainda marcadamente assinalado por assentamentos rurais esparsos, divididos em torno de residências aristocráticas que serviam se necessário como fortificações e refúgios, chamados de *rátha* ou – em inglês – de *ring forts*. Deve, contudo, ser relatado que a contraposição tantas vezes assinalada entre um cristianismo “celta” e outro “romano” ou “franco-romano” foi menos evidente e menos determinantes em relação ao que muitos historiadores insulares têm especulado” (CARBONARE, 2008, p. 50-51).

Certamente, a diversidade supracitada é real, mas não o suficiente, conforme destacou Carbonare (2008, p. 51), para causar a desconfiança e a dificuldade de compreensão recíproca que iria se arrastar até os primeiros anos do século VIII. As contendas têm origem em primeiro lugar na percepção, fundadas nas batalhas travadas pelas tribos germânicas para assegurar a sua presença na ilha, de que a interlocução na esfera religiosa com os anglos e os saxões podiam efetivamente trazer os riscos de ser absorvida pela autoridade de seus episcopos, do pontífice romano, bem como do rei recém-convertido.

Não obstante, segundo o mesmo autor (2008, p. 51-52), com o passar do tempo isso mudaria, sobretudo em virtude do fato de que as comunidades, apesar de originalmente diferentes, viviam juntas, lado a lado, ao longo de décadas. Isso explica, ao menos em parte, o relativo sucesso inicial da missão de Gregório – Agostinho no sul da *Britannia*, que levou à conversão não apenas dos anglos em

Kent, como também dos saxões no reino de Ânglia oriental, governado por Saberto, graças à posição de *bretwalda* desempenhada por Etelberto. A presença de níveis de poderes no interior das alterações das fronteiras do reino anglo-saxão, a partir do século VI até o final do século VIII, responde essencialmente a dois caracteres. Em primeiro lugar, a consolidação de uma linhagem aristocrática suficientemente poderosa para atrair para sua órbita de influência e dependência outras famílias de relevo, bem como a capacidade de tal linhagem de criar novas áreas de domínio político e militar além de suas zonas de origem, confiando o controle a novos reis que vieram delas. O nascimento dessa forma de *overkingship* é geralmente atribuída ao início do século VII, mas sua origem é certamente mais antiga, ligada à tradição celta.

Um componente posterior de precaução na atuação de Etelberto poderia estar ligado à composição de seu reino, pois nos parece admissível a hipótese de que o domínio anglo sobre Kent derivava, na realidade, da união recente de dois reinos, um da região ocidental e um da região oriental. N. BROOKS, (1989, p. 68-69 apud CARBONARE, 2008, p. 52) levanta essa suposição baseada em três argumentos: o precoce aparecimento de uma segunda diocese no reino de Kent, com centro em Rochester (em 604, alguns anos após a consagração de Agostinho como bispo de Canterbury); a frequência com a qual se verifica, entre os séculos VII e VIII, os casos de soberania conjunta no interior do reino; e, por último, as diferentes características da necrópole em Kent ocidental no século VI, em comparação com a da Kent oriental, onde estão as descobertas mais significativas de conjuntos com elementos de origens juta e franca.

Religiosamente, todavia, o elemento de maior relevo, segundo os apontamentos de Carbonare (2008, p. 52-53) era determinado pelo fato que o batismo de um rei poderia tornar-se um explícito sinal de subordinação política a um soberano mais forte. A adesão de Etelberto ao cristianismo, ao menos sua adesão formal e o apoio que ele deu ao trabalho de Agostinho e a sua consolidação, apesar das dúvidas que possam surgir sobre as bases do epistolário de Gregório I, produzem inegáveis resultados. Não só no plano das conversões, mas o assentamento, por exemplo, de um bispo em Londres, testemunha em tal sentido (BEDA, *HE*. II.III). A marca da missão agostiniana pode ser rastreada, segundo alguns estudiosos, justamente em um firmar um lugar apropriado para São Paulo, no

interior dos muros de *Londinium*, como também é provável que a edificação dessa igreja foi apoiada, inclusive, pelo próprio soberano de Kent (BAILEY, 1989, p. 110 apud CARBONARE, 2008, p. 53).

Em outras palavras, conduzidos pelo arcebispo de Canterbury, o monge Agostinho, o conjunto de indivíduos encarregados pela conversão da ínsula se divide em funções eclesiásticas, configurada em uma racionalidade hierarquizada que, efetivamente, tem o pontífice como referência. Suas orientações, em grande parte, determinam o encaminhamento da missão e o aspecto do cristianismo que ali se radica (DUARTE SILVA; XAVIER, 2015, p. 15). Evidentemente que os monges, em sua luta contra a persistência pagã, estavam cientes que era fundamental o apoio do Estado ampliado na *Britannia*, isto é, o clero local, grandes senhores e governantes, pois somente assim poderiam garantir não apenas a construção de igrejas e monastérios, como também a perseguição de práticas heterodoxas, a instauração de medidas para convencer os súditos dos benefícios da conversão tanto mediante a coação como o consenso (MAZA, 2002, p. 145). Nesse sentido, a intervenção da sociedade política era um requisito indispensável para se consolidar a presença cristã e, por extensão, ampliar a rede hegemônica do papado Alto medieval.

Mas, a médio prazo, quais foram as consequências religiosas da contenta entre a igreja romano-bretã e celta-irlandesa? Sabemos, por intermédio de Carbonare (2008, p. 53), que a cristianização da população do sudeste da *Britannia* anglo-saxã, com a posterior penetração, na década de 680, nas regiões do Sussex e na ilha de Wight, estava atrelada à tradição romana. Por outro lado, os contratos bem mais conspícuos entre os reinos da Nortúmbria e da Mercia e a zona de colonização iroscota levou à sua evangelização sob o signo da evangelização irlandesa. A rachadura litúrgica entre a Igreja gaulesa e a de tradição romana transpôs o plano doutrinário, chegando ao nível efetivo das crenças das pessoas anglo-saxãs comuns. Ou seja, fez-se oficialmente, embora não definitiva e integralmente divergente, pois, no sínodo, realizado em 664, em Whitby, boa parte da Igreja de tradição irlandesa aceitou a contagem pascal segundo o sistema romano (EWIG, 1977, p. 207-08 apud CARBONARE, 2008, p. 53).

Como devemos interpretar a diversidade das epístolas entre Agostinho, Melito e Etelberto? Carbonare (2008) acredita em uma espécie de “estrabismo” pontifício;

R. A. Markus (1983, p. 35-36; 1997, p. 184), por sua vez, defende a tese de que Gregório havia refletido, a partir de junho de 601, e então mudado de opinião sobre a questão de como enfrentar o paganismo dos anglos. Em outras palavras, esse último historiador considera que tal “flexibilidade pastoral” constituiria uma dramática mudança de direção na estratégia missionária papal, considerada a partir da situação real a respeito de uma primeira reação instintiva do pontífice, sem desconsiderar o papel coercitivo do bom rei cristão.

Há uma terceira alternativa, perspectiva por H. Chadwick (1991, p. 203), fundada sobre a ideia de que a discrepância entre as duas missivas representa diferenças táticas nas quais Gregório provavelmente elaborou modos diferentes de enfrentar a resistência e a persistência pagã entre as pessoas de recém-conversão, mas que tal elaboração não foi simplesmente criada em junho de 601, nem derivada da constatação de que talvez – ao menos entre os anglos – deveria atuar com particular flexibilidade. A tese da flexibilidade alternativa frente à concepção de uma mutação repentina é apoiada também por Boesch Gajano (2004, p. 125).

Se, sob o aspecto da propagação do cristianismo entre os anglos, conforme destacado por Chadwick (1991, p. 200), a missão gregoriana, apesar da imensurável “qualidade” das conversões – o que acarretou nas inumeráveis idas e vindas do paganismo –, revelou-se bem-sucedida, tanto a curto quanto a longo prazo, o mesmo não se pode se afirmar sobre a organização eclesiástica e a relação com a preexistente igreja bretã ou se preferir, “celta”.

Afinal, como vimos e apontou Carbonare (2008, p. 47), Gregório, na sua missiva a Agostinho (*Ep.* XI.39), no início de 601, havia sugerido uma articulação já superada para aquele momento referente à nascente província eclesiástica na ilha. Além disso, o plano para estabelecer duas sedes arcebispaís em Londres e em York, uma a sul e outro a norte de Humber, e de pedir as respectivas dependências dos bispos sufragâneos, permaneceu no papel. Gregório I, através da *responso*, solicitou a Agostinho para que atuasse de maneira autônoma da Igreja gaulesa. Nesse sentido, conferiu-lhe plena autoridade – como metropolitano⁶⁵ da *Britannia* – sobre as dioceses ocidentais e setentrionais, cujo perfil histórico-eclesiástico, regional e

⁶⁵ A posição de metropolitano era, na realidade, *primus inter pares*, não muito “superior” do que a dos bispos da região metropolitana: convoca os coirmãos aos sínodos e consagra, com outros dois bispos, os novos membros do episcopado da sua região (mas da época de Gregório I deve primeiro receber o pálio do papa para dispor de tal prerrogativa). Sobre tais assuntos, ver: A. Angenendt (1986, p. 769).

sobretudo étnico, era muito diverso do meridional da Ilha.

As opções efetivadas por Agostinho, juntamente com a atribuição confiada por Gregório I, de acordo com Carbonare (2008, p. 47-48), não se revelaram muito eficazes, pois parece que ignorou, conscientemente ou por superficialidade de seus conhecimentos, as qualidades peculiares da igreja britânica. Isto é, em termos do aspecto litúrgico o novo arcebispo adotou o uso romano com a admissão de alguns dados do rito gaulês, entre os quais citamos o hino cantado pelos monges na entrada em Canterbury em 597. Assim, desde o primeiro encontro, Agostinho evidenciou não se interessar muito com o perfil específico daquelas igrejas. Por consequência, os autóctones se sentiram ultrajados pela arrogância do arcebispo, passando a considerá-lo como “o bispo” de seus inimigos históricos, os saxões.

Não podemos nos esquecer que Gregório, desde o início manifesta sua ambiguidade, como nos alertam Chadwick (1991, p. 203) e Maymó e Capdevila (2003, p. 263-64); como habitante do Império, estava cômico do bom senso que deveria conduzir sua política, como autoridade eclesiástica máxima, a respeito dos reinos germânicos. Assim, o bispo romano teve de criar/adaptar um modelo válido para a evangelização destes povos e, em especial, dos líderes das classes políticas, como Etelberto e Agilulfo. O recurso posto em prática foi incorporar os conceitos de *gens* e reino, dando origem à uma expressão religiosa particularizada para cada uma das “nações” emergentes que encaixavam-se com o papel preponderante do soberano, cujo ponto de vista pode coincidir com os arquétipos monárquicos do Antigo Testamento (DEMOUGEOT, 1986, p. 191-206) apud MAYMÓ I CAPDEVILA, 2003, p. 264).

Certamente, a conversão é um processo lento e simbiótico que requer tato e cautela por parte dos evangelizadores, especialmente quando se pretende a cristianização massiva de território no qual não se dispunha de uma sólida base social; na execução desse objetivo, a conversão – individual – do líder desempenha um papel essencial para o acordo entre Igreja e o Estado ampliado. Segundo C. Straw (1991, p. 49; 52-55), Gregório I considerava que o príncipe secular deve mostrar obediência para com a Igreja. Porém, acreditamos que o bispo de Roma conhecia os limites de sua autoridade e sabia da inviabilidade integral de tal pretensão.

Assim, segundo Maymó i Capdevila (264), a partir da apresentação das

diversas ações evangélicas de Gregório I, esperamos que esteja largamente explicada a existência de uma concepção evangélica coesa, lógica e consolidada, ao menos até onde era teoricamente possível. Apesar das conjunturas e do conhecimento das formações sociais e políticas variarem nos distintos lugares, não há de fato uma contradição total, pois a adequação do projeto missionário pontifical não ignorava as incongruências como consequência de sua adaptação as circunstâncias. A *Britannia*, nesse caso, representou um desafio para Gregório e seus missionários. Especialmente para esses últimos, que, em regra geral, tiveram de improvisar muitas de suas atuações, uma vez que eles se deparavam com uma paisagem demasiadamente desconhecida e distante do idealizador da jornada.

Contudo, de acordo com Maymó i Capdevila (2003, p. 264), apesar das adversidades, foi concretizada em consonância com a metodologia universal que o bispo de Roma imaginava: uma integração religiosa, a longo prazo, no Ocidente germano sob o auspício da sé romana. Desse modo, instituiu uma ligação entre a Igreja franca – representada pelo vicário papal, o bispo de Arles – e a nova Igreja britano-saxã de Agostinho, e, pela mesmo motivo, tirou proveito da missão a *Britannia* para fomentar os vínculos do Papado com a Igreja franca, bem como tentar eliminar com a “heresia” da simonia.

Em síntese, acreditamos que Gregório I, nas suas relações com os *Angli*, a partir da análise das epístolas a diferentes remetentes, da posição de Beda em sua *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, assim como das alternativas viáveis a sua ação, procurou, em seu projeto de hegemonia, consolidar a institucionalização de uma Igreja, de ortodoxia romana, homogênea e que reconhecesse sua posição como Papa. Para tal, o bispo romano atuando como intelectual orgânico do papado e por extensão da própria Igreja romana, conforme observado ao longo dessas páginas, centrou-se, fundamentalmente, em dois expedientes.

O primeiro deles consiste na fórmula da identificação e caracterização de um antagonista comum, particularmente, o pagão ou idólatra. Esse idealizado muito mais a partir das Escrituras do que com a cultura nativa. Assim, Gregório I, ao fazer uso de mecanismos retóricos e discursivos para a construção do “outro” religioso, implicitamente, esforçava-se para conferir legitimidade e autenticação do papel clerical nessa formação social, bem como do arranjo assimétrico de autoridade, uma vez que a configuração e a presença do adversário da fé contribuem tanto para a

constituição de uma identidade cristã quanto para uma justificação e sustentação papal e prelatícia no cume da pirâmide social alto medieval.

O segundo baseia-se na constituição e na modelação de ordem coletiva e de exercício do poder a partir de uma nova organização eclesiástica, alicerçada tanto na tradição romana como na formação e envio de um grupo de “intelectuais orgânicos”, que deveriam estabelecer uma capacidade de liderar alinhada ao redor da autoridade papal, e apoiados e apoiadores de um reino em processo de ampliação territorial e demarcação de um conjunto de poderes frente outros Estados.

Em qualquer um dos casos, a essência da atuação é a mesma: isto é, Gregório, utilizando o discurso ideológico e os meios materiais da Igreja, um dos principais aparelhos de hegemonia na Idade Média, e, por conseguinte, com grande capacidade para difundir e alicerçar “concepções particulares de mundo” (GRAMSCI, 2007), procurou legitimar sua posição, como chefe religioso do Ocidente, tanto na sociedade civil como na sociedade política.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o pontificado de Gregório I, o papado procurou se reorganizar hierarquicamente, buscando legitimar a primazia do bispo de Roma e conservar sua condição hegemônica no Ocidente europeu frente aos novos Estados ampliados germânicos. Para isso, institucionalizou a sua luta política atuando em duas frentes distintas, primeiramente, na organização da religião, empenhando-se em unificar a Igreja através da implantação de um conjunto uniforme de práticas e rituais, bem como na propagação de um discurso ideológico uníssono; em segundo lugar, na esfera política, com o desenvolvimento do conceito gregoriano de *rector*, no qual o bispo de Roma procurava vincular a função de dirigente, seja da sociedade política ou da clerical, ao plano divino, pois tal líder fora convocado por Deus a governar uma sociedade política cristã.

Ao examinar a estratégia assumida pelo papado na luta pela hegemonia aqui de modo particular em Gregório I, atentamo-nos para dois fatos basilares: primeiro, de que a Igreja sempre procurou fundamentar historicamente sua inserção no campo superestrutural da política; segundo, justificar a primazia de Roma e, por extensão, a hegemonia papal, ao menos no plano religioso, como uma ação histórica que, desenvolvida pela Igreja ao longo dos séculos, precisava ser constantemente reelaborada para atender às necessidades históricas de cada presente histórico, o que levou, por exemplo, Gregório I a formular o conceito de *rector*.

Nesse sentido, este trabalho procurou oferecer uma interpretação particular das relações que Gregório I estabeleceu com as entidades políticas – especialmente com os reinos germânicos lombardos, francos e anglo-saxônicos – acerca de assuntos que concernem ao fenômeno religioso em toda sua amplitude, fenômeno indissociável da política naquele período histórico. Assim, buscamos realçar a vertente política da religião, isto é, sua expressão política. Tal instrumentalização, juntamente com a doutrina monárquica, constitui os pilares de um aspecto do pensamento gregoriano que, segundo Maymó i Capdevila (2009, p. 360), poderia ser denominada de “hagiopolítica”. A esse respeito, tanto o epistolário de Gregório como sua obra exegética e moral nos oferecem uma grande quantidade de dados que refletem o ideário do pontífice. Antes de tudo, cabe-nos remarcar que existe uma

dicotomia formal entre as ideias expostas no *Registrum*, por uma parte, e nos *Moralia in Iob* e na *Regula Pastoralis*, de outro.

Devemos levar em consideração que as epístolas seguem as normas de protocolo oficial herdadas da epistolografia de chancelaria. Por exemplo, as nomenclaturas referentes ao Imperador ou aos reis são diferentes. O primeiro recebe as denominações de *dominus noster* e *Christianus princeps*, enquanto que os segundos são qualificados de *gloriosissimus, excellentia uestra* – relacionados ao uso dos grandes cargos da administração imperial – ou simplesmente *rex*. Ademais, cabe destacar uma diferença no trato com os diferentes monarcas germânicos: aqueles que professavam a fé católica são chamados de *fili nostri*, um qualitativo que evidencia o pertencimento a mesma comunidade de fé com tudo o que ela implica.

Desse modo, a saliente contribuição teórica-metodológica de Gramsci sobre a luta pela hegemonia no bojo da sociedade – principalmente a partir de sua concepção ampliada de Estado – possibilitou-nos analisar a atuação de Gregório I, ao tentar consolidar o papado como entidade dominante na passagem do VI para o VII século, através do *Registrum Epistolarum*. Desta forma, ao longo deste trabalho, encaramos a correspondência papal não somente como suporte ideológico dos sistemas hegemônicos do pensamento cristão no medievo, mas igualmente como espaços de produção de expedientes que procuravam reformular tanto os processos sociais como os lugares de poder no Ocidente europeu.

Por outro lado, nas obras de caráter estritamente religioso, Gregório expõe sua opinião de um modo muito mais livre, embora não sem dificuldades interpretativas. Isso demonstra sua capacidade de adaptação às mais complexas realidades (textuais e de público-alvo) de sua época. Outro fator que corrobora para tal assertiva é o fato de Gregório ser o primeiro papa que se relaciona intensamente com os reinos germânicos. Ademais, vimos, ao longo dos capítulos, que ele modificou sua estratégia em função das particularidades de cada um deles com a intenção de universalizar a *Christiana res publica* nos *regna* que ocupam o antigo território do Império Romano.

Analisando, primeiramente, sua concepção de poder monárquico nas obras citadas, encontramos uma definição de príncipe cristão ideal. Em tais obras,

aparece, muitas vezes, o termo *rector*¹, crucial para entender sua doutrina de poder cujo significado se encontra permeada tanto pela acepção religiosa como secular, conforme demonstrado pela historiografia atual², assim como pela leitura atenta do *corpus* gregoriano.

Tal ambivalência se explica a partir das responsabilidades nas tarefas civis por parte das autoridades eclesiásticas: os bispos são *rectores*, *pastores* e também *praepositi*, encontram-se à frente de sua comunidade (*Mor.* XXV.16) do mesmo modo que os reis estão sujeitos às mesmas exigências, isto é, às tarefas de caráter ministerial e pastoral. Afinal, na perspectiva gregoriana, nenhum lugar, nenhuma ocupação é segura de si mesma. Assim, devemos “procurar a ajuda de Deus e orar por sua graça, pois sem Deus, não há lugar sem falta e, com ele, não há lugar sem justiça” (*Ep.* VII.5).

A ação gregoriana junto aos Estados ampliados germânicos representava o processo de organização política da Igreja, que, distante do poder político, precisou criar mecanismos de combate tanto para evitar o fracionamento da Igreja como enfrentar a ideologia ariana que dominara a maioria dos *regnas*. Nesse sentido, o conceito *rector* foi o trunfo utilizado pelo bispo de Roma na luta pela hegemonia do direcionamento cultural da sociedade política germânica sem deixar de reafirmar os princípios fundamentais da concepção religiosa de mundo.

Assim, com a conversão dos príncipes, os objetivos da Igreja e Estado precisam estar em acordo; na direção de mutuamente se apoiarem. Tanto Igreja como o príncipe estão investidos com o dever de promover o reino dos céus e apoiar a república cristã. A famosa máxima de Gregório na epístola a Brunilda (*Ep.* XI, 49): “Faça o que é de Deus e Ele vai fazer o seu”³, formula as responsabilidades recíprocas dos poderes temporais e espiritual. Além disso, a correspondência gregoriana invoca a ajuda de Deus para o bem-estar dos príncipes, particularmente para a defesa de seus inimigos (*Ep.* III.61; V.30; VII.5 e VII.7).

¹ Estatisticamente, *rector* é a palavra mais utilizada nos *Moralia* junto com outra de sua família: *regimen*, *rectitudo*, *correctio*. Sua acepção política já fora utilizada por Cícero e Boécio. Também devemos lembrar que no Baixo Império o termo alude propriamente a um cargo civil, embora, desde o século VII, se entende que se dirige tanto a bispos como a reis (REYDELLET, 1981, p. 144 e 463).

² Como indica Reydellet (1981, p. 488, 463 e 501-03) a respeito de uma passagem da *Moralia*: “a palavra pastor não deve induzir ao erro: não é somente uma autoridade eclesiástica”. Esse entendimento é muito presente na obra gregoriana. Ademais, ele não se aplica apenas ao pastor, mas também ao rector. Além de Reydellet ver também: Demougeot (1986, p. 191), Straw (1988, p. 251 e 257-260; 1991, p. 49-50) e Markus (1986; 1997, p. 27-31).

³ *Ep.* XI, 49: *Facite quod Dei est et Deus faciet quod uestrum.*

Porém, como se aplica esse ideal à realidade? Encontramos, como vimos ao longo desta tese, no *Registrum* – obra gregoriana que, ao menos parcialmente, melhor representa a experiência administrativa e diplomática que Gregório tinha adquirido, ainda que agora em um nível mais universal (PIAZZONI, 2008, p. 159) –, uma multiplicidade de petições concretas aos reis, tais como a repressão à simonia (*Ep.* V.58; V.60; VIII.4; IX.214; XI.48 etc.), a manutenção da disciplina etc.

Uma área importante de ação de Gregório foi representada pelo Império. Conforme destacado por Azzara (2008), o Império, em comparação com os reinos, sempre foi considerado pelo papa em uma posição de excelência. O *rector* Imperial é responsável não só pela custódia de seus súditos, como também pela *ecclesiae pax* (guarda da fé e pelo combate as heresias), pré-requisito indispensável para a *pax reipublicae*.

Contudo, apesar de sua preferência pelo modelo imperial, Gregório aplicou parâmetros similares à monarquia germânica, embora apresente premissas muito diferentes, afinal cada povo germânico é uma *gens*, uma *natio*, como nos lembra Demougeot (1986, p. 191-192). Em outras palavras, nosso pontífice relacionou-se, como vimos ao longo deste trabalho, de diversas maneiras com as estirpes germana, consciente do equilíbrio que deveria reger sua política, enquanto autoridade eclesiástica máxima no Ocidente.

Dito de outro modo, as contradições existentes entre os interesses dos diferentes grupos sociopolíticos que compunham o cenário do Ocidente europeu, bem como os conflitos internos dentro do próprio campo religioso, dão conta da dimensão do desgaste ocorrido na hegemonia da Igreja Católica entre o fim do Império Romano Ocidental à época de Gregório I. Assim, procuramos enfatizar, nos capítulos que compõem este trabalho, a dificuldade vivenciada pelo papado na tentativa de manter a unidade ideológica do catolicismo, notadamente a partir das relações epistolares que o supracitado papa manteve com os diferentes *regna*.

Isso posto, destacamos, em primeiro lugar, os ducados lombardos, os mais próximos e os principais inimigos de Roma, na época de Gregório I. Aliás, tal urbe foi seu primeiro campo de ação como papa, no qual, por intermédio da administração dos bens do *Patrimonia sancti Petri*, acabou ocupando-se da gestão, não só religiosa, mas também civil e política dessa cidade, aplicando, desse modo, a si mesmo o próprio conceito de *rector*.

Se, por um lado, o bispo romano sempre manteve relações muito complicadas com os lombardos, por outro, o papa invariavelmente procurou não renunciar à lealdade ao imperador. Vale lembrar que o rei Autari morreu pouco tempo após a consagração de Gregório. Teodolinda, sua viúva, fechou um acordo com os francos para um cessar-fogo e por uma paz que reforçava o *front* antibizantino, o que colocava o pontífice em uma situação desconfortável. Da mesma maneira, não podemos deixar de mencionar que o nosso episcopo interpretou a morte desse soberano lombardo como um castigo divino pela proibição de batizar os filhos dos lombardos na fé de Niceia. Nem mesmo o batismo de Adaloaldo à fé católica foi capaz de alterar o julgamento do papa sobre a sociedade política lombarda, permanecendo, desse modo, sempre muito negativa.

Assim sendo, Gregório manteve com seu principal representante, Agilulfo, qualificado pelo pontífice como *rex nefandissimae gentis Langobardorum*, uma correspondência extraordinariamente escassa – apenas uma epístola (*Ep.* IX.66). A falta de relacionamento entre as duas autoridades corresponde à gravidade do conflito na Península Itálica. Mas, se alguns governantes foram punidos, outros foram abençoados. Podemos citar aqui, por exemplo, o caso de Etelberto, rei de Kent, que se tornou, segundo Gregório I, um agente de Deus, por meio do qual o Senhor distribuía seus benefícios para a *Britannia* (*Ep.* VII.37)⁴. Além disso, vimos que, nas epístolas endereçadas ao mundo lombardo, o aspecto religioso ocupa o segundo plano por razões claras – o arianismo dos monarcas e a instabilidade política –, porém observamos um progressivo entendimento, no que tange ao caráter político, entre Gregório e seus governantes, especialmente a partir de Teodolinda.

Sem deixar de considerar a sistemática reverberação do discurso político-religioso nas epístolas e demais obras de Gregório I, temos de reconhecer que os aparatos ideológicos dos quais o papa fez uso não atuam em tempo integral para ocultar ou distorcer a realidade. Se assim o julgássemos, estaríamos inferiorizando a capacidade de leitura de mundo dos seus destinatários e ignorando as reivindicações da “concorrência” pela hegemonia.

Gregório encontrou situação bem diferente da constatada entre ele e os lombardos nas relações que estabeleceu com os *regna Francorum*. Na Gália, o

⁴ *Ep.* VII.37: “Quod in Anglorum gentem factum cognouimus, cui uestra gloria idcirco est praeposita, ut per bona quae uobis concessa sunt etiam subiectae uobis genti superna beneficia praestarentur”.

pontífice teve relação destacada com Brunilda, regente da Austrasia e Borgonha em nomes de seus netos: Theodeberto e Thierry. Lembramos também que, devido à antiga rivalidade entre Brunilda e Fredegunda, o papa escreveu apenas uma vez a Clotário (*Ep.* XI.51), rei da Neustria e filho dessa segunda rainha. E só o fez porque a comitiva de Melito deveria passar por seus domínios a caminho das ilhas britânicas.

Aos netos de Brunilda, o bispo de Roma escreveu em diferentes ocasiões e, como havia feito com seu pai Childeberto II, recorda-os com insistência que a *regia dignitas* é superior a qualquer outra virtude, mas, em contrapartida, devem exercê-la com a *potestas* e a *iustitia* que ela exige. Destacamos aqui a *Ep.* IX.227, remetida aos juvenis monarcas, no qual o pontífice expressa um aspecto do ideal de *princeps saecularis* gregoriano.

De forma geral, foram duas as temáticas principais presentes na correspondência papal direcionadas a Gália merovíngia. De um lado, vimos Gregório solicitar ao Estado ampliado para combater a simonia, flagelo que pesa sobre a Igreja do “mais católico” dos reinos germânicos e que coloca em perigo a solidez das estruturas eclesiásticas, como do próprio governo. De outro, a relação com a sociedade política merovíngia tinha como objetivo a *missio Britanna*, no qual o pontífice pediu ajuda aos soberanos e episcopos francos⁵. É muito provável que o envio do *pallium* a Virgílio de Arles (*Ep.* V.60), em 595, antes da partida da missão a *Britannia*, constitui um reforço da política papal na Gália, pois dificilmente Gregório enviaria quarenta monges de seu próprio monastério sem qualquer garantia de segurança, tanto na Gália como em Kent.

A respeito do reino de Kent, Gregório enviou apenas uma carta a Etelberto (*Ep.* XI.37), em 601, agradecendo a boa acolhida a seus enviados e solicitando ao monarca um comportamento similar ao dos reis do continente. Parece-nos muito provável que esse soberano se converteu, apesar de o batismo só ser documentado por Beda (*Hist. Eccl.* I.26). Devemos ter em mente que a incorporação de novos

⁵ Entre 595 e 601, Gregório enviou remessas de epístolas de recomendação aos reis e aos bispos gauleses, com a intenção de facilitar a passagem das comitivas de Agostinho e Melito, respectivamente. Os destinatários são os seguintes: Cândido, rector do patrimônio papal na Provença (*Ep.* VI.10); Theodeberto e Thierry (*Ep.* VI.51; XI.47 e XI.50); ad diversos episcopos Galliae (*Ep.* VI.52 e XI.41); Virgílio de Arles (*Ep.* VI.54; XI.38 e XI.45); Desidério de Viena e Siagrius de Autun (*Ep.* VI.55 e XI.34); Arigio, patrício galo (*Ep.* VI.59); Brunilda (*Ep.* VI.60 e XI.48); Etério de Lion (*Ep.* XI.40) e Clotário da Neustria (*Ep.* XI.51). Tais cartas revelam os problemas, como também a rota que seguiram ambas as expedições.

consensos implica, por extensão, a dissociação da malha de consensos até então vigentes. Nesse sentido, o reformismo, na conceituação de Gramsci, não denota, necessariamente, que o grupo dominante cesse sua direção hegemônica. O que se percebe são aberturas nos consensos sobre os quais se sustenta a dominação. Fissuras que vão se materializando em possibilidades de mudança à proporção que se alargam as conquistas das camadas subalternas na direção político-cultural.

Também consideramos que a população – “dez mil” anglos – dificilmente se converteria sem o prévio e oficial batismo do rei, sem esquecer de mencionar as *Kentish Laws* claramente favoráveis à incipiente Igreja anglo-britânica (MAYMO i CAPDEVILA, 2009, p. 373). Convém recordar que a evangelização dos *angli* constituiu muito provavelmente um desafio político, além de representar um ponto de mudança fundamental na política gregoriana e, por que não, papal da Primeira Idade Média.

De fato, antes do desentendimento com o imperador Maurício, em junho de 595, a relação do bispo romano com os *regna Europae*, evidenciada pela correspondência, era quase nula. Gregório havia escrito apenas duas epístolas a Teodolinda (*Ep.* IV.4 e IV.33). Acreditamos que Gregório estava muito ocupado com as incursões lombardas para se preocupar com reinos muito distantes. Assim sendo, apenas após a primeira trégua com Agilulfo e o apaziguamento de Ariulfo, em 595, o papa pode dar maior atenção ao Ocidente e iniciar o projeto de cristianização da *Britannia*.

Ainda tratando da cristianização da *Britannia*, não podemos deixar de mencionar aqui a capacidade de medir e pesar a situação real, para, a partir daí, manter ou mudar sua estratégia. Nesse sentido, é significativa a epístola enviada a Melito (*Ep.* XI.56), na qual o papa pede para que a atitude pastoral de seus enviados prossiga gradualmente e não de forma agressiva. Isto é, o pontífice aconselha os monges para não abolir os festivais e os lugares pagãos de adoração, mas que sejam substituídos por aqueles cristãos.

Isso, em certo sentido, facilitou não só o processo de conversão ao cristianismo niceísta, como também contribuía para o reconhecimento da figura papal como líder no Ocidente europeu, ao menos no âmbito religioso. Posto que, por meio da ação intermediadora do *corpus* eclesial que atuava ora como intelectuais tradicionais, procedendo como conservadores, propagando a ideologia cristã

niceísta ao mesmo tempo que adotavam uma postura desconfiada frente às inovações culturais que desautorizavam os princípios do saber e da crença romana; ora na condição de intelectuais orgânicos, agindo como vanguardistas, ao trazer para o plano cristão-romano, elementos de origem germânica, ampliando, dessa forma, ainda mais a comunidade de sentido e, por extensão, o número de adeptos desta visão de mundo.

Mas este breve percurso da correspondência papal com a monarquia seria incompleto se não mencionarmos as rainhas, com quem o pontífice relaciona-se de forma tão profusa que abre um novo capítulo da política papal confirmado pelas epístolas enviadas a elas. A distribuição das cartas é a seguinte: três a Constantina (*Ep.* IV.30; V.38 e V.39); uma a Leoncia (*Ep.* XIII.40); uma a Berta (*Ep.* XI.35), cinco a Teodelinda (*Ep.* IV.4; IV.33; V.52; IX.68 e XIV.12); e dez a Brunilda (*Ep.* VI.5; VI.58; VI.60; VIII.4; IX.213; IX.214; XI.46; XI.48; XI.49 e XIII.5). Não podemos esquecer de que, para além de se apresentar como um *topos*, o papel da mulher na conversão de seu consorte ou filho é conhecido desde a época imperial (MAYMO i CAPDEVILA, 2009, p. 375).

Brunilda, com quem o episcopo romano mais se correspondeu, é felicitada por educar nos padrões cristãos seu filho e honrar virtuosamente os preceitos divinos, bem como por constituir um ponto de referência essencial na Gália na luta contra a simonia e a favor da justiça (*Ep.* VIII.4). Além disso, Gregório a lembra da reciprocidade entre monarquia e Igreja, convencido de que a intervenção de Deus minimiza os dramas do mundo.

Outra figura de proa, com quem o papa estabeleceu relações desde 593, foi Teodelinda, esposa de Autarit e Agilulfo e mãe de Adaloaldo. Gozava de prestígio e influência política. Justamente por isso desempenhou um papel fundamental nas relações entre o pontífice e os lombardos. Ela tornará possível tanto que seu filho receba a fé católica – se bem que na versão dos Três Capítulos – como propiciará a conversão de seu segundo marido ao catolicismo, uma mudança de religião que pode ser vista como uma vitória póstuma da relação de Gregório com a rainha lombarda.

Por fim, Berta, cujo papel na conversão dos *Angli* mereceu à parte a cobrança por maior empenho na conversão de seu marido, por parte de Gregório a comparação com Helena, mãe de Constantino. Paralelo também utilizado pelo

pontífice na epístola congratulatória a imperatriz Leoncia (*Ep.* XIII.40)⁶, comparada com Pulqueria, esposa de Marciano e estandarte da ortodoxia calcedoniana (MAYMO i CAPDEVILA, 2009, p. 376-77). Outra soberana bizantina que aparece no *Registrum* foi Constantina, esposa de Maurício e conhecida de Gregório (*Ep.* IV.30; V.38 e V.39).

Destaca-se, na relação com essa imperatriz, uma questão particular: a demanda de partes do corpo do apóstolo Paulo, que estavam em posse da Sé de Roma. A governante havia decidido construir um templo em homenagem ao evangelizador de Tarso no *palatium* de Constantinopla e, por isso, pretendia dispor das autênticas relíquias paulinas. Gregório, fiel à tradição romana sobre as relíquias e firme na sua luta pela primazia eclesiástica, recusou-se a enviá-las, substituindo-as por *brandea*, relíquias de contato de menor importância simbólica.

Seguindo esse argumento, devemos sublinhar que o bispo romano não só se utilizou da “palavra” para reforçar a preeminência de Roma. Para além da prédica cristã Gregório, e o clero romano subordinado a ele, não abriu mão do uso de objetos de poder sagrado, das relíquias, constituindo, desse modo, um elemento importante na política papal. Lellia Ruggini (1986, p. 87) contabilizou treze casos de envio de relíquias dos apóstolos de Roma a personagens importantes do panorama político da *Romania*. E em todas elas há um evidente uso político (REYDELLET, 1981, p. 453-455, 479 e 499; STRAW, 1991, p. 61-62). Conhecemos um bom número de personagens orientais⁷, relacionado, principalmente, com a corte constantinopolitana, que receberam *benedictiones* da sé romana, porém, em nosso trabalho, demos ênfase aos efeitos políticos ao envio desses objetos aos monarcas dos *regna Occidentis*.

Entre eles, destacamos Childeberto II (*Ep.* VI.6)⁸, Brunilda (*Ep.* VI.58)⁹,

⁶ Nas palavras de Gregório (*Ep.* XIII.40): “dat nobis in uestra pietate Pulcheriae Augustae clementiam, quae pro zelo catholicae fidei in sancta synodo Helena noua uocata est”.

⁷ As motivações gregorianas para tais envios são diversas, mas coincidentes em seu propósito: obter intermediários ante a complexa a corte Constantinopolitano que contribuam com o primado da Sé de Roma: os patriarcas Anastasio de Antioquia – deposto por Maurice e por quem Gregório buscava perdão – e Eulógio de Alexandria, que representava a oposição oriental ao patriarcado de Constantinopla; o *uir illustris* André e o ex-cônsul João; que eram amigos e apoiadores de Gregório durante sua estadia em terras bizantinas; o também ex-cônsul Leoncio; Teoctista, irmã da imperatriz Constancia, assim como as patrícias Savinela, Columba e Gala que doaram grandes somas à sede petrina. Sobre tais informações, consultar, respectivamente: *Ep.* I.25 e XIII.43; *Ep.* I.29 e I.30; *Ep.* VIII.33; *Ep.* VII. 23 e XII.2.

⁸ *Ep.* VI.6: “claves praeterea sancti Petri, in quibus uinculis catenarum eius inlausum est, excellentiae uestrae direximus, quae collo uestro suspensae de malis uos omnibus tueantur”.

Recaredo (*Ep.* IX.229)¹⁰ e o recém-nascido Adaloaldo (*Ep.* XIV.12), que receberam *benedictiones* em forma de chaves ou cruzes que continham fragmentos de metal das correntes de Pedro, pedaços da “verdadeira” cruz ou cabelos de João Batista que seriam utilizados como *philacteria*, de talismãs protetores. Porém, não foram apenas os reis que receberam tais “presentes”. As elites locais também foram agraciadas; citamos aqui, a título de exemplo, o caso de Dynamius, antigo *rector* do patrimônio pontifício na Gália, que recebeu uma cruz com metais das correntes de Pedro e fragmentos da grade de Lorenzo, em recompensa pelos bons serviços prestados a *Cathedra Petri* (*Ep.* III.33).

Outrossim, não é mero acaso que tais relíquias foram dirigidas a personagens políticas de tal importância, pois, em troca de proteção divina, esses “amuletos” estabeleceriam um vínculo sobrenatural com Roma; muito menos acreditamos que seja mera coincidência que boa parte delas contenha objetos especialmente relacionados com o culto de Pedro, a pedra angular da Igreja e o maior expoente da supremacia romana, especialmente se considerarmos o momento tão delicado para a sé petrina. De igual forma, podemos incluir o envio, acrescentando, além dos objetivos anteriormente citados, os fins evangélicos e propagandísticos, de um exemplar dos *Dialogi* a Teodelinda (PAULO DIACONO, *Hist. Lang.* IV.5), sem dúvida destinado a servir de exemplo e inspiração não apenas à influente rainha, como também a seu filho e seu esposo Agilulfo. Vale lembrar que atualmente tal obra gregoriana é considerada, ao menos em parte, como um manual de ética para os reis (DAGENS, 1977, p. 228-30).

Na esteira dos argumentos apresentados, acreditamos ser possível ainda levantar, ao menos, uma interessante questão: o tratamento realizado por Gregório aos reis “bárbaros” pode ser encarado como uma espécie de reconhecimento da monarquia germânica? Antes de respondermos a tal questão, devemos considerar dois pontos centrais. Primeiramente, que Gregório atribui ao rei germânico as mesmas obrigações morais dos imperadores; em segundo lugar, que a crença

⁹ *Ep.* VI.58: “quieti ergo eorum excellentia uestra prospiciat, quatenus, dum uestro beneficio liberi ab omni fuerint inquietudine custoditi, et illi Deo nostro secura mente laudes exsoluant et uobis in aeterna uita merces acrescat”.

¹⁰ Recaredo recebe uma pequena chave com metal das correntes de Pedro e também uma cruz com fragmentos da “verdadeira” Cruz e do cabelo de João Batista; de acordo com Gregório, os primeiros objetos absolvem *peccatis ab omnibus*, o segundo permite-lhe desfrutar a *intercessio* do precursor de Cristo (*Ep.* IX.229). Na mesma epístola, o episcopo de Roma informa ao *rex visigothorum* da concessão do *pallium* a Leandro *antiquae uestris consuetudini et moribus et eius Bonitate*.

escatológica¹¹ do papa leva-o a participar num "empirismo pastoral", feliz expressão cunhada por Dagens (1977). Segundo o mesmo autor, o empirismo gregoriano não exclui duas crenças fundamentais: a humildade, essencial para qualquer pregador, e a necessidade do verdadeiro pastor (bispo ou rei) de ser o modelo para seu rebanho (DAGENS, 1977, p. 92-93).

Dito de outro modo, o reino terrestre serviria ao reino celeste (*Ep.* III.61)¹², enquanto o príncipe terreno prevaleceria sobre outros se ele se submetesse a Deus e à sua Igreja (*Ep.* V.39)¹³. Seu dever era proteger a Igreja, estender suas fronteiras como ele estendia sua própria, derrotar os inimigos da Igreja como eles fossem os seus (*Ep.* I.72; I.73; II.20 e IV.7), pois os interesses dos príncipes deveriam estar aliados e contínuos com os da Igreja. Ressaltar tal cooperação da Igreja e Estado não é apenas uma compatibilidade de objetivos, mas uma similaridade de ações. Ambos são servos de Deus, e ambos realizam boas obras. A exegese do rinoceronte novamente ilumina esta relação (STRAW, 1991, 55).

Uma vez que a metáfora do rinoceronte nos mostra o príncipe "trabalhando" no solo do Senhor; Gregório explica, através da promulgação de leis, apreendendo nações e dirigindo-os para a fé (*Mor.* XXXI. 7.9). O poder violento do rinoceronte esmaga os perseguidores. Com seu chifre, ele esvazia a soberba, e, quando ele ara os campos do Senhor, ele rompe as nuvens carnais que oprimem os vales humildes da Igreja, apressando para plantar tudo que é correto nos corações dos indivíduos pelo seu próprio exemplo de humildade (*Mor.* XXXI. 5.6). Tais são as atividades que Gregório requer dos governantes seculares em suas epístolas. Eles deveriam converter camponeses à força (*Ep.* IV.27), proibir a simonia (*Ep.* V.60; VIII.4; IX.214; XI.47; XI.49; XI, 50 e XI.51), reprimir o Donatismo (*Ep.* IV.32; VI.62) e, em geral, proteger a ordem da Igreja (*Ep.* IX.216; XI.46; I.59 e VI.16).

Nesse sentido, e respondendo à questão levantada acima, ainda que a definitiva sanção eclesiástica aos reis germânicos só se efetive em 751-754, com

¹¹ Sobre tal temática em Gregório, indicamos, entre outros, Dagens (1977, p. 345-400) e Markus (1997a, p. 51-67).

¹² *Ep.* III.61, para o imperador Maurício: "ad hoc enim potestas super omnes homines pietati dominorum meorum caelitus data est, ut qui bona appetunt adiumentur, ut caelorum uia largius pateat, ut terrestre regnum caelesti regno famuletur".

¹³ *Ep.* V.39: "Vestra itaque pietas, quam omnipotens Deus cum serenissimo domino uniuerso mundo praecessse constituit, illi per fauorem iustitiae suum famulatum reddat, a quo ius tantae potestatis accepit, ut quanto uerius in exsecutione ueritatis auctori omnium seruit, tanto securius comisso mundo dominetur". Para essa continuidade e recopilação, ver também *Ep.* VII.30; IX.155; VIII.4.

Pepino, o breve e os papas Zacarias, Bonifácio e Estevão II, podemos considerar que Gregório foi um dos precursores da monarquia por direito divino (REYDELLET, 1981, p. 498), tendo, portanto, atribuído um papel crucial e irreversível aos reis germânicos dentro da incipiente cristandade ocidental. De fato, o bispo romano parece legitimar as monarquias germânicas justificando-as em seu caráter hereditário, melhor forma de conseguir, segundo Maimó i Capdevila (2009, p. 382), a estabilidade necessária para o desenvolvimento da vida institucional.

Assim, vimos que Gregório I teve a capacidade orgânica de se moldar, após o desmoronamento do Império Romano Ocidental e o forçado afastamento político-religioso do Império Romano Oriental, às novas estruturas sociopolíticas dos Estados ampliados germânicos e de lutar por sua hegemonia com as armas políticas desta incipiente organização estatal. Nesse sentido, não se realizou o rompimento com a elite agrária guerreira germânica; ao contrário, o catolicismo, na prática, conseguiu desenvolver um discurso que, sem ferir a hierarquia eclesiástica, pressionou os reis e a classe política que o cercava a reconhecer a importância da Igreja, e, conseqüentemente, do papado como força política medieval, a ponto de propor, séculos à frente, uma aliança, que não apenas conservava a hegemonia cultural da Igreja de Roma, mas a ampliava a um nível sem precedentes.

Como demonstrado por Reydelett (1981, p. 465-670), Markus (1985, p. 85-87) e Straw (1988, p. 9-12), Gregório I, como contemporizador, terminou o processo cultural de secularização e sacralização que havia sido iniciado por Agostinho de Hipona, em sua especulativa *Ciuitate Dei*, no qual as fronteiras entre os dois conceitos/instituições são diluídas em uma *societas* agora já plenamente *Christiana*, pois, se o bispo, nessa sociedade cristianizada, havia se tornado um *rector*, o rei tornara-se, por sua vez, um *pastor* e, por conseguinte, participava das obrigações espirituais do *regimen animarum*, da cura das almas, que nos tempos do bispo hiponense parecia ser atributo exclusivo dos clérigos (MIATELLO, 2010, p. 22).

Esse desenvolvimento histórico faz com que as instituições seculares, na perspectiva de Gregório, percam importância frente à Igreja duradoura, estabelecida por Deus para conduzir este mundo até o fim dos tempos. Ademais, o ponto de vista histórico de Gregório, diferentemente de seus contemporâneos (Gregório de Tours, Isidoro de Sevilha, entre outros), não está demasiadamente preso aos acontecimentos que se sucedem dentro de um restrito âmbito territorial; ao contrário,

mostra-se capaz de se adaptar com sutileza e de forma transcende ao regionalismo para desenvolver uma ideia global.

Em síntese, foram trazidos, ao longo deste trabalho, à tona algumas características que consideramos primordiais para entender a atuação de Gregório I como intelectual orgânico do papado junto à sociedade política do Ocidente medieval, particularmente com os lombardos, os francos e os anglo-saxões. Assim, destacamos sua capacidade de combinar a firmeza ideológica com flexibilidade e a diplomacia, distinguindo a tipologia dos argumentos e utilizando, se necessário, oportunos intermediários.

Também frisamos a peculiaridade de reagir a situações concretas e de sublinhar, ao longo do tempo, a sua posição hegemônica de superioridade espiritual, como o bispo de Roma, em um claro exercício, não só de seus direitos, como da avaliação realista das relações de poder existentes em cada circunstância, incluindo aqui até mesmo a atitude pastoral de Gregório, algo que se conecta precisamente com o conceito de *praedicator*, um dos termos que melhor expressa o conhecimento que ele tinha da experiência cristã. Afinal, ele concebeu as atividades de comando como um ofício, um *ministerium* do *rector* (PIAZZONI, 2008, p. 163-64).

Após tudo o que foi dito, achamos que podemos inferir que a “natureza política” presente em Gregório era antes de mais nada um meio, uma ferramenta, usada de maneira muito inteligente e com certa eficiência para alcançar seus objetivos que iam muito além dos resultados políticos, no sentido contemporâneo, que também foram obtidos. De seu epistolário emerge a contínua sobreposição entre os compromissos políticos, administrativos, eclesiásticos, e, acima de tudo, a possibilidade de identificar um planejamento organizacional claro, destinado a garantir uma eficiente administração, disposto hierarquicamente sob o controle do bispo de Roma, coerente com o princípio cristão da *Cathedra Petri*.

Assim, a maquinaria social medieval conglomera macros e micro poderes que determinam uma “cartografia” do imaginário coletivo. Percebemos, então, que, em meio à luta de classes ou entre facções de classe, as relações de poder e o funcionamento da engrenagem da dominação papal tornam-se ainda mais complexas, que ora se amplia, ora se apequena, adquirindo, portanto, distintas formas ao longo da história. Ao mesmo tempo, descentralizam-se os pontos de resistência, proliferam-se as fissuras para o embate de mentalidades e ampliam-se

os espaços de dissensos. Em outras palavras, múltiplas frentes de luta insurgem, dissolvendo a falsa concepção de que a formação social é gerida por uma fortificação inatacável, imune a qualquer vulnerabilidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1 – Fontes Primárias:

AGOSTINHO DE HIPONA (1978). *De Civitate Dei*. Ed. bilíngue (latim-espanhol) de S. Santamarta Del Rio e M. F. Lanero. 3 ed. Madri: BAC, 2 vols.

BEDA, O VENERÁVEL (2008-2010). *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Ed. bilíngue (Latim – Italiano), a cura de Michael Lapidge; tradução de Paolo Chiesa. Milão: Fondazione Lorenzo Valla; Mondadori, 2 vols.

BENTO DE NÚRSIA (2004). *Regula Sancti Patris Benedicti* Ed. bilíngue (latim-português). São Paulo/SP: Grafa.

CASIODORO (1894), *Variae*. In: *MGH, Auct. Antiquissimi*, t. 12, ed. Th. Mommsen, Hannover.

EUSÉBIO DE CESÁREIA (2012). *História Eclesiástica*. Trad. Wolfgang Fischer. São Paulo/SP: Novo Século.

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

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

_____ (2004). *The Letters of Gregory the Great*. Tradução, Introdução e notas de John R. C. Martyn. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 3 vols.

_____ (2000). *Dialogi*. Ed. Bilíngue (latim-Italiano). Introdução de Benedetto Calati, Tradução de Suore Benedettine Isola San Giorgio. Roma: Città Nuova Editrice.

_____ (1994). *Homiliae in euangelia*. Ed. Bilíngue (latim-Italiano) A cura de Giuseppe Cremascoli. Roma: Città Nuova Editrice.

_____ (1992-1993). *Homiliae in Hiezechielem*. Ed. Bilingue (latim-Italiano). A cura e introdução de Vincenzo Recchia, Tradução e prefácio de Emílio Gandolfo. Roma: Città Nuova Editrice, 2 vols.

_____ (1992-2001). *Moralia in Job*. Ed. Bilíngue (latim-Italiano). A cura de Paolo Siniscalco, Tradução de Emílio Gandolfo. Roma: Città Nuova Editrice, 4 vols.

_____ (2008). *Regula Pastoralis*. Ed. Bilíngue (latim-Italiano). A cura de Giuseppe Cremascoli. Roma: Città Nuova Editrice.

_____ (2007). **Commento al primo libro dei Re**. Volume 1. A cura di G. I. Gargano. Roma: Città Nuova Editrice.

ISIDORO DE SEVILHA (1982). **Etymologiarum**. Ed. Bilíngüe (Latim/Espanhol) de J Reta e M. A. M. Cásquero, com introdução de M. C. Dias e Diaz. 2 V, Madrid: BAC.

JOÃO DIÁCONO. **Vita Sancti Gregorii Magni**. Ed. J. P. Migne. **Patrologia Latina**, tomo LXXV, col. 132D-133A.

LEÃO I (1974). **Sermões**. São Paulo/SP: Paulinas.

_____. **Epistolae**. Ed. J. P. Migne. **Patrologia Latina**, tomo LIV, coll. 628. Disponível em: http://www.documentacatholicaomnia.eu/01p/0440-0461,_SS_Leo_I._Magnus,_Epistolae,_MLT.pdf. Acessado em 14/02/2014.

LES CANONS DES CONCILES MÉROVINGIENS (VI^e-VII^e SIÈCLES) (1989). Texto em latim e edição de C. de Clercq. Introdução, tradução e notas por Jean Gaudemet e Brigitte Basdevant. In: *Sources Chrétiennes*, n. 353-54, Paris: CERF.

Liber Pontificalis (1955-57). A cura de L. Duchesne. Paris: E. de Boccard, 3 vols.

PAULO DIÁCONO (1998). **Historia Langobardorum**. a cura de L. Capo. Roma: Fondazione Lorenzo Valla; Milano: A. Mondadori.

_____. **Vita Sancti Gregorii Magni**, Ed. J. P. Migne. **Patrologia Latina**, Tomo LXXV, col. 41-60;

PELÁGIO I (1956). **Epistolae quae Supersunt**. Ed. P. Gasso and C. Battle. Montserrat: Abatia Montserrat.

SANTO AGOSTINHO (2012). **A Cidade de Deus**. Trad. Oscar Paes Leme. Petrópolis/RJ: Vozes, 2 vols.

VENÂNCIO FORTUNATO (1881). **Opera poetica**. ed. LEO, MGH,AA IV/1, Berlim.

Vulgata (1985). Ed. de A. Colunga e L. Turrado. Madri: BAC.

2 – Obras de Referências:

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco (2007). **Dicionário de Política**. Brasília, UnB.

DI BERARDINO, Angelo (Org) (2002). **Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis/RJ: Vozes.

LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (Orgs) (2006). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. 2. Vols. Bauru/SP: Edusc.

LOYN, Henry. R. (1997) . **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro/RJ: Jorge Zahar.

3 – Artigos, livros e teses:

ADAMSON, Walter L. (1980). **Hegemony and revolution: a study of Antonio Gramsci's political and cultural theory**. Los Angeles: University of California Press.

ALIAGA, Luciana (2009). "A 'questão política dos intelectuais': um diálogo crítico de A. Gramsci com a Teoria das Elites". In: **VI Colóquio Internacional Marx e Engels**. Campinas.

ALTHUSSER, L. (1983). **Aparelhos ideológicos de Estado**. Rio de Janeiro: Graal.

ALVES, Ana Rodrigues Cavalcanti (2010). "O conceito de hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe. IN: **Lua nova**. São Paulo: 80, pp, 71-96.

ANGENENDT, A. (1986). "The conversion of the Anglo-Saxon considered against the background of the early medieval mission". In: **Angli e sassoni al di qua e al di là del mare**. Spoleto: Settimane de Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, v. XXXII, t. II, p. 747-781.

APEL, Willi (1956). "The Central Problem of Gregorian Chant". In: **Journal of the American Musicological Society**, Vol. 9, N. 2, pp. 118-127.

ARANTES, Rafael de Aguiar; PEREIRA, Carla Galvão Pereira (2014). "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.

ARDUINI, Maria L. (1980). "Alla ricerca di um Ireneo medievale". In: **Studi medievali**. III. Ser. 21, pp. 269-299.

ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier (1956). **L'augustinisme politique**. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age. Paris: J. Vrin.

AZZARA, Claudio (2008). "Gregorio Magno e il potere regio". In: **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. 3-14.

_____. (2001). "Ideologia della regalità ostrogota". In: **Le invasioni barbariche nel meridione dell'Impero: Visigoti, Vandali, Ostrogoti**. Atti del congresso svoltosi alla casa delle culture di Cosenza, 24-26 luglio, 1998, a cura di P. Delogu, Roma, pp. 243-55.

_____. (1997). **L'ideologia del potere regio nel papato altomedievale (sécoli VI-VIII)**. Spoleto: Centro italiano di studi sull'altomedioevo.

BASCHET, Jérôme (1996). "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, pp. 7-26.

BAILEY, K. (1989). "The Middles Saxons". In: **The Origins of Anglo-Saxons Kingdoms**. London; New York: Bassett, pp. 108-22.

BANNIARD, Michel (1994). "*Zelum discretionis 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, pp. 29-46.

BARRETT, Michèlle (2010). "Ideologia, política e hegemonia: de Gramsci a Laclau e Mouffe". In: ZIZEK, S. (Org). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, pp. 235-264.

BARRACLOUGH, Geoffrey (1979). **The Medieval Papacy**. New York/London: W W Norton & Company.

BASCHET, Jérôme (1996). "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, pp. 7-26.

BASTOS, Mário Jorge da Motta (2008). "Os Reinos Bárbaros: Estados Segmentários na Alta Idade Média Ocidental". In: **Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre** [En ligne], Hors-série n° 2. Disponível em: <http://cem.revues.org/10012>. Acessado em 21/02/2013.

_____. (2014). "Hegemonia e Religiosidade no reino suevo (séculos V/VI)". In: **Recôncavo: Revista de História da UNIABEU**, v. 4, n. 7, pp. 91-111.

_____. (2015) "Questões sobre Classes, Dominação e Conflitos Sociais na Alta Idade Média". In: **Sociedades Precapitalistas**, vol. 5, n° 1. Disponível em: <http://www.sociedadesprecapitalistas.fahce.unlp.edu.ar/article/view/SPv05n01a04>. Acessado em 13/10/2016.

BAUS, Karl; EWIN, Eugen (1977). **Storia della Chiesa**. L'Epoca dei Concili. Milano: Jaca Book.

BERTINI, F (1974). **Autori latini in Africa sotto la dominazione vandalica**. Genova: Tilgher,

BERTOLINI, O. (1967). "I papi e le missioni fino alla metà del secolo VIII". In: **La conversion al cristianesimo nell'Europa dell'alto Medioevo**, XIV Settimana di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto: Spoleto, pp. 327-363.

BLAIR, Peter Hunter (1966). **Roman Britain and early England: 55 B.C. - A.D. 871**. New York: W W Norton.

_____ (2003). **An Introduction to Anglo-Saxon England**. Cambridge: Cambridge University Press.

BLUMENKRANZ, B. (1955) "Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme". In: **Revue des études Juives**. t. XIII, jan.-déc., 1954; t. XIV, jan.-déc.

BOEHNER; GILSON (1970). **História da Filosofia Cristã**. Petrópolis/RJ: Vozes.

BONI, Luis A (1995). "Introdução". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino e o Sacerdócio**. O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 7-8.

BOTTIGLIERI, Corina (2008). "Gregorio Magno e la memoria dei regni dei Vandali e degli Ostrogoti". 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. 81-99.

BROOKS, N (1989). "The creation of early structure of the kingdom of Kent". In: BASSETT, S. (ed.). **The Origins of Anglo-Saxons**. London: Leicester University Press, pp. 55-74.

BROWN, Peter (1990). "Antiguidade Tardia". In: ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges (Orgs). **História da Vida Privada**. São Paulo: Cia das Letras, v. 1.

_____ (1982). **Society and the holy in Late Antiquity**. New York: Faber and Faber.

_____ (1999). **A ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

_____ (1972). **O Fim do mundo clássico de Marco Aurélio a Maomé**. Lisboa: Verbo.

BUCI-GLUCKSMANN, Christine (1990). **Gramsci e o Estado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

BUDDENSIEG, Tilmann (1965). "Gregory the Great, the Destroyer of Pagan Idols. The History of a Medieval Legend concerning the Decline of Ancient Art and Literature". In: **Journal of the Warburg and Courtauld Institutes**, Vol. 28, pp. 44-65.

BURY, J. B. et al (s.d). **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.

BUTTIGIEG, J. (1999) "Sulla Categoria gramsciana di 'subalterno". In: BARATA, G.; LIGUORI, G. (Org.). **Gramsci da un secolo all'altro**. Roma: Editori Riuniti, pp. 27-38.

_____ (2003). "Educação e hegemonia". In: COUTINHO, C. N.; TEIXEIRA, A. de P. (Org.). **Ler Gramsci, entender a realidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 39-50.

CAMILLE, Michel (1996). "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, pp. 89-107.

CAMPBELL, J (1991). "The first Christian Kings". IDEM (ed.). **The Anglo-Saxons**. London: Penguin, pp. 45-69.

CARBONARE, Mário Dalle (2008). "Gregorio Magno e i Regni dei Franchi e degli Angli". 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, 29-57.

CARDOSO, Ciro Flamarion (2004). "O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica". In: **Brathair**, v. 4, n. 1, pp. 19-35.

CARRERA AIROLA, Leonardo (2012). "La *Epistola ad Mellitum* de Gregorio Magno: conversión por asimilación". In: **Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas**, vol. 4, Santiago, pp.43-52.

CASTELLANOS, Santiago (2007). **Los Godos y la cruz** – Recaredo y la unidad de Spania. Madrid: Alianza.

CHADWICK, H (1991). "Gregory the Great and the mission to the Anglo-Saxons". 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, pp. 199-212.

CHARLES-EDWARDS, Th (1989). "Early medieval Kingship in the Bristish Isles". In: **The Origins of Anglo-Saxons Kingdoms**. London; New York: Bassett, pp. 28-39.

COHEN, Rodrigo Lahan (2013a). "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, Disponível em: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/index.htm/#actas.l>. Acessado em 19/08/2014.

_____ (2013b). **Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno**. Tese Doutoral, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

COLISH, Márcia L (1985). **The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages**. Leiden: Brill, 2 vols.

COLLINS, Roger (1985). **La España Visigoda (409-711)**. Barcelona: Crítica.

CORASSIN, Maria Luzia (1975). "Constantino e o Império Cristão". In: **Revista de História**. N. 104, out-dez, pp. 741-766.

_____ (1975). "Sêneca entre a colaboração e a oposição". In: **Letras Clássicas**, n. 3, p. 275-285.

COUTINHO, Carlos Nelson (1992). **Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político**. Rio de Janeiro: Campus.

_____ (1996). "Gramsci, o marxismo e as ciências sociais". In: IDEM. **Marxismo e política: a dualidade de poderes e outros ensaios**. São Paulo: Cortez, pp. 91-120.

DAGENS, C. (1977) **Saint Grégoire le Grand. Culture et experience chrétienne**. Paris: Études Augustiniennes.

_____ (1991). "Sanit Grégoire le Grand, *consul Dei*. La mission prophétique d'un pasteur". 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, pp. 33-45.

DAMIZIA, G (1949). "Il Registrum Epistolarum di S. Gregorio Magno ed il Corpus Juris Civilis". In: **Benedictina 2**, pp. 195-226.

DEL ROIO, Marcos (2005). **Os prismas de Gramsci: a fórmula da frente única (1919-1926)**. São Paulo/SP: Xamã.

DELARUELLE, E. (1960). "L'Eglise Romaine et ses relations avec l'Eglise Franque jusqu'em 800". In: **Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapport con Roma sino all'800**. Spoleto: pp. 143-184.

DEMOUGEOT, E. (1986) "Grégoire le Grand et la conversion du roi Germain au VIème siècle". In: FONTAINE, J; GILLET, R. **Grégoire le Grand. Actes du Colloque**

international du CNRS tenu à Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982. Paris, CNRS Editions, pp. 191-206.

DÍAZ, P. C. (2006). “El cristianismo y los pueblos germánicos”. In: SOTOMAYOR, Manoel; FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coord). **Historia del cristianismo**. Tomo I: el mundo antiguo, Madrid, Ed. Trotta, pp. 687-757.

DONINI, Ambrogio (1988). **História do Cristianismo**. Das origens a Justiniano. Lisboa: Edições 70.

DUARTE SILVA, Paulo (2013). “O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média”. In: **Revista Signum**, v. 14, pp. 73-91.

_____. (2014). “A ‘Revolução Constantiniana’ e o fortalecimento cívico episcopal: considerações historiográficas. In: **Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e suas recepções**, n. 13, Rio de Janeiro, pp. 53-69. Disponível em: http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos13/4-Paulo_Duarte.pdf. Acessado em 24/09/2016.

_____; XAVIER, Nathalia Agostinho (2015). “O Cristianismo Ocidental em perspectiva: a conversão monárquica nos reinos suevo e de Kent (séculos VI-VII)”. In: **Brathair**, vol. 15, nº. 2, pp. 4-31.

DUDDEN, F. Homes (1905). **Gregory the Great, His Place in his Signs of Sanctity: Miracles in the Thought of Gregory the Great**. Londres: Longmans.

DUFAL, Blaise (1998). “Séparer l’Église et l’État: L’augustinisme politique selon Arquillière”. In: **L’Atelier du Centre de recherches historiques**. Révue électronique du CRH, Disponível em <http://acrh.revues.org/index313.html>. Acessado em 27.07.2016.

DUMÉZIL, Bruno (2005). **Les Racines Chrétiennes de l’Europe: Conversion et liberté dans les royaumes barbares V^e-VIII^e siècles**. Paris: Fayard.

_____. (2006). “Grégoire Le Grand et les elites locales: la Méditerranée Occidentale comme prologue à la mission anglaise”. In: **Journée d’études** du 20 mai 2006, université de Paris-Est-Marne-la-Vallée dans le cadre de la recherche sur les Élités dans le haut Moyen Age, dirigée alors par Régine Le Jan. Disponível em: <<https://lamop.univ-paris1.fr/IMG/pdf/DUMEZIL.pdf>>. Acessado em: 20/05/2015.

DURAND, Yves (1987). “A formulação experimental do imaginário e seus modelos”. In: **Revista Faculdade de Educação**. São Paulo, 13 (2), pp. 133-154, Jul/Dez.

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

EAGLETON, Terry (1997). "De Luckács a Gramsci". In: IDEM. *Ideologia. Uma Introdução*. São Paulo/SP: Editora da Unesp; Boitempo, pp. 89-114.

EVANS, G. R. (1986). **Thought of Gregory the Great**. Cambridge: Cambridge University Press.

FALBEL, Nachman (1973). "A legislação cristã em relação ao emprego do trabalho escravo por parte dos judeus na Europa Ocidental na Alta Idade Média". In: **VI Simpósio de História**, 1973, São Paulo. Anais do VI Simpósio de História, pp. 183-203.

FARMER, D. H. (1990). "Introduction". In: BEDE. **Ecclesiastical history of the English people**. London: Penguin, pp. 19-35

FLECHNER, Roy (2015). "Pope Gregory and the British: mission as a canonical problem". In: BOUGET, H; COUMERT, Magali (eds.). *Histoires des Breagnes 5. En marge*. Université de Bretagne occidentale, Disponível em :<http://hdl.handle.net/10197/7383>

_____ (2005). "Dagán, Columbanus and the Gregorian mission". In: **Peritia**, , nº 19, pp 65-90.

FLETCHER, Richard (1998). **The Barbarian Conversion**. From Paganism to Christianity. New York: Henry Holt & Company.

FRANCO JÚNIOR, Hilário (2001). **A Idade Média**. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense.

_____ (2013). "Similibus simile cognoscitur. O pensamento analógico medieval". **Medievalista**. Nº14, Jul- Dez. Consultado 25.01.2016. Disponível em <http://www2.fcsh.unl.pt/iem/medievalista/MEDIEVALISTA14/junior1402.html>

FREZ, Amancio Isla (1993). "Los reinos Barbaros y el Papado entre los siglos VI y VII". In: **De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII. III Congreso de Estudios Medievales**. Madri: Fundacion Sanchez-Albornoz, pp. 67-89.

GAJANO, S. B. (2004). **Gregorio Magno**. Alle origini del Medieval. Roma: Viella.

_____ (1979). "Per una storia degli Ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno", In: **Quaderni Medievali**, n. 8, pp.12-43.

GAUDEMET, Jean (1958). **L'Église dans l'Empire romain**. Paris: Sirey.

GEARY, Patrick J. (1988). **Before France and Germany: The creation and transformation of the Merovingian World**. New York; Oxofor: Oxford University.

GILLET, R. (1975). "Introduction". In: GRÉGOIRE LE GRAND. **Morales sur Job** (livres 1 et 2), SC 32bis, Paris, pp. 7-113.

GODOY, C., VILELLA, J. (1986). "De la fides ghotica a la ortodoxia nicena: inicio de la teologia política visigótica". In. **Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la antigüedad tardia – Los visigodos. Historia y civilización.** Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia.

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

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

_____ (1999). **Cadernos do cárcere** - Introdução ao Estudo da Filosofia. A Filosofia de Benedetto Croce. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 1.

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

_____ (2000b). **Cadernos do cárcere** - Maquiavel. Notas sobre o Estado e a política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 3.

_____ (2001). **Cadernos do cárcere** - Temas de cultura. Ação Católica. Americanismo e fordismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 4.

_____ (2002a). **Cadernos do cárcere** - O Risorgimento. Notas sobre a história da Itália. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 5.

_____ (2002b). **Cadernos do cárcere** - Literatura. Folclore. Gramática. Apêndices: variante, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v. 6.

_____ (1982). **Os intelectuais e a organização da cultura.** Rio de Janeiro/RJ: Civilização Brasileira,.

_____ (1978a). **Maquiavel, a política e o Estado moderno.** Rio de Janeiro/RJ: Civilização Brasileira,.

_____ (1978b). **Concepção dialética da História.** Rio de Janeiro/RJ: Civilização Brasileira.

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

GURIÉVICH, Arón (1984). **Las categorías de la cultura medieval.** Madrid: Taurus Humanidades.

HEATHER, Peter (1998). **The Goths.** Malden: Blackwell.

HILL, J. (2008). **História do Cristianismo.** São Paulo/SP: Edições Rosari.

HILLGARTH, J. N. (1986). **Christianity and Paganism**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

HINES, J. (1995). "Cultural change and social organisation in early Anglo-Saxon England". In: AUSENDA, G. (ed). **After Empire – Towards an ethnology of Europe's barbarians**. San Marino: The Boydell Press, pp. 75-88

HUGO, M. (1986) "L'Antiphonaire: archétype ou répertoire original?". In: FONTAINE, J; GILLET, R. **Grégoire le Grand. Actes du Colloque international du CNRS tenu à Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982**. Paris, CNRS Editions, pp. 661-669.

ISOLA, Antonio (1990). **I cristiani dell'Africa vandalica nei sermons del tempo (429-534)**. Milão: Jaca Books.

JAMES, Edward (1988). **The Franks**. New York: Basil Blackwell.

JUDIC, Bruno (2001). "La production et la diffusion du registre des lettres de Grégoire le Grand". In: **Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public**. 32e congrés, Dunkerque, pp. 71-87.

_____ (1997). "Grégoire le Grand et le pouvoir royal". In: **XIIth International Conference on Patristic Studies**. Oxford, 1995., *Studia Patristica XXXIII* ed. Elisabeth A. LIVINGSTONE, Leuven, p. 434-440.

_____ (2000). "L'influence de Grégoire le Grand dans la Provence du VII^e siècle". In: Christophe de Dreuille. **L'Eglise et la mission au VI^e siècle**. La mission d'Augustin de Cantorbéry et les Eglises de Gaule sous l'impulsion de Grégoire le Grand, Cerf, p. 89-120.

_____ (2005). "Gregoire le Grand et les barbares". In: NOURRISSON, Didier; PERRIN, Yves (Orgs). **Le barbare, l'étranger: images de l'autre**. Actes du colloque organisé par le CERHI. Saint-Etienne, 14 et 15 mai, 2004. Saint-Etienne: Publications de l'université de Saint-Etienne Jean Monnet, pp. 137-146.

KESSLER, H. L (2005). "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.

KEYNES, S (2008). "Heptarchy". In: LAPIDGE, M. et al. (Eds.). **The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England**. Malden, Massachusetts : Blackwell.

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

LE GOFF, J. (2005) **A Civilização do Ocidente Medieval**. Bauru/SP: Edusc.

_____ (1980). **Para um Novo Conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa.

_____ (1983). **O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval**. Lisboa: Edições 70.

LE JAN, Régine (2006). **Les Mérovingiens**. Paris: PUF.

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

LEYSER, Conrad (2000). **Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great**. New York: Oxford University Press.

LIGUORI, Guido (2007). **Roteiros para Gramsci**. Rio de Janeiro/RJ: UFRJ.

LOBATO, Maria de Nazareth Corrêa Accioli (2010). “Realeza e cristianização na Inglaterra Anglo-saxônica”. In: **XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio: Memória e Patrimônio**. 2010, Rio de Janeiro/RJ. Anais (on-line). Rio de Janeiro: ANPUH-RJ. Disponível:

http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276544928_ARQUIVO_RealezaeCristianizacaoemInglaterraAnglo-Saxonica.pdf. Acessado em 17/09/2016.

LOT, Ferdinand (2006). “Em que época se deixou de falar latim?”. In: **Signum**. n. 8, pp. 191-260.

LUPTON, Brendan P. (2013). **St. Paul as a Model and Teacher in the Writings of St. Gregory the Great**. Tese doutoral. Faculty of the School of Theology and Religious Studies Of The Catholic University of America, Washington D.C.

MACCARRONE, Michele (1960). “La dottrina del Primato papale dal IV all'VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali”. In: **Le chiese nei regni dell'Europa occidentale**. Spoleto: CSISAM, pp. 633-742.

MAGNANI, Eliana (2003). “O Dom entre a História e Antropologia. Figuras Medievais do Doador”. In: **Signum**. N. 5. pp. 169-193

MANSELLI, R. (1963). “Gregorio Magno e la Bibbia,” In: **La Bibbia nell'alto medioevo**. Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo. Spoleto, pp. 67-101.

MARROU, H. I. (1985). **Historia de la educación en la Antigüedad**. Madrid: Akal Universitaria.

MAZZARINO, Santo (1973). **La fin du monde antique**. Paris: Gallimard.

MARKUS, Robert Austin (1981). “Gregory the Great's Europe”. In: **Transactions of the Royal Historical Society**. Fifth Series, vol. 31, pp. 21-36.

_____ (1983). **From Augustine to Gregory the Great: History and Christianity in Late Antiquity**. London: Variorum Reprints.

_____. (1985). "The Sacred and the Secular: from Augustine to Gregory the Great". In: **The Journal of Theological Studies**, Vol. 36, No. 1, pp. 84-96.

_____ (1986). "Gregory's the Great *rector* and his genesis". In: FONTAINE, J; GILLET, R. **Grégoire le Grand. Actes du Colloque international du CNRS tenu à Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982**. Paris, CNRS Editions, pp. 137-46.

_____. (1988). "The latin Fathers Beginnings: c. 350-750". In: BURNS, J. H. (ed.). **The Cambridge History of Medieval Political Thought. c. 350-1450**. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 103-116.

_____ (1996). **Signs and meanings. World and text in ancient Christianity**. Liverpool: Liverpool University Press.

_____ (1997^a). **Gregory the Great and His World**. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ (1997^b). **O fim do cristianismo antigo**. São Paulo/SP: Paulus.

MAYMÓ i CAPDEVILA, Pere (2003). "Britania em la política missionaria de Gregório Magno". In: GARCIA MORENO, L. A.; EGEA, M. E. G.; MÁRQUEZ, S. R.; GIRVÉS, M. V. (ed.). **Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía**. Santos, Obispos y Reliquias. Alcalá, octubre, 1998. Alcalá: s.l., pp. 243-265.

_____. (2009). "Política de lo sacro y sacralización de la política según el epistolario de Gregorio Magno". In: DELMAIRE, R.; GATIER, P-L. (eds.). **Correspondances. Documents pour l'histoire de l'Antiquité tardive**. Actes du colloque international. Lille, 20-22 novembre 2003. Lyon: Maion de l'Orient et la Méditerranée, pp. 359-390.

_____ (2010). "Gregory the Great and the Religious Otherness: Pagans in Cristian Italy". In: **Studia Patristica**. Vols. XLIV-XLIX. Leuven; Paris, Walpole: Peeters, pp. 327-332.

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

MAZA, Clelia Martínez (2002). "Las nuevas Helenas. Las reinas Bárbaras como agente de cristianización". In: **Potestas**. Revista del grupo Europeo de Investigación Histórica. N. 2, pp. 133-146.

MEENS, Rob (1994). "A Background to Augustine's mission to Anglo-Saxon England". In: **Anglo-Saxon England**, 23, pp. 5-17.

MENDONÇA, Sonia Regina (2013). "Estado ampliado como ferramenta metodológica". In: **Anais do Marx e o Marxismo 2013: Marx hoje, 130 anos depois**. NIEP-MARX – UFF. Disponível em <http://www.uff.br/niepmarxmarxismo/MM2013/anais.htm>, Acessado em, 14/02/2015.

MIATELLO, André L. P. (2010). "Governar os corpos e reger as almas: a relação entre 'igreja' e 'cidade' na correspondência de S. Gregório Magno. In: **Opsis**, Catalão, v. 10, n. 2, pp. 11-26.

METZGER, Bruce M. (1987). **Canon of the New Testament**. New York: Oxford University Press.

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.

MORICCA, U. (1924). **Dialogi**. Roma: Forzani.

NEGREANU, Stefan (2014). "The Christianization of the Anglo-Saxons Saint Gregory the Great and Saint Augustine". In: **Teo**, n. 60, vol. 3, pp. 91-102.

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.

NORBERG, Dad (1980). "Qui a composé les letters de saint Grégoire le Grand?" In: **Studi Medievali**. 3º ser., 21, pp. 1-17,

_____ (1986). "Style personnel et style administratif dans le Registrum Epistularum de Saint Gregoire le Grand". In: FONTAINE, J.; GILLET, R; PELLISTRANDI, S. (eds.). **Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982**, Editions du CNRS, Paris, pp. 489-498.

ONESTI, Nicoletta Francovich (2002). **I Vandali**. Lingua e storia. Roma: Carocci.

ORLANDIS, Jose (2003). **El pontificado romano em la história**. Madrid: Palabra.

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

PACAUT, Marcel (1989). **La théocratie**. L'Église e le pouvoir au Moyen Age. Paris: Desclée.

_____ (1976). **Histoire de la Papauté**. Paris: Fayard.

PACHÁ, Paulo Henrique de Carvalho (2012). **Formas de intercâmbio e dominação: as relações de dependência pessoal no medievo Ibérico (IV – VIII)**. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História.

PARONETTO, Vera (1986). “Une présence Augustinienne chez Grégoire le Grand: le *De catechizandis rudibus dans la Regula pastoralis*”. In: FONTAINE, J.; GILLET, R.; PELLISTRANDI, S. (eds.). **Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982**, Editions du CNRS, Paris, pp. 511-19.

PEDERO-SANCHEZ, Maria Guadalupe (2000). **História da Idade Média: textos e testemunhas**. São Paulo: Ed. Unesp.

PÉGOLO, Liliana (2006). “La epistula como modelo genérico de control ideológico en el Regestum de Gregorio Magno”. In: **Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna**. Volumen 39. Disponível em: <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/histoaiantiguaymedieval/index.htm>

PEJENAUTE, Francisco (2002). “En los confines de la romanidade: Venâncio Fortunato, un escritor de frontera”. IN: **ARCHIVUM**, Oviedo, L-LI, pp, 383-427.

PETERSEN, Joan M (1984). **The “Dialogues” of Gregory the Great in their Late Antique Cultural Background**. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

_____ (1976). “Did Gregory the Great know Greek?”. In: **Studies in Church history**, 13, pp. 121-34.

PIAZZA, Emanuele (2010). “Echi siciliani dell’invasione longobarda nel Registrum Epistularum di Gregorio Magno”. In: **Archivio Storico Siracusano**. Serie IV, volume II, Anno XLV, pp. 89-105.

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 (1991). “Grégoire le Grand et la Gaule: le project pour la réforme de l’Église Gauloise”. In: **Gregório Magno e il suo tempo. XIX Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana in collaborazione com L’École Française de Rome**. Roma, 9-12 mai 1990, I Studi Storici, Roma, pp. 109-28.

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

PIETRI, Charles; PIETRI, Luce (1997). “Église universelle et Respublica christiana selon Grégoire Le Grand”. In: Pietri Charles. **Christiana respublica. Éléments**

d'une enquête sur le christianisme antique. Roma: École Française de Rome, pp. 721-739.

PLACANICA, Antonio (2001). "La Cristianità Africana tra Arrianus furor e subreptiones Acephalorum". In: **Le invasioni barbariche nel meridione dell'Impero: Visigoti, Vandali, Ostrogoti.** Atti del congresso svoltosi alla casa delle culture di Cosenza, 24-26 luglio, 1998, a cura di P. Delogu, Roma, pp. 181-240.

POHL, Walter (2008). "Gregorio Magno e il regno dei Longobardi". 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. 15-28.

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

PORTELLI, Hugues (1977). **Gramsci e o Bloco Histórico.** Rio de Janeiro/RJ: Paz e Terra.

_____ (1984). **Gramsci e a questão religiosa.** São Paulo/SP: Paulinas.

POUCHELLE, Marie-Christine (2006). "Medicina". In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. (Orgs). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Vol. 2. Bauru/SP: Edusc, pp. 151-165.

RAHNER, Hugo (1964). **L'Église et l'État dans le christianisme primitive.** Paris: Éd. Du Cerf.

RAMOS, Francisco Manfredo Tomás (1995). "A 'Civitas' política de Agostinho: uma leitura a partir do Epistolário e do A Cidade de Deus. In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino e o Sacerdócio.** O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 23-43.

RAPISARDA, Grazia (1991). "I doni nell'epistolario di Gregorio Magno". In: **Gregorio Magno e il suo tempo.** Vol. 2. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 285-300.

_____ (1986). "L'écriture sainte comme guide de la vie quotidienne", In: FONTAINE, J.; GILLET, R.;PELLISTRANDI, S. (eds.). **Grégoire le Grand. Actes du colloque international du CNRS, Chantilly, 15-19 septembre, 1982, Editions du CNRS,** Paris, pp. 215-225.

RECCHIA, Vincenzo (1985). "La memoria di Agostino nella esegesi biblica di Gregorio Magno". In: Augustinianum, n°. 25, (1/2), pp. 405-434.

REYDELLET, M. (1981). **La royauté dans la littérature latine de Sidoine Appollinaire à Isidore de Seville.** Paris: École française de Rome.

RIBEIRO, Daniel Valle (1995a). "A Igreja Nascente em face do Estado Romano". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino e o Sacerdócio**. O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 9-22.

_____. (1995b). "Leão I: A Cátedra de Pedro e o Primado de Roma". In: SOUZA, José Antônio de C. R. de. **O Reino e o Sacerdócio**. O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 45-60.

_____. "Realeza cristã e ideologia na Alta Idade Média". No Prelo, pp. 1-33.

_____. (2002) "O Oriente e o Ocidente na correspondência de Gregório Magno". In: **Signum**. Revista da ABREM. vol. 4, pp. 153-179.

RIBEIRO JÚNIOR, J. (1989). **Pequena história das heresias**. Campinas/SP: Papirus.

RICHARDS, Jeffrey Burton (1980). **Consul of God: The life and times of Gregory the Great**. Londres: Routledge & Kegan Paul.

_____. (1979). **The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages**. Londres: Routledge & Kegan Paul.

RICHÉ, Pierre (1984). "La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age". In: _____; LOBRICHON, Guy. **Le Moyen Age et la Bible**. Paris: Beauchesne, pp. 385-400.

_____. (1962). **Éducation et Culture dans L'Occident Barbare (VI^e-VIII^e siècles)**. Paris: Éditions du Seuil.

ROMMEN, Heinrich A. (1967). **O Estado no Pensamento Católico**. São Paulo: Paulinas.

RUGGINI, Lellia Cracco (1986). "Grégoire le Grand et le monde byzantin". In: FONTAINE, J; GILLET, R. **Grégoire le Grand. Actes du Colloque international du CNRS tenu à Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982**. Paris, CNRS Editions, pp. 83-94.

RUST, Leandro Duarte (2013). **A Reforma Papal (1050-1150): trajetórias e críticas de uma história**. Cuiabá: EdUFMT.

SAS, Makysimillian (2012-2013). "Augustine of Canterbury converting the Anglo-Saxons: A contribution to the identity of the medieval missionary". In: **De Medio Aevo**, n. 3, p. 213-230.

SCHLESENER, Anita Helena (2007). **Hegemonia e cultura em Gramsci**. Curitiba: Ed. UFPR.

SEHELLART, Michel (2006). **As artes de Governar**. São Paulo: Editora 34.

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

_____ (2007). “*Aequa Lance*’: as partições territoriais do Regnum Francorum no século VI”. In: VISALLI, A. M.; OLIVEIRA, T. (Org.). **VI Encontro Internacional de Estudos Medievais. Anais**. Vol. I, 06 a 08 de julho de 2005. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, pp. 197-213.

SIMIONATTO, Ivete (2009). “Classes subalternas, lutas de classe e hegemonia: uma abordagem gramsciana”. In: *Revista Katál*. Florianópolis, v 12, n.1, p. 41-49, jan-jun.

SIMONI, Fiorella (2001). “La memoria del regno ostrogoto nella tradizione storiografica carolíngia”. In: **Le invasioni barbariche nel meridione dell’Impero: Visigoti, Vandali, Ostrogoti**. Atti del congresso svoltosi alla casa delle culture di Cosenza, 24-26 luglio, 1998, a cura di P. Delogu, Roma, pp. 351-75.

SOUZA, José Antônio de C. R. de (1995). “O pensamento gelasiano a respeito das relações entre a Igreja e o Império Romano-Cristão”. In: IDEM. **O Reino e o Sacerdócio**. O pensamento político na Alta Idade Média. Porto Alegre: EDIPUCRS, pp. 61-89.

SPANNEUT, Michel (1990). **Os Padres da Igreja**. Volume II: Séculos IV – VIII. São Paulo/SP: Loyola.

STACCONE, Giuseppe (1991). **Filosofia da religião: o pensamento do homem ocidental e o problema de Deus**. Petrópolis/RJ: Vozes.

STRAW, Carole (1988). **Gregory The Great – Perfection in Imperfection**. Los Angeles; London: Berkeley.

_____ (1991). “Gregory's Politics: Theory and Practice”. In: **Gregorio Magno e il suo tempo**. 2 Vol. Rome: Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 47-63

TEILLET, Suzanne (1984). “La reconnaissance des nouvelles “nations” par Grégoire le Grand”. In: IDEM. **Des Goths à la nation gothique; les origines de l’idée de nation em Occident du V^e au VII^e siècle**. Paris: Les Belles Lettres, pp. 346-363.

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

THOMPSON, E. A. (1971). **Los godos em España**. Madri: Alianza Editorial.

ULLMANN, Walter (1962). **The Growth of Papal Government in the Middle Ages: A Study in the Ideological Relation of Clerical to Lay Power**. London: Methuen.

_____ (1971). **Principios de gobierno y politica en la Edad Media**. Madrid: Revista do Occidente.

_____ (1972). **A short History of the Papacy in the Middle Ages**. London: Methuen.

VAN DAN, Raymond (1993). **Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul**. Princeton: Princeton University Press.

VAUCHEZ, Andre (1987). "Santidade". In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v.12, pp, 287-300

VIEIRA, Carlos Eduardo Vieira; OLIVEIRA, Marcus Aurélio Taborda de (2010). "Thompson e Gramsci: História, Política e Processos de Formação". In: **Educ. Soc.**, Campinas, v. 31, n. 111, p. 519-537, abr.-jun.

VINAY, G. (1978). **Alto Medioevo Latino**. Conversazioni e no. Napoli: Guida.

Wallace-Hadrill, J. M. (1960). "Rome and the early english Church: some questions of transmission". In: **Le Chiese nei regni dell'Europa occidentale e i loro rapporti con Roma sino all'800**. Spoleto: pp. 519-48.

_____ (1980). **Early Germanic Kingship in England and on the Continent**. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press.

WICKHAM, Chris (2006). **Framing the Early Middle Ages. Europe and the Mediterranean, 400-800**. Oxford: Oxford University Press.

WOOD, Ian (1994a). **The Merovingian Kingdoms (450-751)**. London; New York: Longman.

_____ (1994b). "The Mission of Augustine of Canterbury to the English". In: **Speculum**, 69, pp. 1-17.

YORKE, B. (2006). **The conversion of Britain: Religion, Politics and Society in Britain, c. 600-800**. Harlow: Pearson Longman.