

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História

TOMÁS DE ALMEIDA PESSOA

**MATERIALIDADE E PODER: A FAMÍLIA DE GREGÓRIO
DE TOURS E O CULTO DE SÃO MARTINHO (SÉCS. V E VI)**

Niterói – RJ

2019

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História

TOMÁS DE ALMEIDA PESSOA

**MATERIALIDADE E PODER: A FAMÍLIA DE GREGÓRIO
DE TOURS E O CULTO DE SÃO MARTINHO (SÉCS. V E VI)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: Poder e Sociedade. Setor Temático: História Antiga e Medieval.

ORIENTADOR: PROF. DR. EDMAR CHECON DE FREITAS

Niterói -RJ

2019

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

P475m Pessoa, Tomás de Almeida
Materialidade e Poder : A família de Gregório de Tours e o culto de São Martinho (Sécs. V e VI) / Tomás de Almeida Pessoa ; Edmar Checon de Freitas, orientador. Niterói, 2019. 204 f. : il.

Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGH.2019.m.14833987732>

1. Gregorio Santo, Bispo de Tours 538-594. 2. Edifício histórico. 3. Gália. 4. Igreja católica; aspecto social. 5. Produção intelectual. I. Freitas, Edmar Checon de, orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. III. Título.

CDD -

Bibliotecária responsável: Thiago Santos de Assis - CRB7/6164

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

Instituto de História

Programa de Pós-Graduação em História

**MATERIALIDADE E PODER: A FAMÍLIA DE GREGÓRIO
DE TOURS E O CULTO DE SÃO MARTINHO (SÉCS. V E VI)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do Grau de Mestre. Área de Concentração: Poder e Sociedade. Setor Temático: História Antiga e Medieval.

Aprovada em ____ de ____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas – Orientador

UFF - Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

UFF - Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Paulo Duarte Silva

UFRJ - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Niterói –RJ,

2019

AGRADECIMENTOS

EXPRESSO MINHA GRATIDÃO À FAPERJ POR TER POSSIBILITADO A REALIZAÇÃO DESTE TRABALHO A PARTIR DA DISPONIBILIZAÇÃO DOS RECURSOS NECESSÁRIOS. ELES FORAM MEIOS DE ESTÍMULO E DE OBTENÇÃO DE ALGUMAS DAS OBRAS FUNDAMENTAIS DESTA PESQUISA.

RESUMO

O presente trabalho procura compreender como os espaços sagrados de Tours dedicados a São Martinho consolidaram a família de Gregório de Tours no episcopado desta cidade. Primeiramente, discutiremos questões ligadas à materialidade e ao poder, ressaltando como analisamos a experiência dos milagres pelos fiéis e o edifício como componente do poder e das relações sociais. Em segundo lugar, abordaremos a construção da cidade de Tours dos séculos V e VI, destacando as transformações da cidade galo-romana na cidade cristã e o papel da família de Gregório de Tours neste processo. Por fim, a partir de uma análise da Igreja de São Martinho, da Catedral e do Oratório, principalmente durante os episcopados de Perpétuo (488/9-488/9) e Gregório (573/594), examinaremos como foi criada uma ligação especial entre esta família e o culto de São Martinho. Os milagres deste santo construíram uma relação de patronagem entre a família de Gregório de Tours e os habitantes de Tours e, conseqüentemente, os primeiros foram eleitos em diversas ocasiões como bispos da cidade de Tours e mantiveram seu papel central na sociedade local.

Palavras-chave: Igreja de São Martinho; Gregório de Tours; Perpétuo de Tours; Bispo; Catedral; Oratório; Cidade Merovíngia; Materialidade; Poder.

RÉSUMÉ

Le présent travail cherche à comprendre comment les espaces sacrés de Tours dédiés à Saint-Martin de Tours ont consolidé l'établissement de la famille de Grégoire de Tours à l'épiscopat de cette ville. Premièrement, nous discuterons des questions liées à la matérialité et au pouvoir, avec l'accent mis sur l'expérience des miracles des fidèles et le bâtiment comme un composant du pouvoir et des relations sociales. En deuxième lieu, nous aborderons la construction de la ville de Tours du Ve et Vie siècles, tout en privilégiant les transformations de la ville gallo-romaine à la ville chrétienne et le rôle de la famille de Grégoire de Tours dans ce processus. Finalement, à partir d'une analyse de la réalité quotidienne de la Basilique de Saint-Martin, de la Cathédrale et du Oratoire, principalement pendant les épiscopats de Pépét (458/9-488/9) et Grégoire (573-594), nous examinerons comment un lien spécial a été créée entre cette famille et le culte de Saint-Martin. Les miracles de ce saint ont construit une relation de patronage entre la famille et les habitants de Tours et, par conséquent, les premiers ont été élus plusieurs fois comme évêques de Tours et ils ont maintenu son rôle central dans la société locale.

Mots-Clés: Basilique de Saint-Martin; Grégoire de Tours; Pépét de Tours; Évêque; Cathédrale ; Oratoire ; Ville Mérovingienne; Matérialité; Pouvoir.

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO.....	14
2- CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS.....	19
2.1-INTRODUÇÃO.....	19
2.2-A MATERIALIDADE E O SER HUMANO.....	20
2.3-PODER.....	31
2.3.1-Aristocracia.....	31
2.3.2-Aristocracia Senatorial Romana.....	32
2.3.3-A Religião.....	37
2.4-MATERIALIDADE E PODER: O LUGAR SAGRADO.....	45
2.4.1-O Edifício como Lugar.....	45
2.4.2-O Espaço Físico e o Poder.....	49
2.5- GREGÓRIO DE TOURS E O MILAGRE.....	51
3- TOURS NO CONTEXTO DA GÁLIA (PÓS) ROMANA.....	58
3.1-INTRODUÇÃO: A CIDADE.....	57
3.2 – A CIDADE GALO-ROMANA.....	67
3.3 – A CIDADE DE <i>CAESARODUNUM</i> (SÉCS. I-IV)	74
3.4 – A CIDADE DE TOURS E A FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS (V- VI).....	89
4- OS ESPAÇOS SAGRADOS EM TOURS (V-VI).....	113
4.1-INTRODUÇÃO.....	112
4.2-A IGREJA DE SÃO MARTINHO: SÉCS. V E VI.....	112
4.2.1-A Igreja de São Martinho: Ruptura Objetivista.....	113
4.2.2-O Percorso Martiniano: Ruptura Subjetivista.....	138
4.3-A CATEDRAL E O ORATÓRIO: SÉCS IV-VI	148

4.3.1-A Catedral.....	148
4.3.2-O Oratório.....	157
4.4- DESRESPEITO E IRREVERÊNCIA.....	159
4.5-ESPAÇOS SAGRADOS E A FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS.....	164
4.6- DA FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS À DINASTIA MEROVÍNGIA.....	169
5- CONCLUSÃO.....	176
6- REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	180

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

FIGURA 1: Foto atual da cripta da Igreja de São Martinho.....	15
FIGURA 2: Foto atual da Igreja de São Martinho.....	16
FIGURA 3: A cidade de Bibracte.....	65
FIGURA 4: <i>Caesarodunum</i> na época do Alto Império Romano (c.150 d.C).....	76
FIGURA 5: As três etapas sucessivas do Anfiteatro de Tours.....	78
FIGURA 6: Reconstituição da muralha do século IV.....	79
FIGURA 7: Tours na época do Baixo Império Romano (c.400 d.C).....	82
FIGURA 8: A cidade de Tours e o monastério de Marmoutier.....	84
FIGURA 9: A genealogia de Gregório de Tours.....	90
FIGURA 10: Tours na época do episcopado de Gregório (573-594 d.C).....	111
FIGURA 11: Plano de Igreja com cinco naves. Catedral de Sbeita no século V.....	124
FIGURA 12: Arcadas murais merovíngias dividindo a nave da Igreja de São Pedro de Vienne.....	124
FIGURA 13: Igreja de Santa Agnes fora-dos-muros. Edifício “cirquiforme” do século IV.....	125
FIGURA 14: Igreja de São Victor do século V. Visão Lateral.....	126
FIGURA 15: Igreja de São Vitor do século V em cor marrom/laranja. Visão Superior.....	126

FIGURA 16: Capitel de uma das colunas de mármore da Igreja de São Martinho do século V ou da sua restauração no século VI.....	128
FIGURA 17: Laje de mármore com a representação de um cântaro atribuída à Igreja de São Martinho da época de Perpétuo.....	128
FIGURA 18: Fragmento encontrado nas escavações que contém uma parte das inscrições presentes nos <i>Martinelli</i>	130
FIGURA 19: Fragmentos de mosaicos encontrados nas escavações e atribuídos à Igreja de São Martinho da época de Perpétuo.....	133
FIGURA 20: Mosaico da Igreja de São Apolinário Novo de Ravena (séc VI) representando o episódio do Tostão da Viúva.....	141
FIGURA 21: Representação de São Martinho (mais velho) liderando o cortejo de santos, presente na Igreja de São Apolinário Novo.....	143
FIGURA 22: Representação do bispo Eclésio de Ravena entregando um modelo da sua basílica para São Vital na Igreja de São Vital (525-550).....	146
FIGURA 23: Bispo Felix IV (primeiro personagem da esquerda para direita) oferecendo sua basílica. Basílica de São Cosmo e Damião em Roma 526-530.....	147
FIGURA 24: Representação mais antiga do episódio da capa (à esquerda) no denominado Sacramentário de Fulda (c. 975).....	153
FIGURA 25: Representação da partilha da capa (abaixo) e visão de Cristo no sonho (acima) em um manuscrito da Vida de São Martinho de c.1100.....	153
FIGURA 26: Representação do episódio da capa do século XIV do artista Simoni Martini na Igreja de São Francisco em Assis.....	154

FIGURA 27: Reconstituição feita por Kessler da abside da Catedral de Tours em c. 590.....	155
FIGURA 28: Representação do episódio de cura do leproso por São Martinho proveniente de um Manuscrito de Trier de c.1100.....	156
FIGURA 29: Do setor martiniano na época de Perpétuo (c.470) ao <i>Castrum e Suburbium Sancti Martini</i> (c.918).....	176

QUADROS

QUADRO 1: Os bispos de Tours até o episcopado de Gregório (573).....	91
QUADRO 2: Calendário de festas da cidade de Tours na época de Perpétuo (458/9-488/9).....	114
QUADRO 3: Quadro demonstrando as diferenças entre as duas fontes que descrevem a Igreja de São Martinho do século V.....	122
QUADRO 4: Bispos de Tours de 596 até 676.....	170
QUADRO 5: Abades de São Martinho de Tours dos séculos VI e VII.....	171

MAPAS

MAPA 1: A divisão da Gália no Alto Império Romano.....	67
MAPA 2: A divisão da Gália em c. 400 d.C.....	85

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

Sulpicio Severo

VM – *Vita Sancti Martini*

Dial. - *Dialogi*

Cron. – *Cronica*

Ep. – *Epistolae*

Paulino de Perigueux

VSM – *Vita Sancti Martini*

Gregório de Tours

DLH - *Decem Libri Historiarum*

VP - *Vitae Patrum*

VM I - *De virtutibus s. Martini ep. Liber I*

VM II - *De virtutibus s. Martini ep. Liber II*

VM III - *De virtutibus s. Martini ep. Liber III*

VM IV - *De virtutibus s. Martini ep. Liber IV*

GM - *In Gloria Martirum*

GC - *In Gloria Confessorum*

VJ - *De Passione et virtutibus s. Juliani ep.*

1 - INTRODUÇÃO

Em 1856, Leo-Papin Dupont (1797-1876), um católico fervoroso nascido na Martinica e que se mudara para Tours há algum tempo, comunicou ao arcebispo de Tours seu voto de reconstruir o santuário de São Martinho. Alguns anos antes, segundo a tradição em volta deste personagem, ele procurava Igreja de São Martinho e havia se dirigido para a Rua São Martinho. Como não encontrava o edifício, ele perguntou a uma vendedora de legumes que estava próxima sobre o edifício. Ao ouvir que ele havia desaparecido e que não voltaria nunca mais, Dupont ficou estarrecido e decidiu que faria tudo o que pudesse para reconstruí-lo. Suas ações fizeram com que ficasse conhecido como “O Santo Homem de Tours”, com relatos hagiográficos e comparações com o próprio Martinho: o primeiro, testemunho evangelizador de um mundo pagão e o segundo, testemunho evangelizador de uma sociedade que havia sido cristã e não queria mais sê-la (BERCEVILLE, 2016: p.200-202).

O santuário de São Martinho que Dupont procurava, ou seja, a Igreja de São Martinho, havia sido destruída durante as ações dos revolucionários na década de 1790 e, portanto, naquele momento, não existiam vestígios de sua existência na cidade; eles estavam soterrados. Este não havia sido o primeiro ataque contra o edifício e o cristianismo católico em Tours. Ainda durante o século IX os normandos destruíram a Igreja e fizeram com que o corpo de Martinho fosse transferido para o Monastério de Cormery (c. 30 km de Tours) para sua proteção.¹ Durante as Guerras de Religião do século XVII, a tradição nos relata que o corpo de São Martinho foi jogado numa fornalha por huguenotes, porém, o padre Saugeron teria conseguido salvar um pequeno pedaço do seu crânio e de seu braço, além de recuperar pedaços dos ossos de São Brício e São Gregório de Tours do fogo (BERCEVILLE, 2016: p. 196). Estas relíquias foram preservadas na Catedral da cidade, denominada até os dias atuais de São Catiano (*Saint-Gatien*), aquele que é considerado por Gregório de Tours como o primeiro bispo da cidade.²

Em 1860, quatro anos após o voto de Dupont e a partir de uma série de documentos e planos do edifício destruído pesquisados pela *Oeuvre du Vestiaire de Saint Martin*,³ a tumba de São

¹ Ver GASNAULT, 1961: p. 51-66.

² Apesar de não ser prestigiada como a Igreja de São Martinho, este também é um edifício importante na história de Tours. Fruto de uma mistura de estilos que refletem diferentes épocas (apesar da disposição anterior ao século XII não ser conhecida), como o gótico e o renascentista, ela foi o local de enterramento da importante figura do arcebispo Hilberto de Lavardin (c.1055-1133) e ainda hoje é um símbolo do episcopado de Tours. Para mais sobre Catiano ver nota 77.

³ Em 1854 foi criado o *Oeuvre du Vestiaire de Saint Martin*, composto por L. Dupont, o conde Pèdre Moisant e o arqueólogo Stanislas Ratel. Ele tinha como missão a construção de uma casa de beneficência que distribuiria

Martinho e outros vestígios da Igreja foram reencontrados abaixo de uma série de casas que haviam sido adquiridas dos moradores locais. A nova igreja foi construída sobre este achado e as relíquias foram lá transferidas, contudo, somente em 1925 ela foi novamente consagrada por ocasião da festa de verão de São Martinho em 4 de julho.

Durante todo o século XX, principalmente durante a 2ª Guerra Mundial, muitos fiéis foram à Igreja de São Martinho para buscar seu auxílio, como podemos constatar pelos diversos ex-votos que até hoje estão gravados na cripta com os nomes e datas daqueles que foram agraciados por este santo (Fig. 1). Além disso, no dia 19 de setembro de 1996, a Igreja recebeu a visita do papa João Paulo II (1920-2005) na celebração do décimo sexto aniversário de morte de São Martinho e 1500 anos do batismo de Clóvis, ambos ligados ao que ele e o presidente francês da época, Jacques Chirac (1932-), consideravam a construção da identidade francesa e cristã (FREITAS, 2004: p. 13-15).

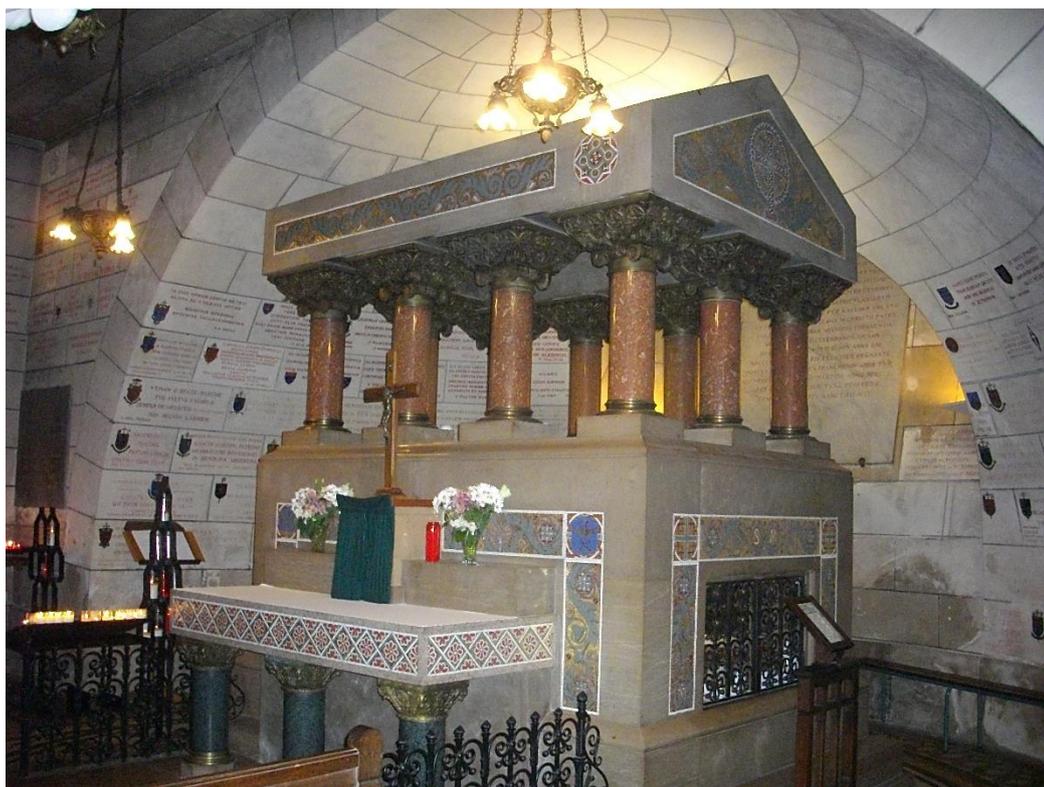


Figura 1: Foto atual da cripta da Igreja de São Martinho com os ex-votos gravados nas paredes em volta. Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/15/Tours_-_basilique_Saint-Martin%2C_crypte_%2804%29.jpg Acessado em 25 de fevereiro de 2019.

roupas aos pobres, mas também a pesquisa das memórias desta igreja (VIEILLARD- TROIEKOUROFF, 1960: p. 12-13).

Tudo o que relatamos demonstra como o corpo de São Martinho e a Igreja feita para abrigá-lo ainda são muito significantes. Mesmo após todas as mudanças e reconstruções ligadas a uma série de eventos como os que citamos acima, aquela ainda é efetivamente reverenciada como a Igreja de São Martinho. Nela está presente não só a memória deste santo, mas também a de Perpétuo, Gregório de Tours, Alcuíno e muitos outros personagens históricos, assim como, também devido a estas presenças ilustres, os milagres também são lembrados e os fiéis ainda se dirigem para esta igreja (Fig. 2).

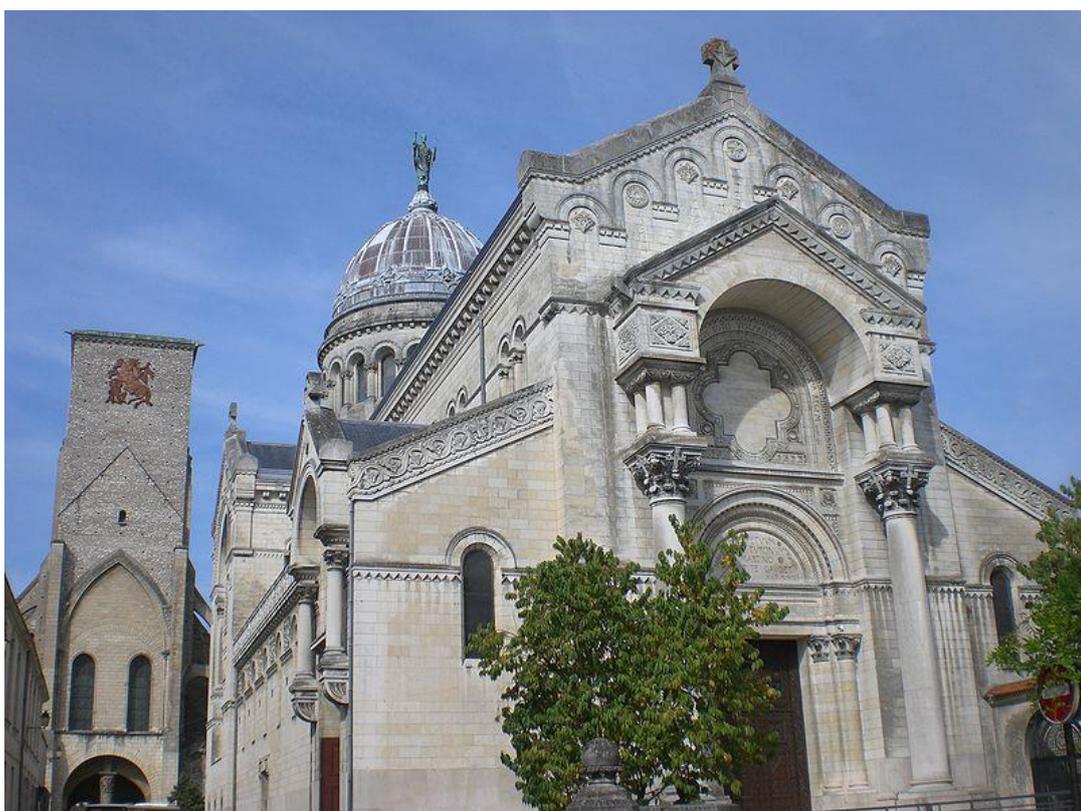


Figura 2: Foto atual da Igreja de São Martinho com destaque para a estátua de São Martinho na cúpula mais elevada. Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/e/eb/Tours%2C_Saint_Martin.JPG/280px-Tours%2C_Saint_Martin.JPG . Acessado em 25 de fevereiro de 2019.

Neste trabalho, pretendemos examinar um período bastante diferente do que evocamos acima: o contexto de construção da cidade cristã de Tours. Nesta época, como veremos mais detalhadamente nas seções 2.3.3 e 3.4, após a desagregação do Império Romano do Ocidente, os bispos tornaram-se cada vez mais os líderes das cidades na Gália e as famílias aristocráticas dos quais a maioria deles eram provenientes, patrocinavam cultos de santos específicos e edifícios dedicados a eles

Pretendemos analisar como os edifícios religiosos construídos para os santos promoviam o poder tanto do bispo quanto de sua família na Gália dos séculos V e VI baseando-nos em um caso específico: a cidade de Tours e a família de seu décimo novo bispo, Gregório. Para que isso seja feito serão analisados a Igreja de São Martinho, a Catedral e o Oratório, assim como as festas ligadas ao culto de São Martinho na cidade de Tours, principalmente durante os episcopados dos quais possuímos mais informações: Perpétuo (458/9-488/9) e Gregório (573-594). Convencidos da importância dos edifícios e da materialidade para a vida social de maneira geral, como discutiremos no capítulo 1,⁴ os edifícios não são palcos ou decorações, mas os personagens principais do nosso estudo. Veremos como eles adquiriram grande importância e como influenciaram o culto de São Martinho e a sociedade da época.

Tendo estas considerações em mente, organizamos nosso trabalho em três capítulos:

O primeiro capítulo possui o intuito de estabelecer os parâmetros da pesquisa relacionados aos dois temas que permeiam todo o trabalho: materialidade e poder. Primeiramente, abordamos os dois principais autores a partir dos quais compreendemos a questão da materialidade e do ser humano. Em um segundo momento, nos concentramos em seções relativas ao poder e mais associadas à época estudada: “Aristocracia”, “Aristocracia romana” e “Religião”. Por fim, a última parte, mais ligada a um aspecto prático, analisa como materialidade e poder relacionam-se neste estudo com as seções “Espaço sagrado” e “Gregório de Tours e os Milagres”.

No capítulo 2 fazemos um movimento do geral ao particular. Primeiramente, analisamos o conceito de cidade de maneira geral e a questão urbana na Alta Idade Média Ocidental. Em segundo lugar, tratamos o contexto e as transformações ocorridas nas cidades numa região mais específica, a Gália dos séculos IV e V. Finalmente, examinamos a cidade de Tours, a família de Gregório de Tours, sua relação com os bispos da mesma urbe e o seu papel na edificação da cidade cristã (tempo e espaço). Além desta família, também utilizamos este capítulo para demonstrar as ações de outros atores sociais da época, mais especificamente na ocasião das eleições episcopais.

No terceiro capítulo voltamos para o aspecto mais particular da realidade ao nos focarmos na experiência cotidiana dos fiéis e sua relação com três edifícios específicos ligados a São Martinho: o oratório, a Catedral e a Igreja de São Martinho. Utilizamos o conceito de “lugar”

⁴ Ver seção 2.2.

proposto no primeiro capítulo para demonstrar como o contato dos fiéis com o edifício por meio de seus sentidos (visão, olfato e audição) ressalta a ocorrência dos milagres associados a São Martinho e estabelece as relações de dependência que garantem a proeminência da família de Gregório de Tours na sociedade local. Em um segundo momento, ressaltamos que as ações dos fiéis, que, de acordo com as autoridades eclesiásticas, o desrespeitavam os espaços sagrados, apesar de serem normalmente reverenciados. Por fim, veremos rapidamente o que podemos constatar na passagem do controle do culto de São Martinho para a Dinastia Merovíngia.

Por fim, duas considerações são necessárias. Primeiramente, reconhecemos que utilizamos diversos tipos de fontes diferentes neste trabalho como hagiografias, cartas e atas conciliares, dentre outras. Em vez de nos interrogarmos sobre um documento específico, preferimos investigar um tema e, a partir dele, pesquisamos quais fontes possuiriam os indícios que auxiliariam o desenvolvimento do trabalho. Declaramos aqui, portanto, que não abordaremos detalhadamente as diversas questões relativas à crítica das obras individuais de Gregório, principal autor das fontes aqui utilizadas, ou qualquer um dos outros autores que mencionarmos. Neste caso, indicaremos os livros que lemos e que nos proporcionaram as perspectivas por meio das quais analisamos as fontes.

Em segundo lugar, indicamos aqui que neste trabalho os nomes de igrejas e personagens históricos são escritos a partir de sua tradução para o português. Dessa maneira, a Igreja de São Martinho, Clóvis, Childeberto, Clotário, Chilperico, Ebroíno, Baltilde, entre outros, são utilizados por possuírem uma grafia consolidada na língua portuguesa. Outros nomes, entretanto, possuem uma grafia francesa já consolidada na língua portuguesa, como são os casos da própria cidade de Tours, da Igreja de Saint-Germain-des-Prés e da Igreja Saint-Denis e por isso estas serão escritas dessa forma.

2 - CONSIDERAÇÕES TEÓRICAS

2.1-INTRODUÇÃO

Loca sancta (“*Lugares Santos*”) e *Loca Sanctorum* (“*Lugares dos Santos*”) são duas expressões utilizadas por Gregório de Tours em diversos momentos de sua obra. Contrariamente ao que se poderia em um primeiro momento imaginar, elas possuem uma grande diferença. Como bem observou Pietri (1997: p.111-114), a primeira pressupõe que o lugar por si mesmo possui uma sacralidade enquanto a segunda a atribui aos santos. Esta é uma questão fundamental no pensamento de Gregório e no estudo aqui proposto. Seguindo a doutrina cristã, o lugar é somente um meio, algo passivo, “um palco” no qual o santo viveu ou onde está o seu corpo. No entanto, como esperamos demonstrar para esta época, na prática o lugar por si mesmo é valorizado de maneira que passa a ser ativo e fundamental para a realização dos milagres. Longe de evidenciar um tipo de cristianismo vulgar como alguns autores defenderam,⁵ queremos destacar como o pensamento de Gregório muitas vezes foi analisado de maneira depreciativa ou mesmo ignorado porque o aspecto material da vida humana também ainda o é.⁶ Pretendemos, portanto, ressaltar algo que pensamos ser imprescindível para compreender a vida humana: a materialidade.

Numa sociedade como aquela da Alta Idade Média, em que se pressupunha existir uma clara diferença entre as pessoas, o aspecto material é um componente intrínseco e negligenciado

⁵Abordaremos mais sobre este assunto na última seção deste capítulo denominada “Gregório de Tours e o Milagre”.

⁶Claramente este aspecto de sua desvalorização também está associado a toda uma tradição de estudos, desde E. Gibbon no século XVIII, que destacava uma suposta decadência desde a chamada Crise do século III até pelo menos o período carolíngio no século VIII ou mesmo até a Idade Média Central (HALPHEN, 1947). Ainda em obras muito famosas atuais como BASCHET, 2006 uma noção de gênese, ou seja, de uma época que parece ser somente importante pensando em processos posteriores, está presente. Devido às críticas, atualmente o período do século IV ao VIII é normalmente denominado como “Antiguidade Tardia” principalmente a partir de estudos como BROWN, 1971 e MARROU, 1977. Ainda assim, existem questionamentos a esta denominação. Dentre elas destacamos sua ênfase exagerada na continuidade que conseqüentemente proporciona maior enfoque no Oriente e no aspecto cultural e negligencia o Ocidente, o processo de desagregação do Império Romano e o estabelecimento dos reinos romano-germânicos. Franco Júnior (2001: p. 14) propôs o termo “Primeira Idade Média” e ele foi seguido por P. Silva (2013), porém ele não é difundido nos estudos acadêmicos mesmo somente considerando a língua portuguesa. Utilizamos “Alta Idade Média” para o período do século V ao VIII neste estudo reconhecendo suas críticas (CÂNDIDO DA SILVA, 2008b: p. 53-56; SILVA, 2013: p. 91). Existe uma ambigüidade devido ao fato de que a denominação é mais utilizada para o período carolíngio, contudo não vemos claramente, apesar de utilizações preconceituosas anteriores, que o termo seja pejorativo por si mesmo. Diversos autores utilizam termos similares considerando as diferentes línguas como Chris Wickham (2005, 2009 (apesar do subtítulo ser enganoso) - *Early Middle Ages*), Gaillard (2004), Dierkens e Périn (2000: p. 267) e Heinzlmann (1996: p. 88) (*Haut Moyen Âge* ou particularmente *Très Haut Moyen Âge* antes dos carolíngios) e Marcelo Cândido (2008a, 2008b; p. 61 - Alta Idade Média). Apesar da denominação “Idade Média” ser sempre questionável, consideramos que é possível, como os autores citados acima, utilizar “Alta Idade Média” de maneira satisfatória ressaltando continuidades e rupturas. Para o conceito de Idade Média ver FRANCO JÚNIOR, 2001: p. 8-19; AMALVI, 2006: p. 537-551.

das relações sociais e, conseqüentemente, das relações de poder. Pretendemos analisar como uma família em especial, a de Gregório de Tours, insere-se neste contexto e, devido à sua ação na cidade de Tours e sua relação com o culto de São Martinho, consegue estabelecer certo predomínio com relação aos cargos episcopais.

Possuindo estes objetivos, o presente capítulo foi formulado com base nos dois temas que permeiam todo o estudo: materialidade e poder. Na primeira parte do capítulo, desenvolvemos nossas considerações sobre como a materialidade será abordada neste trabalho a partir de dois estudiosos. A segunda parte contém duas definições de conceitos chaves, associados nesta pesquisa ao poder: “Aristocracia” e “Religião”. Por fim, a terceira parte, que contém as seções “Lugar Sagrado” e “Gregório de Tours e o Milagre”, une os dois elementos anteriores, materialidade e poder, e demonstra como os dois estão interligados neste estudo.

2.2 - A MATERIALIDADE E O SER HUMANO

Os dois autores que mais largamente influenciaram a abordagem teórica deste estudo são Pierre Bourdieu e Daniel Miller. Com relação ao primeiro, podemos apontar que no início de sua carreira era muito influenciado pelo estruturalismo e principalmente por um de seus grandes pensadores, Lévi-Strauss (1908-2009). Isso pode ser visto em um de seus primeiros livros lançado em 1963, *Trabalho e Trabalhadores na Argélia*, em que a estatística possui um grande papel. Esse seria um “momento etnológico” quase com uma “ausência” da História (CHARTIER, 2002: p.162). Contudo, a temática da história teria uma importância cada vez maior em sua obra a partir da década do final da década de 1970.

A primeira obra mais conhecida em que ele opera uma ruptura com o estruturalismo é chamada *Esboço para uma Teoria da Prática* em que, reconhecendo o papel de Marx, Bourdieu defende como a prática é importante para compreender a realidade social.⁷ Mostrando como o estruturalismo baseava-se principalmente no estudo da linguística de Ferdinand Saussure (1857-1913), Bourdieu criticou a concepção de que a prática seria somente execução. Os modelos abrangentes fariam da prática algo simplesmente “menor” e “pobre” que a ciência (denominada por ele de objetivista) conferiria “menos realidade”. Segundo ele, a prática não é simplesmente uma atualização deformada do modelo, mas deve

⁷ Bourdieu cita a 1ª Tese contra Feurbach como epígrafe: “A principal insuficiência de todo o materialismo até aos nossos dias - o de Feuerbach incluído - é que as coisas [*der Gegenstand*], a realidade, o mundo sensível são tomados apenas sobre a forma do *objecto* [*des Objekts*] ou da contemplação [*Anschauung*]; mas não como *atividade sensível humana, práxis*, não subjectivamente (Teses sobre Feuerbach, 1).

ser considerada parte integrante da significação completa de todos os fenômenos (BOURDIEU, 1977: p.23-25; MICELI, 2007: p. XXVIII). Isso faz com que não existam regras, porém normas sociais inculcadas nos agentes sociais que escolhem, dentre um limitado número de alternativas, certas estratégias. Dessa maneira, pode ser reintroduzido na ciência social o *tempo*; a dimensão diacrônica que não deve ficar restrita à História. A estrutura temporal, a direção e o ritmo das diferentes práticas são partes constitutivas do significado total da realidade (BOURDIEU, 1977: p. 9). Neste sentido, um dos principais conceitos desenvolvidos por Bourdieu no livro acima mencionado e muito significativo para como pensamos sobre o ser humano neste trabalho é o *habitus*. Para compreendê-lo, em primeiro lugar, podemos analisar uma das oposições superadas pelo sociólogo francês (BONNEWITZ, 2003: p.39-41).

Ainda que com análises muito diversas dentro de cada um, Bourdieu afirma que existem dois grupos de estudiosos das ciências sociais: os objetivistas e os subjetivistas. No primeiro grupo estão estudiosos como Durkheim, Althusser e Lévi-Strauss que defendiam que as construções da ciência deviam ser feitas a partir de uma ruptura com as concepções dos atores, quer dizer, com o senso comum. O que seria denominado por Durkheim como “pré-noções”, por exemplo, fazia com que as concepções dos atores sociais não fossem tão importantes quanto as causas que escapam à consciência. A noção de objetividade é entendida como o caráter de totalidade social da realidade independente de como os sujeitos pensam sobre ela. No segundo grupo podem ser citados A. Schultz (1899-1955) e J. P. Sartre (1905-1980) (BOURDIEU; CHARTIER, 2011: p.57-58). Para eles, o mundo social se reduz às representações que dele se fazem os atores sociais e, dessa maneira, o conhecimento científico está em continuidade com o conhecimento de senso comum. A tendência é, como Max Weber, privilegiar o individual e sempre insistir na noção de liberdade do sujeito que escapa a qualquer determinação. Essa noção pode ser vista, por exemplo, no raciocínio teleológico-racional explicitado por Weber, em que o homem sempre age a partir de expectativas e interesses sem determinismos.

Procurando superar essas duas oposições, Bourdieu propõe um estruturalismo construtivista ou construtivismo estruturalista. Ele esclarece essa posição ao utilizar como base a afirmação (simplificada) de Pascal de que “O mundo me compreende, porém eu compreendo o mundo”. Por estruturalista ele defende que:

[...] existem no próprio mundo social e não apenas nos sistemas simbólicos – linguagem, mito, etc-, estruturas objetivas, independentes da consciência e da vontade dos agentes, as quais são capazes de orientar ou coagir suas práticas e representações (BOURDIEU, 1986: p.149).

Por construtivista ele quer dizer que:

[...] há, de um lado, uma gênese social dos esquemas de percepção, pensamento e ação que são constitutivos do que chamo de *habitus* e, de outro, das estruturas sociais, em particular do que chamo de campos e grupos, particularmente do que se costuma chamar de classes sociais (BOURDIEU, 1986: p.149).

Dessa maneira, é necessário num primeiro momento realizar a “ruptura objetivista” com o senso comum para que o trabalho científico seja possível. Isso se dá porque os indivíduos que apresentam explicações de suas práticas não estão conscientes dos determinismos que produzem seu discurso. O senso comum não é “neutro” ou “natural”, ele é o resultado do que Bourdieu denomina de violência simbólica, ou seja, a capacidade de impor as categorias de percepção com as quais enxergamos o mundo social. A realidade social, portanto, aparece como um estado da luta das classificações, quer dizer das relações de forças materiais e simbólicas. A realidade de um fenômeno social não pode ser compreendida simplesmente pelos sentimentos, explicações ou reações pessoais dos sujeitos. No entanto, é preciso operar uma segunda ruptura, reintroduzindo num segundo momento, o que se precisou descartar para construir a realidade objetiva. Com efeito, ignorar as percepções dos atores sociais é ignorar que as suas representações do mundo social têm influência e contribuem para a realidade deste, isto é, a experiência das significações faz parte da significação total da experiência (BOURDIEU, 1986: p. 157; MICELI, 2007: p. XXIV).

É com base nessas rupturas que Bourdieu desenvolve o conceito de *habitus*. As raízes deste encontram-se na noção aristotélica de *héxis*, elaborada na sua doutrina sobre a virtude, significando um estado adquirido e firmemente estabelecido do caráter moral que orienta a nossa conduta em uma ação. No século XIII, o termo foi traduzido para o latim como *habitus* (particípio passado do verbo *habere*, ter ou possuir) por São Tomás de Aquino. (WACQUANT, 2007: p 65). Muitos autores do século XX utilizaram-se deste conceito e Bourdieu o buscou em um estudo de Panofsky (pelo sentido mais aristotélico que o termo possui para o autor alemão) da sociedade medieval e o aplica na etnografia que faz do povo

kabila (povo da Argélia estudado por Bourdieu) antes de utilizá-lo para compreender a sociedade contemporânea ocidental.⁸

Apesar disso, ele desenvolve o termo de uma maneira que Panofsky não havia feito. Em sua obra o *habitus* é uma noção mediadora que ajuda a romper com a dualidade de indivíduo e sociedade ao captar “a interiorização da exterioridade e a exteriorização da interioridade”, ou seja, o modo como a sociedade torna-se interiorizada nas pessoas sob a forma de disposições duráveis ou capacidades treinadas e propensões estruturadas para pensar, sentir e agir de modos determinados. Essas então as guiam em suas respostas criativas aos constrangimentos e solicitações de seu meio social existente (WACQUANT, 2007: p 66). Assim, as estruturas sociais são estruturadas e estruturantes, já que, interiorizamo-las e somos influenciados por elas, porém ao mesmo tempo, reproduzimo-las em nossa prática social cotidiana. Os sujeitos sociais não podem ser ou pensar o que quiserem independentemente do seu contexto social e histórico, porém eles possuem liberdade de escolha dentre uma série de possibilidades determinadas pelo *habitus*.

Ao mesmo tempo, é importante destacar que o *habitus* não se refere somente a disposições sociais que ocorrem de maneira abstrata e somente na mente das pessoas, mas pressupõe um processo de socialização ocorrido na prática cotidiana na relação entre pessoas e coisas que estão ao seu redor, mutualmente influenciados. Uma criança, portanto, observa e insere-se a partir da prática cotidiana em um mundo de relações entre pessoas e coisas. A relação do corpo e da mente do ser humano com objetos do cotidiano segue uma série de princípios explicativos da sociedade. Por exemplo, Bourdieu estudou como é construída a noção do que são o homem e a mulher na sociedade *kabila*. O sociólogo francês demonstrou como a própria estrutura física da casa do povo argelino relacionava-se com sua visão de mundo e ao mesmo tempo a reforçava.

A casa é organizada por um conjunto de oposições homólogas: fogo/água; cru/cozido; alto/baixo; luz/sombra; dia/noite; público/privado; masculino/ feminino; fecundante/fecundável; cultura/natureza. Assim, ela é dividida em parte baixa escura e parte alta e iluminada. A primeira é associada à natureza e, portanto, é destinada a uma série de atividades consideradas naturais (ato sexual, parto, dormir, comer, morte) e onde existe o curral, assim como nela são colocados coisas úmidas como jarros d’água e verduras. Na segunda, lugar da

⁸ Bourdieu foi responsável por uma tradução e escreveu o prefácio da versão francesa do livro “*Arquitetura Gótica e Escolástica*” de Erwin Panofsky, presente na edição brasileira na obra *Economia das Trocas Simbólicas* com o título de “Estrutura, Habitus e Prática”.

cultura e destinado a receber as visitas, existem objetos associados aos humanos e ao fogo como os objetos feitos pelos homens (tear, fogão, lâmpadas). A primeira é claramente associada ao espaço feminino devido ao fato de que a mulher é ligada mais claramente ao espaço natural concebida como umidade da fecundidade. A segunda é claramente associada ao homem da casa, associado à cultura, ao fogo e ao Sol. Mesmo o tear e o fogão só podem ser utilizados pela mulher porque existe a proteção masculina à honra feminina na parte alta e iluminada da casa (BOURDIEU, 1969: p. 91-91; 97).

Simultaneamente, entretanto, a própria casa reproduz a divisão que ela mesma possuía com relação com o mundo exterior. Neste caso, a mulher deveria ficar na casa, enquanto o homem, de dia, no campo ou na assembleia; a mulher é comparada à noite e a Lua, pois suas atividades devem ficar restritas à intimidade do casal numa condição privada; o homem deveria se mostrar para os outros homens para ter honra e por isso ele era comparado ao dia, à claridade e ao Sol. A própria metáfora da vida como semente com necessidade da junção de umidade terrestre (feminina) e do fogo solar (masculino) e a arquitetura da casa que pressupõe que a viga mestra (que liga as paredes da casa e estende a proteção do lado masculino ao lado feminino) é explicitamente ligada ao homem da casa enquanto o pilar central (sobre o qual se apoia a viga mestra) é claramente atribuído ao feminino (BOURDIEU, 1969: p. 96; 98; 100).

As disposições de organização do mundo, além de estarem impregnados nos objetos, estão simultaneamente também corporificadas nos seres humanos. Enquanto as mulheres possuem um espaço característico na casa associado a uma série de objetos ligados à natureza (umidade, verduras e legumes crus e verdes) como ela, em oposição ao homem e a cultura (fogo, objetos feitos pelos seres humanos), também são inculcados a partir destes princípios uma série de disposições corporais seguidas inconscientemente. Orientada para a casa, a noite, escuridão, Lua, vida privada e íntima, a virtude especificamente feminina é a *lahia*, traduzida como modéstia, reserva, moderação, ou introversão. Esta disposição orienta o corpo feminino para baixo, para a terra, para dentro, para a casa. Assim, espera-se de uma mulher que ela possua um andar levemente inclinado, olhando para baixo, mantendo seus olhos no local em que ela colocará seu pé e na casa onde não ficará exposta.

Ao contrário dela, a excelência masculina (ou *nif*) é afirmada no movimento para cima, para fora, em direção a outros homens. Espera-se que o passo do homem de honra seja constante, estável e determinado. Sua maneira de andar, aquela de um homem que sabe aonde está indo e sabe que vai chegar a tempo, independentemente dos obstáculos, deve expressar força e

resolução. Ele deve portar-se de maneira ereta e honrar a pessoa a qual ele se aproxima olhando diretamente nos seus olhos e colocando-se diante do outro homem publicamente, como no lugar masculino por excelência, a assembleia (BOURDIEU, 1977: p.93-94).⁹ Sendo assim, as relações entre pessoas e coisas, ou seja, todo um sistema de coisas relacionadas, estão impregnadas de uma lógica explicativa humana, influenciando-se mutuamente e a reforçando de maneira inconsciente no processo de socialização.

Finalmente, após todas estas considerações, para este conceito é importante recordarmos que os agentes sociais possuem histórias e trajetórias sociais individuais, porém que são também produto de uma coletividade. Nesse sentido é importante relacionar o *habitus* à classe (*habitus* de classe) e ao espaço social. Ela é aqui entendida como uma *classe provável*. Basicamente isso quer dizer que pessoas próximas no espaço social, colocadas em condições e sujeitas a condicionamentos semelhantes têm probabilidade, atitudes e interesses relativamente semelhantes. A classe, nesse sentido, não é uma categoria (algo que existe independentemente do momento histórico) e sim uma construção histórica. Ela não pressupõe um grupo real, porém a probabilidade de mobilização em movimentos organizados será inversamente proporcional ao afastamento no espaço social. A aproximação dos mais afastados nunca é impossível, por exemplo, em uma mobilização da identidade nacional, contudo é menos provável (BOURDIEU, 1989: p.136-7).¹⁰

O espaço social pode ser definido a partir de uma dupla lógica. A primeira consiste em hierarquizar, na dimensão vertical, os grupos sociais segundo o volume de capital que eles dispõem. Estes podem ser: o capital econômico, o capital cultural, o capital social e o capital simbólico. A segunda opera uma distinção segundo a estrutura do capital, isto é, a importância das duas espécies de capital no volume total do capital (BONNEWITZ, 2003: p.53-55). Podem-se assim, por exemplo, opor-se os agentes que possuem capital econômico e cultural.

Os diferentes tipos de capital e sua aplicabilidade para este trabalho serão discutidos na seção 2.4.1. Em primeiro lugar, todavia, o que importa evidenciar é o fato de que as representações

⁹ Bourdieu também demonstrou como as relações, que poderiam parecer simétricas de alguma maneira, são hierarquizadas. Pois como a própria metáfora da Lua e do Sol revela, a mulher é dependente da luz do homem (BOURDIEU, 1969: p.111). Ocorre uma relação de proteção e dependência entre feminino e masculino com a preponderância do segundo. Deste estudo, Bourdieu desenvolveu esta análise em dois trabalhos: *A Dominação Masculina*, livro em que aborda as relações de poder entre os gêneros e no artigo bastante interessante *Espaço Social, Espaço Físico e Espaço Apropriado* em que ele analisa a cidade moderna a partir de uma análise das relações de poder por meio do espaço. Discutiremos como o segundo será utilizado neste estudo na seção 2.4 (p.46-53).

¹⁰ A classe só existe quando há a existência de um porta-voz, que é fundamentado pela autoridade dada a ele pela classe e, ao mesmo tempo, dá existência a ela ao promover seus interesses (BOURDIEU, 1989: p.138-9).

dos agentes variam segundo a posição no espaço social e com o *habitus* da classe a que pertencem (classe de acordo com a definição que assinalamos acima).

Isto posto, pode-se dizer que, durante a infância, é inculcado o chamado *habitus primário*, constituído das disposições mais antigamente adquiridas em que a família, as coisas ao redor da criança e seu próprio corpo desempenham um papel preponderante. Toda família ocupa uma posição no espaço social e suas coisas serão correspondentes: os esquemas de percepção que serão transmitidos dependem deste espaço. Ao *habitus* primário vão se juntando, ao longo da vida, *habitus* secundários. As aquisições mais antigas cada vez condicionam as mais recentes e cada aquisição se integra ao conjunto em um só *habitus* que não para de adaptar-se às diferentes situações (BONNEWITZ, 2003: p. 78-79). Sendo assim, o *habitus* é durável, porém não estático ou eterno: as disposições são socialmente montadas e podem ser contrariadas ou mesmo desmanteladas pela exposição a novas forças externas, como mudanças na posição do espaço social. No entanto, ele é dotado de inércia incorporada. Isso quer dizer que o *habitus* tende a produzir práticas moldadas a partir das estruturas sociais que os geraram e estas práticas operam como um prisma por meio do qual as últimas experiências são filtradas e os estratos de disposições são sobrepostos (WACQUANT, 2003: p. 67).

Por fim, ainda que com inércia incorporada e ainda que Bourdieu tenha abordado mais sistematicamente a conservação e a reprodução de sistemas, ele também defendia o que chamava de estratégias de subversão em que seria possível mudar certas regras do jogo (BONNEWITZ, 2003: p.61-62). Parece-nos, dessa maneira, que tomando conhecimento das estruturas estruturantes, é possível que os seres humanos transformem-nas na prática cotidiana a partir de seu aspecto como estruturas estruturadas. Obviamente esse não é o processo nada simples, ocorrendo somente gradualmente em um longo período de tempo. No entanto, conceber as estruturas sociais somente por sua conservação e reprodução parece-nos muito semelhante a naturalizá-las, na prática, como imutáveis. Racismo, homofobia e machismo, por exemplo, estão intrinsecamente presentes nas estruturas sociais da sociedade atual, porém a partir dos novos movimentos sociais e da contestação da sociedade a eles de maneira geral, acreditamos que seja possível que eles não mais existam no futuro.

O segundo autor ao qual nós devemos muito neste trabalho é Daniel Miller. Baseando-se no livro *Esboço para uma teoria da prática* de Bourdieu, ele possui como principal argumento no livro *Troços, Trecos e Coisas: Estudos Antropológicos sobre a Cultura Material* o fato de que as coisas nos fazem tanto quanto nós a fazemos. Seu trabalho como arqueólogo fez com

que elaborasse uma teoria de como as coisas relacionam-se com as pessoas e depois a aplicasse em suas novas pesquisas como antropólogo. Quando nos referimos a coisas utilizamos o termo de maneira bem abrangente como Miller propõe em seu livro. Dentre elas encontram-se objetos, casas, ou mesmo e-mails, cheiros e sons, como analisaremos adiante.¹¹

A importância da prática traduz-se para o antropólogo inglês no trabalho de campo do antropólogo. As teorias são importantes, porém o trabalho de campo é o que produz uma solidez necessária com a qual é possível confrontar os debates abstratos. É ele que faz com que seja possível voltar o contato para o principal objeto de pesquisa do antropólogo, as pessoas e, no caso de Miller, a sua relação com as coisas ao seu redor (VIANNA; RIBEIRO, 2009: p. 424-5). Aqui vamos demonstrar como seu estudo sobre os trinitários, habitantes de Trinidad, ilha do Caribe, é importante para os objetivos deste trabalho.

Em sua viagem para Trinidad, Miller trabalhou e vivenciou grande parte do tempo com pessoas que não tinham abastecimento de água ou eletricidade em suas casas. Ainda assim, era possível encontrar diversas roupas, pares de sapatos, acessórios e diversos outros meios de se ornar. Uma das atividades de lazer mais comum dentre as mulheres era promover desfiles de moda sobre passarelas improvisadas em que esses diversos elementos eram utilizados. Outra importante atividade cultural era o Carnaval, para o qual os trinitários passavam meses arrumando suas fantasias. Todos eles eram muito preocupados e julgados pelos outros trinitários pelo seu estilo, ou seja, a maneira na qual construía sua imagem a partir da combinação original de elementos.

Muitas vezes essas práticas eram observadas por estrangeiros com reprovação porque, na visão de pessoas europeias, como eles se importariam tanto com a aparência a ponto de gastar com diversos objetos. Contudo, não era uma questão de “mera” aparência como poderíamos observar, porém uma diferente noção do que constitui sua identidade. A transitoriedade e originalidade eram os elementos mais importantes (MILLER, 2010: p. 24-26). Ao invés de uma noção essencialista de identidade, os trinitários parecem observar a identidade de maneira mais performática e, dessa maneira, as coisas ao seu redor são importantíssimas para que eles mesmos e os outros entendam quem são.

Diferentemente da sociedade moderna ocidental influenciada pelas concepções que apontamos acima, para os trinitários, a verdade reside na superfície, onde as outras pessoas

¹¹ Ver especialmente a seção 4.2 “A Igreja de São Martinho (Sécs. V-VI)” (págs 124-159).

podem vê-la facilmente, enquanto a mentira deve estar em um lugar oculto dentro de nós. Além disso, as pessoas hoje não devem ser julgadas pelo que elas foram, mas pelo que são. O ser é recriado constantemente por uma estratégia de exposição e resposta ao momento. É cada atividade particular e supostamente transitória que diz à pessoa quem ela é. A visão dos trinitários é oposta ao que normalmente consideramos, na sociedade da tradição ocidental, como verdadeiro. Ela contrapõe-se ao que Miller chama de ontologia da profundidade. Basicamente, normalmente em nossa sociedade acreditamos que o que realmente somos está profundamente situado dentro de nós e em oposição direta à superfície. Um filósofo ou santo é profundo e possui algum tipo de conhecimento que vai além do que é considerado falso e transitório como a aparência (MILLER, 2010: p. 28; 32). O verdadeiro núcleo do eu, muitas vezes associado à alma, é relativamente interno, imutável e, portanto, considerado verdadeiro.

Miller não argumenta que alguma das visões é certa ou errada, mas o que os trinitários evidenciam é o fato de que não há razão para considerar de antemão, sem questionamento, que aquilo profundamente interiorizado é significativo e verdadeiro enquanto a superfície é falsa e insignificante (MILLER, 2010: p. 31). Essa lógica permeia muito do nosso cotidiano quando consideramos, por exemplo, ditados e provérbios populares como “não julgue um livro pela capa” ou ainda mais claramente “as aparências enganam”. No entanto, porque sempre postular que o que supostamente é a verdade está longe do alcance dos olhos, totalmente divorciada de qualquer aspecto físico e aparente? Certamente a antropologia é muito importante neste sentido. Ao demonstrar visões de mundo diferentes, ela chama a atenção para nossa visão tão naturalizada sobre certos elementos (como a alma relacionada à essência interna) que nem pensamos em questionar e transformar em algo absoluto e universal.

Comparando o caso dos trinitários com outros como os habitantes da Índia, Madri e Londres e mesmo citando o Antigo Regime, Miller estabeleceu diferenças, porém concluiu pela importância das coisas, neste caso mais especificamente a vestimenta, para a identidade das pessoas (MILLER, 2010: p. 21-65).¹² Um outro caso de grande interesse no material para nós é a análise dos chamados *masowes* apostólicos do Zimbábue. Eles acreditam que todas as formas de cristianismo anteriores haviam falhado porque não conseguiram sua transcendência das coisas materiais. Devido a isso, eles encontram-se nos campos ao invés de nas igrejas e

¹² Miller rejeita a semiótica das vestimentas, a ideia de que roupas seriam signos que representariam a personalidade, porque ela estabelece uma relação de dentro para fora nas pessoas. Isso significaria que um suposto “eu” interior se expressaria pelas roupas para o mundo considerando o que era de fora somente como reflexo do que estaria dentro (MILLER, 2010: p.22).

memorizam os ensinamentos cristãos ao invés de levarem consigo uma Bíblia. Contudo, a vontade de repudiar tudo material, como argumentou Engelke (ENGELKE, 2005: p.118-139; MILLER, 2010: p, 109-110), faz com que eles deem ainda mais importância para as poucas coisas que são significativas para eles. Uma delas é o mel sagrado que de alguma maneira pode trazer o poder sagrado para o mundo. Ou seja, mesmo que no discurso sejam completamente transcendentais e espirituais, ainda assim valorizam coisas terrenas. O caso da Igreja Católica, não tão extremo devido à Ressurreição como afirmamos acima,¹³ parece-nos semelhante como discutiremos neste trabalho.

O que destacamos aqui é o fato de que a partir da ontologia da profundidade existente podemos compreender porque ainda hoje “materialismo” ou “materialista”, assim como nos séculos XVII e XVIII, continuam a ser termos depreciativos. Atualmente, em uma sociedade capitalista, o materialista é aquela pessoa, que “só” procura satisfações materiais. Pressupõe-se que o materialista ignora seja um domínio espiritual, sejam relações humanas. Isso ocorre porque normalmente parte-se do pressuposto dado e inquestionável de que existe a alma e todo um aspecto espiritual do ser humano devido à força ainda existente das concepções acima assinaladas. O que queremos afirmar aqui não é a existência ou não da alma e/ou outros elementos imateriais, mas ressaltar o fato de que o ser humano é um ser composto de mente e corpo, vivendo em um mundo material. A alma, existente ou não, não é algo que possa ser comprovada por nenhum meio disponível a nós e, dessa maneira, em sua concepção ligada ao platonismo ou em concepções associadas ao cristianismo, não deve ser considerada pela ciência, preocupada com o real (e não com algo que por definição seria transcendente e imperceptível aos sentidos).

Além disso, é perfeitamente possível conceber o ser humano a partir de sua mente e da materialidade de seu próprio corpo e do seu entorno. Sendo muitas vezes as pessoas ainda ligadas necessariamente a uma alma imaterial decorre-se que outro ponto central da crítica ao termo “materialismo” é que ele representa um apego ou devoção a objetos que tomam o lugar de um apego a pessoas, ou seja, uma ênfase errônea nos objetos ao invés das pessoas (MILLER, 2010: p. 38). Como pudemos observar pelos exemplos de Bourdieu e Miller, acreditamos e demonstraremos neste trabalho como as coisas, mais especificamente neste trabalho os edifícios, são imprescindíveis nas relações sociais dos seres humanos. Apesar de não ser seu foco de trabalho principal, Miller reconhece o papel das relações de poder na

¹³ Ver seção 2.2.1 (págs 18-25).

arquitetura. Ele assim estudou o caso das relações de moradores dos conjuntos habitacionais contra o Estado inglês num esforço de padronização seguindo uma lógica da arquitetura modernista de Le Corbusier. Seu estudo evidenciou como as pessoas que mais possuíam iniciativa para mudar o espaço das casas, apesar das diretrizes restritivas do Estado, eram aquelas que mais se relacionavam na comunidade, contrariando a ideia de que concentrar-se nas coisas seria ignorar as pessoas (MILLER, 2010: p. 119-136).

Existe uma diferença clara, contudo, em relação a este estudo. Nas casas as pessoas tinham uma maior liberdade e papel ativo na definição do espaço. No caso do espaço sagrado, esta é uma questão complexa. Não era possível aos fiéis modificarem o espaço como suas próprias casas. Como detalharemos mais a frente, eles apropriavam-se do espaço por meio da experiência do divino apreendida pelos sentidos dentro dos edifícios dedicados a São Martinho. Ainda assim, como também observaremos abaixo,¹⁴ existiram em diversas ocasiões casos de desrespeito e irreverência com relação ao espaço sagrado da Igreja de São Martinho e os fiéis possuíam um papel na definição e mesmo na manutenção dos cargos episcopais. Era necessário que os episcopos levassem em conta os interesses dos habitantes de Tours porque não era possível simplesmente controlá-los de maneira passiva. Além disso, existiam outros agentes, para além da família de Gregório de Tours, interessados em garantir o bispado de Tours e em certas ocasiões eles foram sucedidos. A família de Gregório e Tours, apesar de proeminente e poderosa, não exercia um controle absoluto sobre a cidade de Tours.

Após todas as demonstrações de casos em diferentes sociedades pela importância das coisas, Miller argumenta mesmo que seria possível eliminar a distinção entre pessoas e coisas, sujeito e objeto (MILLER, 2010: p. 84-118).¹⁵ Porém, defendemos que assim como não necessitamos reduzir a mente ao corpo ou vice-versa para mostrar sua íntima relação, não é preciso reduzir pessoas a coisas como Miller, algo muito difícil de conceber em nossa cultura, para exaltar a importância de sua interação para a formação de ambas.

Preferimos argumentar, concluindo esta primeira parte, que mentes não se comunicam com outras mentes telepaticamente ou num mundo abstrato como o de Platão. Seres humanos não são etéreos, mas compostos por corpo e mente e comunicam-se com outros seres humanos, também compostos por corpo e mente, no mundo material. O último se refere tanto à natureza

¹⁴ Ver a seção 2.4 (p. 52-59) e as seções 4.2 e 4.5 (págs. 124- 159 e 176-182).

¹⁵ Esta também é uma proposição defendida por Gell (1998: p.1-9) apesar de ser associada ao ponto de vista da antropologia da arte. Nos dois casos é importante destacar a tradição antropológica, existente desde Marcel Mauss, com relação ao conceito de “pessoa” nas diferentes culturas. Para mais sobre ela ver CARRITHERS, COLLIS, LUKES, 1985.

quanto aquilo que foi feito pelos próprios homens e mulheres. Seres humanos, coisas feitas por eles e que também o fazem, estruturas sociais introjetadas e reproduzidas nestes e a própria estrutura física da natureza estão presentes. Se o ser humano é um ser eminentemente social e as coisas são imprescindíveis em sua socialização, segue-se daí que pessoas e coisas não devem ser observadas como coisas separadas e opostas, mas extremamente conectadas influenciando-se mutuamente de maneira intrínseca. O ser humano, ainda que inconscientemente, cria a si mesmo a partir de obstáculos e possibilidades estabelecidos pelo seu entorno (clima, relevo, etc),¹⁶ mas principalmente por alternativas estabelecidas, em última análise, por ele mesmo (coisas que faz e o fazem presentes e influenciadas por estruturas sociais introjetadas e reproduzidas) e muitas vezes naturalizados. O que queremos ressaltar principalmente é a interação intrínseca entre o ser humano e o que ele cria.

2.3 - PODER

2.3.1 - A ARISTOCRACIA

A palavra aristocracia é formada por duas palavras gregas: *aristoi* = os melhores; *kratos* = poder, ou seja, o poder dos melhores. Nós a utilizamos muitas vezes no cotidiano referenciando grupos de pessoas, porém, originalmente, “aristocracia” designava um tipo de governo na antiga Hélade. Aristóteles, por exemplo, a concebia como o governo de poucos, os mais virtuosos, para o interesse do bem comum da cidade e de seus cidadãos. Claramente os considerados mais virtuosos eram aqueles que na maioria dos casos poderiam exercer as magistraturas, os chamados *kakoi agathos* (belos e bons). Eles eram definidos por nascimento em uma família antiga e renomada com descendentes famosos, riqueza e, portanto, educação do corpo e mente. Aristóteles, todavia, notava que poderia ocorrer a degeneração desta forma de governo e a aristocracia se transformaria em uma oligarquia em que poucos governariam considerando somente seus interesses (Pol III, VII; DOYLE, 2010: p. 1; 6).

¹⁶ Reconhecendo que existe uma influência destes elementos (como barreiras de montanhas, rios e/ou recursos minerais) recusamos uma determinação da vida humana por eles como no chamado “Determinismo Geográfico” característico da Escola Alemã do século XIX de F. Ratzel (1844-1904). Esta posição foi criticada já no fim do mesmo século por Vidal de La Blache (1845-1918) e na primeira metade do século XX por Lucien Febvre (1878-1956) pela formulação do “possibilismo”. Esse pressupõe que existe uma série de possibilidades que as condições físicas oferecem e dentre elas os homens escolhem como viver sua vida. Ver FEBVRE, 1949; LIRA, 2014. Ressaltamos a importância de Braudel (princ. *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen...*) na valorização do espaço na História, apesar de considerarmos que seu pensamento aproximou-se em momentos ao “determinismo geográfico” (principalmente na obra *L'Identité de la France*) e ao estruturalismo. Assim, ressaltando o papel de montanhas, clima, do próprio Mediterrâneo e de grandes estruturas sociais, parece-nos que sua concepção, por opor-se claramente à História dos grandes homens do século XIX, acaba por tratar o indivíduo como se ele estivesse preso e sem ação num mundo que não pode influenciar. LACOSTE, 1988; MARINO, 2002: p. IX-XIX; LIRA, 2009.

Nossa utilização do termo, portanto, não é equivalente àquela pensada por Aristóteles e sim de novas formulações do termo existentes desde o século XVIII, especialmente durante as Revoluções Americana e Francesa. Aristocracia passou a designar um grupo social específico e os seus apoiadores contra os quais os revolucionários lutavam para extirpar os privilégios e o adjetivo aristocrático passou a designar instituições e comportamentos associados a eles como exclusividade, orgulho e pensamento de superioridade com relação aos outros membros da sociedade (DOYLE, 2010: p. 1; 6).

Outro termo utilizado normalmente quando nos referimos a estes grupos é o de elite. Esta expressão é originária do “elitismo”, teoria formulada pelos italianos Gaetano Mosca e Vilfredo Pareto. Como aponta Grynszpan (2010: p.11-12), em que pese as diferenças dos dois autores, a teoria possuía como ponto central o que considerava uma lei sociológica inexorável: em qualquer sociedade, em qualquer época ou lugar, haveria uma minoria que por seus dons, competência e recursos deteria o poder. Desde o século XIX, entretanto, esta teoria foi reapropriada de diversas maneiras e atualmente designa uma análise realista do sistema democrático sem o caráter anti-igualitário e antidemocrático inicial.

Basicamente o que podemos afirmar sob o nosso ponto de vista é o de que a aristocracia está contida no termo elite, porém o último termo possui uma noção mais ampla. Com aristocracia, neste estudo, nos restringimos às experiências de famílias no que posteriormente seria conhecido como continente europeu (DOYLE, 2010: p. 7). Claro, muitos trabalhos utilizam o termo elites,¹⁷ porém preferimos destacar as especificidades das famílias que aqui analisaremos e não universalizar considerações para outras experiências históricas em diferentes partes do mundo. Aristocracia também parece ser o melhor termo para caracterizar o sentido de uma cultura comum, que apesar de diversa em certos pontos dependendo da região, possuía muitos valores comuns em toda a extensão do Império romano (SALZMAN, 2004: p.24).

2.3.2 - A ARISTOCRACIA SENATORIAL ROMANA

Utilizamos aqui, levemente alterada, a definição proposta por Wickham (2005: p. 153-5) para definir a aristocracia romana: ancestralidade; riqueza pelo patrimônio fundiário; posição em uma hierarquia oficial; estilo de vida; favor imperial ou real e, principalmente, reconhecimento por outros aristocratas. Isso não quer dizer que sempre estes seis elementos

¹⁷ Este é o caso, por exemplo, da obra *Les Elites au Haut Moyen Âge: Crises et Renouvelments* organizada por Bougard, Feller e Le Jan.

possuem a mesma importância. Mesmo somente na história romana em diversas ocasiões eles poderiam variar com combinações diferentes.

O nascimento em uma família importante e distinguida foi um marcador aristocrático importante durante toda a história romana. Ela certamente não era mais o único critério após o “Choque de Ordens”, conflito de patrícios e plebeus no período da República, porém as grandes famílias patrícias não perderam seu poder. A aristocracia, composta pelos membros abastados dos dois grupos, passou a dominar todos os cargos durante toda a República. Esses faziam parte do chamado *cursus honorum*, uma sequência hierárquica de magistraturas, consolidada durante o período da República Romana, que um aristocrata seguiria exercendo postos em diferentes fases da vida (GWYNN, 2006: p. 13).¹⁸

Um membro de uma prestigiada família patrícia, por fim, acabou por tomar o poder e assim começou o período do Alto Império Romano. Otávio Augusto (27 a.C-14 d.C), assim como Júlio César (100-44 d.C), era pertencente à família *Iulli*. Essa possuía uma grande genealogia ligada a Enéias (e, portanto à deusa Vênus) e formou a primeira Dinastia Romana juntamente aos *Claudi* (Julio-Claudiana), que acabou com suicídio de Nero em 68 d.C. No período do Império, portanto, o favor imperial tornou-se muito importante, apesar das relações entre imperadores e senadores serem complexas.¹⁹

A composição aristocrática mudou no denominado Baixo Império (sécs. IV-V). O Império Romano conseguiu se reformular e combater todos os problemas do século III devido a uma série de mudanças. Um novo grupo de pessoas ascendeu socialmente de uma maneira que não seria possível nos períodos anteriores. O reformador que acabou com o período da Anarquia em 285, o Imperador Diocleciano, era o filho de um liberto da Dalmácia; Galério, aquele que foi apontado como seu César no sistema da Tetrarquia, havia cuidado de gado na região próxima aos Montes Cárpatos na Europa Oriental (BROWN, 1971, p.24-5). Eles e seus sucessores escolheram muitas vezes servidores de semelhantes condições. Nos anos posteriores houve a consolidação deste novo segmento da população romana como parte

¹⁸ Para os detalhes com relação aos diferentes cargos do *cursus honorum* bem como das outras instituições como as assembleias e o Senado durante a República ver: NORTH, 2006: p. 256-277.

¹⁹ Apesar de uma subordinação dos senadores, existiam constantes negociações de poder com relação aos imperadores. Era esperado que os segundos seguissem a conduta do “bom imperador”, aquele que assumia suas responsabilidades e demonstrava respeito pelas tradições do Senado. Sendo assim, de alguma maneira era possível controlar as condutas dos imperadores. Para mais sobre a imagem do “bom imperador” ver PEACHIN, 2005: p. 145-152. Para uma análise mais desenvolvida sobre o Alto Império Romano ver: KELLY, 2006; ROWE 2005: p.115-125.

integrante da aristocracia senatorial juntamente às famílias mais antigas.²⁰ Aqui, devido aos objetivos já propostos, nós trataremos da parte ocidental do Império Romano.²¹

As reformas feitas desde Constantino foram fundamentais nesta nova composição. Elas contribuíram para tornar a aristocracia um grupo muito mais diversificado do que antes, agora incluindo os aristocratas provinciais, homens novos (os que não possuíam um senador anteriormente na família), militares e outros membros da Corte Imperial. Por exemplo, previamente, aos provinciais que se juntavam à aristocracia senatorial era necessário algum tipo de permanência (normalmente uma residência) em Roma, porque seria necessário para eles participar das sessões do Senado. Foi provavelmente Constantino, como afirma Salzman (2004: p: 32), que legalizou o reconhecimento aos domicílios de senadores provinciais vivendo fora de Roma. Doravante era possível simplesmente mandar uma quantia em dinheiro para Roma para a realização dos jogos da celebração deste título e, dessa maneira, uma pessoa da província podia perseguir a carreira senatorial em sua própria província ou na corte imperial sem mesmo residir em Roma.

Apesar de receberem salários, os membros do exército e da corte imperial também possuíam patrimônios fundiários como o fundamental de seus recursos. O exército e a corte Imperial estavam especialmente ligados neste período. Na República, o exército não possuía existência permanente, porém estava regularmente envolvido em campanhas e, portanto, nas ambições políticas de seus comandantes que buscavam aumentar sua honra. Após as reformas de Augusto, ele se tornou um exército de ocupação permanente nas províncias, preocupado com a segurança interna e defesa das fronteiras e só ocasionalmente se envolvendo em grandes campanhas de conquista como era a norma anteriormente (GILLIVER, 2007: p. 183-184). Isso significou um progressivo afastamento da aristocracia senatorial da cidade de Roma com relação ao exército. É para este grupo que agora nos voltamos.

As antigas famílias da cidade de Roma não perderam sua influência e poder nesta época. Suas vidas eram baseadas em dois momentos diferentes: os chamados *otium* e *negotium*. O primeiro era baseado em uma série de atividades que, apesar de modificadas ao longo do tempo, possuíam certa continuidade com o período do Alto Império Romano. Dentre elas podemos mencionar as trocas de cartas, as visitas nas casas de outros aristocratas para

²⁰ Mais abaixo, na seção “Religião” (p. 38-46) analisaremos como estas divisões inter-aristocráticas foram importantes na conversão da aristocracia senatorial ao cristianismo.

²¹ Para uma análise sobre a parte Oriental do Império Romano e o denominado Império Bizantino ver WICKHAM, 2009 especialmente Parte III.

jantares, canto, caça, leituras de poesia e discussões filosóficas assim como a frequência em corridas de cavalo e diferentes jogos nos circos. A caça, por exemplo, era percebida como uma atividade aristocrática desde o período clássica da Hélade e Platão, por exemplo, já a defendia como parte integral da educação como formação para a guerra. Como mencionamos no parágrafo anterior, contudo, a aristocracia da cidade de Roma não possuía mais nenhuma ligação com o exército. Assim sendo, é possível que o prestígio estivesse mais associado ao fato do aristocrata poder andar a cavalo com equipamentos e vestimentas caras do que qualquer perigo real já que muitos aristocratas do quarto século caçavam em grandes grupos com escravos e outros tipos de clientes que poderiam protegê-los (SALZMAN, 2004: p.44-46).

Apesar de poderem parecer em algum momento somente diversão, todas essas atividades eram levadas muito a sério com comportamentos específicos esperados pelos seus pares. Eles faziam com que houvesse ou não a aceitação dos indivíduos no grupo, consolidavam os laços da chamada *amicitia* aristocrática e, portanto, eram fundamentais para a identidade da aristocracia senatorial (WICKHAM, 2005: P. 157).

Podemos agora abordar o momento do *negotium*. Após as sucessivas mudanças de capital do Império, os imperadores não estavam mais presentes em Roma. Isso quer dizer que este grupo estava fortalecido no aspecto local com uma grande liberdade particularmente nas regiões do eixo aristocrático. Esse era representado no *cursus honorum*, bastante modificado com relação aos períodos precedentes. No Baixo Império, os primeiros ofícios de um senador jovem seriam o de questor e pretor, contudo diferentemente de antes, esses possuíam somente um caráter cerimonial. Basicamente era necessário que o pai do jovem aristocrata oferecesse jogos públicos e entretenimento na cidade em celebração da ocasião (WICKHAM, 2005: p. 157). O governo provincial da área de influência senatorial (Itália, Sicília ou Norte da África) normalmente era um dos próximos ofícios e o proconsulado, mais uma vez da África, representava a consolidação de suas carreiras. O auge era representado pela prefeitura de Roma, reservado às famílias mais proeminentes do quarto século. Isso ocorria porque na época o chamado consulado honorário era, na grande maioria das ocasiões, ou assumido pelo próprio imperador ou entregue para generais e outros membros da corte imperial (MATTHEWS, 1990: p. 13-16).

Ainda assim, é importante não pensar nos dois momentos anteriormente explicitados de forma dicotômica. O que podemos denominar de recursos econômicos, políticos e sociais de um

aristocrata estavam interligados. No momento do *otium*, os aristocratas podiam estreitar-se ao articularem casamentos inter-aristocráticos e podiam viajar para regiões onde possuíssem clientes. Sua base econômica era, como em toda Antiguidade e Idade Média, o patrimônio fundiário. Neste período, como os senadores de Roma possuíam terras principalmente na Itália, Sicília e Norte da África, muitas vezes eram apontados como governadores provinciais destas regiões. Membros de suas famílias já haviam sido agraciados com os ofícios nos mesmos locais e assim, era possível continuar uma relação de patronagem como os habitantes locais (SALZMAN, 2004: p. 24-28). *Otium* e *negotium* articulavam-se de maneira importante em uma cultura que, de maneira incomum em toda a Antiguidade, exceto na China, era fundamentalmente civil (WICKHAM: 2005: p. 158).

Também é importante salientar o fato de que a cultura greco-romana considerada sofisticada não era muito importante somente para estes aristocratas, mas também para a corte imperial. Apesar disso, o conhecimento dos feitos gloriosos de seus antepassados gregos e romanos contido nas narrativas clássicas, embora indispensável para o acesso ao sofisticado mundo da corte imperial, não mais tinha utilidade prática. Eram homens de ação, mais dedicados ao serviço do imperador do que interessados em desfrutar das obras de Homero, Heródoto, Cícero e outros expoentes da cultura greco-romana. Bastava-lhes um resumo, demanda atendida pelos *breviaria*, como os de Eutrópio e Rufo Festo, dois personagens do século IV d.C (MOMIGLIANO, 1989, p.102 *apud* FREITAS, 2014: p. 40).

Ainda assim, por meio da cultura greco-romana podia existir certa união, apesar de estes dois grupos coexistirem em diferentes esferas de influências, normalmente sem interferência mútua. Esta situação mudou em alguns períodos. O momento em que os contrastes entre eles atingiu o ápice foi o final do governo do imperador Valentiniano (364-375). Incentivado pelas investigações de Maximinus, o *praefectus annonae*,²² muitos aristocratas de Roma foram acusados de praticar magia, de adultério e de consultar adivinhos para propósitos considerados duvidosos. Este imperador mantinha critérios rigorosos na questão moral e, dessa maneira, mesmo membros das famílias mais poderosas da época, como os *Anicci* e os *Caeionii*, sofreram penalidades e até mesmo execuções (MATTHEWS, 1990: p. 56-57).

Os membros da corte imperial podiam também ser vistos como inferiores. Em alguns casos eles foram mesmo sujeitos a xingamentos que ressaltavam de maneira depreciativa seus locais

²² Cargo responsável pela *annona* da cidade de Roma, ou seja, o tributo pago em grãos para alimentar a cidade de Roma principalmente da rica província da *Africa Proconsularis*, atual Tunísia.

de origem considerados periféricos. Este foi o caso, por exemplo, do imperador Valente (364-378), irmão de Valentiniano, que, ao fazer um cerco na cidade de Calcedônia em uma guerra civil foi provocado pelos defensores da cidade como *sabaiarius*. “*Sabaisia*” seria, como Amiano Marcelino explicou, uma bebida barata feita no Ilírico de trigo ou cevada (MATTHEWS, 1990: p. 393-394).

Nos séculos V e VI, muitos dos elementos acima definidos como marcadores das famílias aristocráticas ainda serão importantes com algumas modificações. Na Gália estes são: a ancestralidade, o patrimônio fundiário, o estilo de vida mais ligado ao cristianismo (mas ainda assim ligado à cultura greco-romana) e a posse de cargos. A cultura aristocrática funcionou, como coloca Matthews (1990: p.396), como um tipo de sistema de defesa contra elementos considerados desagradáveis relacionados à desagregação do Império Romano do Ocidente. Ela permitiu que certa continuidade fosse mantida e conforme o governo imperial do ocidente ia desaparecendo, a aristocracia, de Roma e das províncias, tornava-se cada vez mais predominante como figuras locais.²³ Não obstante, novos elementos começaram a articular todos estes marcadores na Gália: o culto dos santos e a nova hierarquia que se consolidava nos séculos IV e V, os cargos eclesiásticos. Trataremos mais sobre estes elementos na próxima seção e mais detalhadamente no Capítulo 2 quando examinarmos o caso específico da família de Gregório de Tours.

2.3.3 - A RELIGIÃO

A religião será analisada neste estudo por meio da perspectiva do sociólogo francês Pierre Bourdieu do qual fizemos referência anteriormente. Ele incorpora duas tradições de estudos da cultura e, conseqüentemente, da religião: a de Durkheim, Mauss e dos estruturalistas como Lévi-Strauss e aquela ligada a Max Weber. Na primeira, está posta a problemática kantiana que considera a cultura em sua qualidade de instrumento de comunicação e conhecimento responsável pelo consenso quanto ao significado dos signos e quanto ao significado do

²³ Entretanto, discordamos de Matthews quando ele afirma que seria necessário enfatizar o egoísmo da aristocracia de Roma na questão da desagregação do Império Romano do Ocidente. Os membros da corte imperial e do exército certamente dependiam do imperador no sentido de que o enxergavam como o símbolo do que significava ser romano. A aristocracia da cidade de Roma possuía tradições que muitas vezes datavam de anteriormente do Império e devido a este fato não eram tão dependentes do imperador. Entretanto, parece-nos, seguindo Wickham (2005: p. 161) que a posição dos segundos como senadores era sim dependente do Império. Principalmente as conquistas vândalas do Norte da África e, intermitentemente, da Sicília, foram desastrosas para os aristocratas de Roma.

mundo. Na segunda tende-se a considerar a cultura e os sistemas simbólicos como um instrumento do poder, isto é, de legitimação da ordem vigente (MICELI, 2007: p. VIII).

A primeira tradição é ligada à sociologia do conhecimento e trata a religião como não possuindo nenhuma relação com o sistema de poder. Ela restringir-se-ia a uma função de integração lógica e moral que reproduziria a classificação social que reparte os homens, assim como definido pela teoria das classificações de Durkheim. Tanto para este autor como para Marcel Mauss ou mesmo Lévi-Strauss, pouco importam os pontos internos de conflito e antagonismos, pois existem mecanismos integradores (como ritos e mitos) que seriam capazes de compensar os desequilíbrios que surgiriam entre agentes de posições sociais diferentes.

Segundo Mauss, todos os fenômenos sociais seriam, em algum grau, obra de vontade coletiva que escolheria uma dentre várias opções possíveis. Sendo assim, a sociedade seria formada por uma seleção arbitrária com um fundo social comum que integraria todas as alternativas possíveis para dada sociedade e também os agentes em representações e crenças concordes com o arbitrário instituído. Isso faria com que não fosse possível a nenhum membro destas sociedades enxergar o caráter arbitrário da ordem social. A única exceção seria o “desviante” que poderia pôr em causa e relativizar as regras sociais vigentes (MICELI, 2007: p. XXVII).

A segunda tradição ligada à sociologia do poder considera a religião como meio de legitimação das classes dominantes como em algumas das análises de Max Weber. Bourdieu chega a afirmar que é o próprio Weber que fornece os meios de escapar à alternativa simplista que são produto das suas análises mais duvidosas. Essas levam à oposição entre a ilusão da autonomia absoluta que leva a conceber a mensagem religiosa como aparição inspirada (a exaltação do carisma e o chefe carismático como “a força revolucionária “criadora” da história”) e a teoria reducionista que a considera como reflexo direto das condições econômicas e sociais (BOURDIEU, 2007a: p.32; 2007b: p. 79). Muitas vezes isso se dá como se os sistemas simbólicos como a religião não possuíssem uma realidade própria, sendo somente influenciados por outros aspectos da realidade como a economia ou a política, ou seja, a religião seria um simples reflexo direto das estruturas sociais.

Buscando a superação das duas oposições, Bourdieu afirma que a religião seria uma estrutura estruturada e estruturante. Enquanto estrutura estruturada ela reproduz sob forma transfigurada e, portanto, irreconhecível, a estrutura das relações socioeconômicas da sociedade vigente. Como estrutura estruturante ela produz uma representação do mundo social imediatamente ajustada à estrutura das relações socioeconômicas que, doravante,

passam a ser percebidas como naturais e contribuem para a conservação simbólica das relações de força vigentes (MICELI, 2007, p. XII).

Assim, a primeira contribuição de Bourdieu para o estudo refere-se ao que chama de função prática e política da religião de *absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário*. Isso se dá somente reconhecendo as contribuições das duas tradições acima elencadas. A religião inculca um sistema de práticas e representações consagradas cuja estrutura (estruturada) reproduz sob uma forma transfigurada e, portanto irreconhecível, a estrutura das relações econômicas e sociais vigentes em uma determinada formação social. Porém, ela só consegue produzir a objetividade que produz (enquanto estrutura estruturante) porque supõe uma função lógica e gnosiológica que tem como resultado o desconhecimento dos limites para além do que se vive. Assim, a estrutura dos sistemas de representações e práticas religiosas próprias aos diferentes grupos ou classes, contribui para a perpetuação da ordem social ao contribuir para consagrá-la, ou melhor, sancioná-la e santificá-la, naturalizando-a como vontade divina (BOURDIEU, 2005a: p. 46; 53).

Quando analisamos mais especificamente o cristianismo podemos observar essas considerações em diversas ocasiões. Já está presente nas cartas de São Paulo, normalmente datadas da década de 50 d.C, uma concepção de estatização da hierarquia social devido a um imanente fim do mundo. Na iminência deste evento, seria melhor simplesmente deixar as coisas como estavam.

A teologia de S. Paulo podia levar ao o que poderia se chamar de revolução social dependendo da interpretação. Ele acreditava que não “existe nem Judeu nem Grego, nem escravo ou livre, nem masculino ou feminino; já que vocês são todos um (só) em Jesus Cristo” (Gal 3:28). Apesar disso, a única união que ele realmente leva adiante é a de gregos e judeus. Escravos seriam irmãos de todos os outros em Cristo (Philem. 16), mas não deviam buscar a liberdade (1 Cor. 7: 21–3). Para as mulheres ele pensava em igualdade em muitas maneiras (1 Cor. 7: 4; 11: 8–12), contudo ele também desejava que a distinção de atribuições sexuais fosse mantida (1 Cor. 14: 33–6). Não existia tempo para refazer a sociedade (SANDERS, 2001: p. 14).

No século II podemos elencar outro exemplo nessa linha de argumentação. Esse se refere ao texto conhecido como “Pastor de Hermas”, escrito em Roma e datado de aproximadamente 140 d.C. É verdade que o texto exorta os cristãos a lembrar que seu próprio reino está longe, que Deus poderia chamá-los a qualquer momento e que seria difícil ascender se possuíssem

muitas terras e riquezas em uma “residência estrangeira” (MINNS, 2008 , p.275). Contudo, ao recomendar os atos de caridade, Hermas acaba por descrever uma relação de mútua dependência entre ricos e pobres. Se os ricos doam aos pobres, os pobres irão rezar para Deus, que é mais solidário às preces dos últimos, para favorecer os ricos. Assim os ricos poderão ajudar ainda mais os pobres (HERMAS LE PASTEUR, 1958 p.216-219; FREEMAN, 2009: p.165). Isso demonstra que seria interessante para os dois grupos que existissem ricos e pobres, já que cada um possuía uma função complementar na sociedade.

Um último exemplo que iremos apresentar aqui se refere a uma indicação ainda mais clara, os escritos do chamado Pseudo-Dionísio Areopagita, já mencionados acima.²⁴ Esse personagem é mencionado uma vez nos Atos dos Apóstolos (17, 34) como seguidor de São Paulo e nos escritos de Eusébio e na Constituição Apostólica (ambos do século IV d.C) ele aparece como o primeiro bispo de Atenas. Entretanto, somente em algum momento na primeira metade do século VI a ele é atribuído o que seria conhecido como *Corpus dionysiacum*. Na tradição cristã esta figura histórica acaba inclusive por ser associada ao primeiro bispo de Paris. Hoje, contudo, o autor dos escritos do século VI é reconhecido como um escritor sírio com influências neoplatônicas (WALTER, 1990: p.255).

O que importa destacar neste momento são dois de seus escritos denominados: *Sobre a Hierarquia Celeste* e *Sobre a Hierarquia Eclesiástica*. No primeiro podemos observar em uma passagem que ele escreve que a própria hierarquia da Terra imitaria a hierarquia celeste o tanto quanto possível enquanto instituição humana, a fim de que ela entrasse em colegialidade com o sacerdócio angélico. O efeito de absolutização do relativo e legitimação do absoluto não se dá somente nesta correspondência como vontade de Deus, mas também pela imposição de um modo de pensamento cósmico hierárquico. Esse torna o Universo o resultado de um processo de degradação que vem desde o Uno até a matéria passando por seres como arcanjos, anjos e somente depois o homem, ou seja, existem tanto no espaço cósmico como no político pontos privilegiados que naturalmente são ocupados por seres de maior valor (BOURDIEU, 2005a: p.70-71). Seguindo esta lógica, papas, bispos, reis, senhores e outros personagens possuem uma hierarquia superior naturalmente estabelecida já que seguiam os princípios de organização do próprio cosmos.

²⁴ Claramente o exemplo mais famoso atualmente de “absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário” na Idade Média seria o poema escrito por Adalberão de Laon no século XI devido à obra *As três ordens ou o imaginário de feudalismo* de Georges Duby. Todavia, quisemos demonstrar aqui que essa é uma concepção bem mais antiga e por isso utilizamos exemplos anteriores.

Uma segunda contribuição para este estudo (que está na realidade muito ligada à primeira) é uma questão primeiramente formulada por Weber e posteriormente adaptada por Bourdieu. Ao invés da concepção de Durkheim que via a Igreja como “[...] uma comunidade moral formada por todos os crentes da mesma fé, tanto fiéis como sacerdotes”, Weber encontra os meios de correlacionar o conteúdo do discurso mítico aos interesses religiosos daqueles que os produzem, que o difundem e que o recebem. Seguindo Weber, o sociólogo francês define o campo religioso com um campo de lutas em que estariam presentes principalmente quatro atores: os sacerdotes, os profetas, os feiticeiros e os leigos. O sistema de crenças e práticas religiosas seria a expressão mais ou menos transfigurada das estratégias dos diferentes grupos de especialistas em competição pelo monopólio da gestão dos bens de salvação direcionados aos leigos (BOURDIEU, 2007: p.42-3). Na obra de Gregório de Tours é possível observar (além dos sacerdotes) a menção tanto a profetas quanto a feiticeiros, entretanto, eles não são o foco de nossa análise.

O que importa destacar é que o trabalho religioso realizado pelos produtores e porta-vozes especializados, investidos do poder, institucional ou não, é o de responder por meio de um tipo determinado de prática ou discurso a uma categoria particular de necessidades própria a certos grupos sociais (BOURDIEU, 2007: p. 32). Os grupos leigos não são somente passivos, já que o discurso religioso deve pelo menos considerar os setores do que chamamos no período de aristocracia senatorial. Podemos observar como isso ocorre no processo de conversão ao cristianismo nos séculos IV e V.

Uma visão tradicional considera que quando os imperadores adotaram o cristianismo, existiam tantos benefícios e incentivos a favor da adoção para a religião do imperador que a conversão da aristocracia (assim como de toda população) seria inevitável; somente uma questão de tempo. Esta visão parece pressupor que no século IV os imperadores governavam uma autarquia e os bispos não precisavam de maneira nenhuma do apoio da aristocracia senatorial. É contra ela que nos posicionamos aqui seguindo as considerações de M. Salzman (2002: p. 15). Segundo esta autora, os senadores estavam constantemente engajados em aumentar e manter sua honra, e conseqüentemente seu status na sociedade. A religião estava profundamente ligada ao status social e o Cristianismo só se difundiu realmente porque acabou por não representar uma ameaça aos laços familiares e sociais da aristocracia.

Certamente o imperador teve influência como um modelo de vida cristão atraente que podia apelar às sensibilidades da aristocracia senatorial, contudo esse é somente um lado do

processo de conversão nos séculos IV e V. Os líderes cristãos levaram a cultura aristocrática em consideração de duas formas: Primeiro, eles comunicaram-se a partir dos modos de discurso agradáveis aos ouvidos de aristocratas educados. Em segundo lugar, eles adaptaram a mensagem cristã para atrair a aristocracia. Ao abordar temas caros à cultura aristocrática eles tentaram mudar a aristocracia, todavia ao mesmo tempo eles “aristocratizaram” a mensagem do Cristianismo (SALZMAN, 2002: p. 201). Isso ocorreu, por exemplo: na questão da riqueza terrena, na questão da cultura literária, no caso dos laços de *amicitia* aristocráticos e dos cargos seculares e eclesiásticos. Sendo o último tema o mais importante para os objetivos do presente estudo, sobre ele nos debruçaremos de maneira mais detalhada.

Como abordamos acima, uma das principais preocupações da aristocracia romana do Baixo Império era o valor que seus membros atribuíam à obtenção de honra por meio de altos cargos nas esferas, cívica, imperial ou militar. O que os líderes cristãos fizeram foi subordinar a importância da honra do cargo secular aos cargos eclesiásticos sem tirar a importância do primeiro. No epitáfio de Petrônio Probus, senador de Roma, por exemplo, é possível notar que os seus cargos eclesiásticos superaram os seus seculares, contudo eles não estavam em oposição. Probus irá se beneficiar de honra no céu assim como ele havia se beneficiado na terra (SALZMAN, 2002: p. 202).

Como também mencionamos anteriormente, é preciso atentar para a diferença entre aristocracia senatorial da cidade de Roma, mais antiga e mais ligada ao paganismo, e a aristocracia senatorial das províncias, que se converteu ao cristianismo anteriormente. Possuímos o enfoque neste estudo da província gaulesa. Considerando este fato, parece que já no último quarto do século IV a grande maioria das famílias eram cristãs.²⁵ Um primeiro movimento nesse sentido pode ser visto no período dos imperadores Graciano e Valentiniano I (367-383) e só aumentam as conversões até a época de Teodósio (SALZMAN, 2002: p. 89-90). Dessa maneira, todas as leis e restrições ao paganismo da época teodosiana não foram totalmente contrárias aos interesses aristocráticos, considerando o fato de que a maioria das

²⁵ Seguimos aqui a visão proposta por Salzman a partir de um estudo prosopográfico de uma série de vidas de senadores. Outras visões como a de Stroheker defendem que somente a partir de aproximadamente 400 a aristocracia da Gália seria predominantemente cristã. R. Van Dam e R. Mathisen vão ainda mais longe defendendo que a conversão só teria ocorrido para a maioria das famílias aristocráticas da Gália ao longo do século V (SALZMAN, 2002: p.89).

famílias aristocráticas, pelo menos no nível do Ocidente como um todo, já haviam se convertido ao cristianismo.²⁶

Na Gália, como em outras províncias do ocidente, parece que a maioria das famílias aristocráticas eram cristãs na segunda metade do século IV, contudo, o processo de inserção aristocrática no bispado só ocorre claramente no século V (RAPP, 2005: p. 188). Isto posto, parece que não somente é importante ressaltar a fraqueza do Estado Romano, mas também considerar os mecanismos acima mencionados sobre a exaltação do cargo eclesiástico para essa região. O melhor exemplo de um modelo aristocrático seguindo a carreira eclesiástica foi o de Paulino de Nola no século IV.

Apesar da conversão sempre ser descrita no discurso eclesiástico como uma grande ruptura com a vida anterior, muitos aristocratas não haviam passado por esse processo. Um personagem como Ausônio, aristocrata do sul da Gália na segunda metade do século IV, pareceu não encontrar nenhum tipo de contradição entre o Cristianismo, a cultura Greco-romana e outros símbolos da identidade romana, uma representação clara do processo de “aristocratização” da mensagem cristã. Isso, entretanto, incomodou seu discípulo, Paulino, que chocou seu círculo aristocrático de amigos (que incluía Ausônio) quando abandonou sua vida anterior para tornar-se bispo da cidade de Nola, no Norte da Itália. Markus (1994: pp. 37-47) associa essa ação de renúncia ascética como a tentativa de construir uma identidade especificamente cristã no século IV, exatamente porque a maioria dos aristocratas não passou por uma grande mudança de vida.

Ainda que essa fosse sua intenção, o que queremos demonstrar é que mesmo a ação de Paulino não se diferenciou completamente da cultura aristocrática da época. Argumentamos assim porque Paulino assegurou a próspera continuidade de suas relações como mostram as cartas enviadas para outros aristocratas cristãos como Sulpício Severo ou bispos como Santo Agostinho. Além disso, as ameaças em relação às perdas materiais de sua família não se concretizaram. Ela continuou a ser influente devido ao patrimônio fundiário próximo a Bordeaux e Paulino continuou a ser um *patronus* como bispo. Ele agora era intermediário de São Felix e representava seu poder através da reconstrução de uma antiga igreja de São Félix e construindo uma nova (SALZMAN, 2002: p 203). Ele ganhou ainda mais prestígio social sendo muitas vezes citado por outros membros da Igreja como um grande exemplo. Portanto,

²⁶ A conversão da aristocracia romana parece ter ocorrido em grande parte na época de governo de Teodósio I. No primeiro quarto do século V o cristianismo era a religião dominante dentre a aristocracia senatorial romana (SALZMAN, 2008: p. 217).

o cargo eclesiástico possibilitou tanto prosperidade material quanto social para Paulino e sua família e, ao mesmo tempo, foi um importante exemplo para as famílias aristocratas de épocas posteriores. Sendo assim, no século V a tendência de ordenação de bispos aristocráticos foi consolidada e um aristocrata da Gália como Sidônio Apolinário podia afirmar na década de 470 d.C que: “[...] de acordo com a visão do melhores homens, o cargo eclesiástico mais humilde (está) acima da mais exaltada dignidade secular” (SALZMAN, 2002: p. 205). Não obstante, o objetivo era familiar: honra através de um cargo.

Finalmente, após todas essas afirmações é preciso esclarecer que não está se afirmando que esses homens se utilizavam claramente da religião (e mais especificamente dos santos) como bem entendiam para dominar os outros membros da sociedade. É claro que também deve ser levada em conta a própria devoção que eles possuíam. No caso do culto dos santos, por exemplo, é provável que muitos deles possuíssem-nos como patronos desde crianças. Não podemos separar a ambição social e uma grande dedicação religiosa. O que encontramos é uma genuína motivação cristã combinada com a ambição social, no serviço à Igreja (RAPP, 2005: p. 192). A eficácia simbólica que possuem é produto do carisma (no sentido de Bourdieu e não no weberiano). Isso quer dizer que o poder simbólico que os membros da Igreja possuem deriva do fato que *eles próprios acreditam que possuem tal poder simbólico* (BOURDIEU, 2007: p.55).

Assim sendo, no caso dos bispos da Gália dos séculos V e VI, isso quer dizer que as famílias eclesiásticas disputavam acirradamente os cargos eclesiásticos para manter e aumentar seu prestígio na sociedade da época. Essas famílias normalmente possuíam santos protetores específicos que fariam com que estivessem mais próximas a Deus, e desse modo, acreditavam em seu poder derivado Dele. O fato dos membros de suas famílias serem eleitos era uma confirmação desse poder e, depois de eleitos, os bispos aristocráticos acreditavam piamente que possuíam o poder simbólico proveniente das três autoridades que Claudia Rapp (2005: p.23-152) define: a espiritual, a ascética e a pragmática (que serão mais abordadas no capítulo 2).²⁷ A primeira indica que o indivíduo recebeu o *pneuma*, o Espírito de Deus. Ele é dado como presente por Deus sem participação pessoal ou preparação daquele que o recebe. A segunda tem sua fonte nos esforços do próprio indivíduo, é conseguida a partir da subjugação do corpo a diversas práticas e é acessível a todos que a escolherem. A última é obtida a partir das ações do indivíduo direcionadas para o benefício dos outros, em distinção da autoridade

²⁷ Ver pág. 114.

ascética. Essa autoridade é limitada no sentido em que depende da posição social e riqueza do indivíduo para executar as ações públicas ligadas a ela. Juntando todos os elementos elencados até aqui podemos afirmar que era desse modo que o culto dos santos constituía-se como um componente do poder familiar e episcopal na Gália dos séculos V e VI.

2.4 - MATERIALIDADE E PODER: O LUGAR SAGRADO

2.4.1 - O Edifício como Lugar

Pensando sobre relações de poder no espaço físico e considerando os objetivos deste trabalho escolhemos analisar os edifícios e as percepções dos indivíduos sobre eles por meio do conceito de lugar. Aqui utilizaremos sua definição baseada na geografia humana norte-americana e exemplificada por autores como Tuan, Relph e mesmo Augé, porém modificada a partir da argumentação de Bourdieu explicitada acima.²⁸

Segundo esta concepção, existem três elementos fundamentais para formação do lugar: Localização (*Location*), Local (*Locale*) e o Sentido de Lugar (*The Sense of Place*). O primeiro refere-se ao fato de que os lugares possuem coordenadas fixas e objetivas no globo terrestre e poderiam ser, por exemplo, identificados em mapas. O segundo significa que o lugar tem uma forma concreta na qual os seres humanos mantêm e desenvolvem suas relações sociais; eles possuem uma forma material e visual (AGNEW *apud* CRESWELL, 2004: p. 7).

Esses dois aspectos podem parecer, em um primeiro momento, óbvios, porém, alguns geógrafos franceses, tomando como base o conceito de “lugares de memória” (*Lieux de Memoire*) de Pierre Nora, criaram o que poderia ser traduzido de “lugar distinto” (*Haut Lieu* em francês ou *symbolic place* em inglês). Esses estão associados à ausência de um território definido que obriga à reconstituição de situações espaciais a partir da memória ou a uma dissociação entre as categorias espaciais tradicionais e o mundo contemporâneo que exige a subsistência de todos os territórios como "lugares de memória" (HOLZER, 1999: p.75).

Não seguiremos essa definição devido ao fato de que ela subestima o papel da materialidade na vida dos homens sempre ressaltando construções abstratas que, apesar de serem

²⁸ Temos conhecimento de que utilizamos neste trabalho de História diversas considerações e/ou conceitos de autores de ciências sociais diversas como Geografia, Antropologia, Sociologia e Arqueologia. Em nossa concepção cada ciência social possui um objeto, o homem, e diferentes olhares e métodos sobre ele. Braudel (1951) já a defendia quando utilizou a metáfora da casa representando o todo social. Cada ciência social seria uma porta aberta com diferentes escadas para andares distintos que deveriam ser percorridos pelos outros estudiosos e não portas trancadas ou barreiras intransponíveis. No nosso caso de análise da História, privilegiamos uma abordagem diacrônica abordando o cotidiano, mas também as transformações nas dinâmicas sociais como tentaremos demonstrar nos capítulos 2 e 3.

importantes, não são o suficiente para explicar a realidade social. Na obra *Apologia da História*, Marc Bloch escreveu que a História é o estudo do Homem no Tempo, porém atualmente é preciso adicionar mais uma coordenada. A História é o estudo do homem no tempo e no espaço, mais especificamente neste estudo, no lugar (BLOCH, 1997: p.55; ASSUNÇÃO, 2005: p. 96).

O terceiro elemento é o “sentido de lugar” em que o espaço, previamente neutro, torna-se lugar. Este sentido do lugar remete-se à apreciação visual ou estética, e também pela audição, olfato, paladar e tato, que exigem um contato próximo e uma longa associação com o ambiente (TUAN, 1979: p.409). Todos esses elementos são percebidos como um todo ao mesmo tempo a partir do que se denomina na fenomenologia como a noção de “mundo”, ou melhor, pelo fato de que "a percepção é sempre percepção da coisa total" (LUIJPEN, 1973: 106 *apud* HOLZER, 1999: p. 69). Portanto, o lugar envolve relações intersubjetivas que resultam na produção de significados espaciais, mas não deve ser reduzido simplesmente a símbolos sem seu componente físico, sem a qual o conceito “lugar” seria descaracterizado (HOLZER, 1999: p.76).²⁹

Claramente ao tratarmos os edifícios consagrados a São Martinho estamos tratando de lugares sagrados. Com base nas fontes que possuímos (principalmente sobre a Igreja de São Martinho) podemos analisar como a visão, audição e olfato se combinavam para proporcionar ao fiel uma experiência de que aquele espaço não seria deste mundo, ou seja, o sentido do lugar seria desenvolvido e o espaço se tornaria um lugar. Esse seria considerado divino segundo a concepção da época de que o edifício da igreja era a casa de Deus na Terra. Isso ocorre devido a um longo processo em que a manifestação Dele no altar durante a Eucaristia seria cada vez mais exaltada (MARKUS, 1997: p.143-160).

O controle do espaço sagrado pela família de Gregório de Tours ocorre pelos vários elementos (ou coisas) que existem dentro dos edifícios. Os mármore, os mosaicos, o número de janelas para iluminar a Igreja de São Martinho são elementos que mostram o poder do santo e de Deus, sempre associado ao belo, impressionante e iluminado. Eles causariam uma sensação direta de deslumbramento e ao mesmo tempo de respeito ao santo e a Deus.

²⁹ O elemento espacial, entretanto, não pressupõe necessariamente uma rigidez física. Um navio, por exemplo, pode se tornar um lugar para pessoas que o dividem em uma longa viagem, apesar do fato de que sua localização está mudando constantemente. Povos nômades podem se deslocar após certa quantidade de tempo, porém cada vez estabelecem uma relação com o espaço, tornando-o um lugar (RELPH, 1976: p.29-30).

Outros elementos podem ser qualificados pelo que Miller (2010: p.78-9; 82-83) chama da humildade das coisas. Como o próprio antropólogo reconhece, ela está associada à teoria da prática de Bourdieu e como acreditamos, também ao poder simbólico. Quando Gregório de Tours descreve a Igreja de São Martinho, os elementos referenciados são os que citamos acima (janelas, mármore, mosaicos), porém devido a outras menções de sua obra podemos inferir que existem outros componentes da experiência na igreja que são (a partir do que podemos inferir pelas fontes), principalmente, a audição e o olfato. É provável que os habitantes de Tours e também os peregrinos da Gália tenham crescido com a prática de ir a diversas igrejas pelo menos uma vez por semana. Como citamos acima, indivíduos se tornam membros da sociedade não só a partir dos ensinamentos da Igreja, mas (nesta época principalmente) de hábitos e disposições gerais da sociedade que lhe são inculcados pelo modo como interagem na prática cotidiana com a ordem já prefigurada nos objetos que encontram em torno de si. O *habitus* é formado sempre a partir do confronto e adaptação do *habitus* primário com diferentes situações na prática cotidiana.

A humildade das coisas se refere ao fato de que precisamente porque não são percebidas conscientemente, elas possuem a capacidade para determinar a expectativa, estabelecer um cenário e garantir um comportamento apropriado. Esses dois elementos (audição e olfato) fariam com que aquele fosse um local sagrado sem que as pessoas necessariamente pensassem conscientemente sobre eles. Eles vivenciavam uma experiência associada ao divino através de sonoridade e cheiro específicos, ligados nesta cultura ao transcendente.

Isto posto, ainda que os edifícios ligados a São Martinho fossem o que poderíamos chamar atualmente de “espaços públicos” com livre acesso aos fiéis, todos esses elementos (que chamavam a atenção ou não) faziam com que as pessoas se portassem de maneira respeitosa e reverente em relação ao divino, ao santo e, conseqüentemente, também ao seu representante na terra, o bispo de Tours.

Contudo, pensamos que as pessoas não experienciavam essa sensação da mesma maneira. Um dos problemas da abordagem fenomenológica é considerar ora o sujeito como universal e transcendental da liberdade indefinida, ora considerar que os indivíduos possuem cada um uma visão particular da realidade, o que faria com que fosse impraticável analisar cada uma pela História. Como definimos anteriormente seguindo as considerações de Bourdieu, os agentes com certeza possuem uma apreensão ativa do mundo, porém a visão de cada um se dá a partir de uma escolha sob limites sociais historicamente determinados segundo a sua posição

no espaço social. É uma relação de homologia, isto é, existe uma diversidade na homogeneidade. Cada membro de espaços sociais próximos possui ao mesmo tempo diferenças referentes a singularidade de sua trajetória social e semelhanças ligadas ao *habitus* de classe (BOURDIEU, 1976 p.100-102; BONNEWITZ, 2003: p. 80).

Sabemos que Bourdieu elaborou estas afirmações para a época contemporânea, entretanto, acreditamos que podem ser muito úteis para a Idade Média a partir de adaptações necessárias considerando as especificidades da época. Sendo assim, parece-nos que o espaço social seria formado somente a partir da primeira lógica descrita acima (a lógica vertical), já que a aristocracia (laica e eclesiástica) possuía a acumulação de todos os capitais de uma maneira que talvez seja melhor inclusive não separá-los. Não existiam oposições claras como, por exemplo, entre patrões da indústria e do comércio e os professores, ou seja, possuidores de principalmente capital econômico contra os possuidores principalmente de capital cultural como na segunda lógica.

O capital econômico é constituído pelos diferentes fatores de produção (terras, trabalho, fábricas). O capital cultural refere-se ao conjunto de qualificações intelectuais transmitidas pelo sistema escolar ou pela família. O capital social se define essencialmente como o conjunto das relações sócias de que dispõe um indivíduo ou grupo. O capital simbólico corresponde ao conjunto de rituais (boas maneiras ou o protocolo) ligados à honra e ao reconhecimento. Estes conferem a um agente o reconhecimento e a posse das outras três formas acima elencadas (BONNEWITZ, 2003: p. 53-53).

Claramente as famílias da aristocracia social possuíam todos esses aspectos intrinsecamente ligados de maneira que um elemento influencia o outro e ao mesmo também é influenciado por ele. Os patrimônios fundiários, a educação na doutrina cristã e na tradição Greco-romana, assim como o reforço do poder simbólico conferido pela ordenação pelos cargos eclesiásticos todos influenciavam uns aos outros. A educação e mesmo a eleição eram possíveis pelos rendimentos do patrimônio fundiário. Ele fazia com que o membro da família fosse socialmente respeitado como líder pela sociedade e visto como alguém que defenderia os direitos da cidade para qual foi eleito. A educação e o conhecimento da doutrina católica ao mesmo tempo também podiam ajudar no prestígio social de cada indivíduo.

Após a ordenação e o reforço do poder simbólico a partir das três autoridades apontadas por Rapp (acima definidas),³⁰ o culto patrocinado por ele possuía legitimidade diante da comunidade. Ao mesmo tempo, o santo cultuado fazia com que a posição do bispo perante a comunidade fosse fortalecida e a sua família ganhasse maior prestígio na região pela sua relação especial com o santo e conseqüentemente, Deus. Sendo próxima a Ele, essa família garantia que mais de seus membros fossem escolhidos bispos futuramente e reproduzia a lógica de justificação e aumento de prestígio da aristocracia senatorial na Gália dos séculos V e VI.

2.4.2 - O ESPAÇO FÍSICO E O PODER

Porém, como todas as afirmações feitas sobre os indivíduos e o espaço físico dos edifícios ligam-se às relações de poder? Primeiramente, é preciso estabelecer que, neste estudo, o poder é entendido como a capacidade de um homem ou grupo de mudar o comportamento de outros homens ou grupos de acordo com o seu interesse. Ao invés de ser concebido como algo que se possui como o era na tradição ligada a Thomas Hobbes, o poder é aqui entendido como uma relação social. Riqueza, força, prestígio, legitimidade, dentre outros, são concebidos como recursos que podem ser utilizados para empregar o poder. Entretanto, a transformação desses em poder depende da capacidade pessoal da pessoa que os possui (STTOPINO, 2008: p.933-934).

Se o poder é uma relação social e, como explicitamos acima seguindo Bourdieu e Miller, essa não pode ser compreendida sem a prática cotidiana e material entre pessoas e coisas, segue-se que, no caso deste estudo em que os edifícios são analisados, eles não são *representação* ou *reflexo* das relações sociais, mas são eles próprios *parte integrante* dessas relações. Como os edifícios são normalmente enxergados de maneira estática e acabada, seu papel nas relações de poder não é percebido e, portanto, podemos associá-lo ao que Bourdieu denomina de poder simbólico. O poder simbólico é aquele que opera de maneira imperceptível, já que é uma forma transformada, quer dizer irreconhecível, transfigurada e legitimada do poder. Isso se dá tanto na “absolutização” do relativo nas relações sociais divinamente concebidas como mostramos anteriormente, mas também a partir de uma naturalização das relações sociais no espaço físico que também atua como ativo nas relações de poder.

³⁰ Ver seção 2.3.3 (pág. 52).

Espaço social e o espaço físico estão interligados. Sendo assim, não só o espaço físico faz com que a aristocracia demonstre seu poder e mantenha sua posição social. As relações de poder estão presentes nas estruturas físicas, inclusive mantendo as distinções sociais como estão a partir de diferentes dinâmicas sociais de cada sociedade. Esse seria o *habitat*, o lugar físico socialmente qualificado. Tanto o *habitat* contribui para fazer o *habitus* quanto o *habitus* contribui também para fazer o *habitat* (BOURDIEU, 2013: p. 133-136; 139).

Pelas informações que Gregório de Tours fornece parece que tanto a aristocracia senatorial quanto membros da classe popular ficavam relativamente no mesmo espaço destinado aos fiéis. Esse fato também corroborava o discurso da Igreja de que, de alguma maneira, os fiéis laicos seriam todos iguais aos olhos de Deus e diferentes do clero. Todavia, como argumenta Bourdieu (2013: p.139) no artigo *Espaço Social, Espaço Físico e Espaço Apropriado*, se a distância física permite criar também distâncias sociais, não se pode fazer a mesma analogia à proximidade física e social. De fato, nada pode parecer mais distante e intolerável do que pessoas distantes no espaço social encontrarem-se no espaço físico. Existem vários elementos (como vestimenta, modos de agir etc) que indicam a uma pessoa de uma posição no espaço social a presença de indivíduos de outras posições e sua conseguinte repulsa (ou pelo menos a constatação de que ele é diferente do primeiro).

A partir da apropriação do espaço e a consequente transformação deste em lugar pelos fiéis, esse se torna também o lugar por excelência da vivência do sagrado e, com isso, os milagres podiam ser experienciados (principalmente nas festas de ligadas a São Martinho). Todavia, a própria realização destes milagres fazia com que fosse estabelecida uma relação de dependência. Para que possamos entender isso primeiro precisamos estabelecer a importância do que era considerado o protetor invisível na sociedade romana e alto medieval.

Ainda no período do Império Romano, podemos observar em autores como Plutarco e Amiano Marcelino uma concepção não homogênea da alma humana, consistindo de várias camadas. Essas eram hierarquizadas até o nível mais alto que era considerado logo abaixo do divino. Estava lá presente um ser (*daimon*) que servia como protetor invisível de cada um. Este ser era considerado como semi-divino ou mesmo divino. Com a crescente importância do culto dos santos, esses passaram a ocupar cada vez mais o papel anteriormente ocupado pelo *daimon*, entretanto, diferentemente destes eles eram humanos (mesmo que diferenciados pela graça divina) (BROWN, 1981: p. 56). Isso fez com que ainda mais do que antes a maneira e linguagem utilizadas para as relações com os santos fossem as utilizadas no contexto social da

época. O santo podia ser considerado o *patronus* da sociedade da época e ao mesmo tempo o *amicus*, ou seja, participante da *amicitia* da aristocracia senatorial. Um dos primeiros casos documentados em que isso começa a ser observado é o de São Felix e Paulino de Nola, já referenciado anteriormente.

Portanto, a dependência a partir dos milagres se dava em dois níveis. No primeiro nível, a relação se dava como a existente na época entre médicos e seus pacientes, em que o segundo ficava em dependência pelo que havia recebido. Em segundo lugar, como as doenças estavam ligadas à culpa, ser curado pelo milagre significava ao mesmo tempo ser inocentado pela justiça divina, o que seria ainda mais estendido no sentido do santo também poder ser o interventor junto às pessoas no dia do Juízo Final (VAN DAM, 1993: p. 94-105). Esses aspectos ligavam-se na sociedade da época à figura do *patronus* que seria cada vez mais associado aos santos, nesse caso, São Martinho e o seu protegido especial na terra, o bispo de Tours. Isso ocorria ainda mais com relação a pessoas que possuíam poucos recursos na época para se proteger contra doenças ou mesmo judicialmente.

Seguindo o que argumentamos acima no referente à concepção de religião, o próprio bispo acreditava fielmente nesta associação em um nível muito profundo e significativo. O santo estava presente de uma maneira tão íntima na vida das pessoas desde o nascimento e mesmo após a morte que acabava por ser ao mesmo tempo uma extensão do próprio humano que ele protegia (BROWN, 1981: p. 51). Em diversas ocasiões podemos observar como o senso de identidade de Gregório estava intrinsecamente ligado aos outros bispos de Tours, mas especialmente a São Martinho. Muitas vezes quando Gregório faz referência a seus atos, por exemplo, ele simplesmente escreve que “o bispo de Tours” fez isso ou aquilo. Essa era uma maneira ambígua de se referenciar seus próprios atos que tinha com o intuito associar sua imagem cada vez mais a São Martinho. Além da grande devoção ao santo que isso demonstrava, ao mesmo tempo fez com que a posição de Gregório como bispo de Tours (também porque havia sido ordenado pelo rei Sigiberto e não de acordo com o direito canônico) fosse progressivamente mais bem estabelecida pela compreensão de que havia sido aceito por São Martinho (VAN DAM, 1993: p.68-81).

2.5 - GREGÓRIO DE TOURS E O MILAGRE

Na seção anterior nós nos referimos aos milagres ocorridos no espaço sagrado. Neste momento nos concentramos mais detalhadamente sobre sua definição na época de Gregório de Tours e como eles serão analisados neste trabalho.

Claramente, o milagre é um dos elementos mais característicos quando pensamos sobre a Idade Média. Em diversas hagiografias e outros relatos medievais observamos diferentes santos exaltados, em vida ou após a morte, por seus feitos extraordinários e um grande número de fiéis cultuando-os principalmente em busca de milagres.³¹ Adotamos neste trabalho a chamada abordagem antropológica de Van Dan (1993: p 82-86) em oposição às chamadas abordagens biológica e psicológica.³² Dessa maneira, não nos concentramos na veracidade ou não dos milagres e sim nos significados que eles possuíam na época estudada e suas implicações políticas.

Quanto à sua definição, precisamos ter o cuidado de contextualizar a que momento nos referimos. Por exemplo, em um estudo sobre os milagres na França dos séculos XI e XII e utilizando-se de dicionários e enciclopédias, Sigal (1985: p.10) definiu o milagre como “um fato sobrenatural contrário às leis da natureza que os fiéis atribuem à intervenção divina” ou ainda como “um fato que não se pode explicar por causas naturais e que é atribuído à intervenção divina”. Estas definições parecem muito com o que é pensado hoje sobre o milagre, contudo, elas não servem para classificar o que era considerado milagre anteriormente aos séculos XII e XIII principalmente devido ao fato de conceberem uma diferença entre Deus e Natureza.³³

Quando observamos os escritos, por exemplo, de Santo Agostinho, anteriormente citado,³⁴ percebemos que sua definição de milagre é bem mais ampla. Manifestando primeiramente certo ceticismo pelos milagres posteriores à era Apostólica, o bispo de Hipona mudou de ideia devido aos prodígios realizados a partir das relíquias de São Estevão no norte da África. Nesta nova concepção, para ele existiria, em essência, apenas um milagre principal: o da Criação do mundo. Assim sendo, tudo criado por Deus era miraculoso, desde o nascimento dos homens e

³¹ Os milagres de cura parecem ser os mais numerosos durante todo o período da Idade Média. Outros milagres que também aparecem em diversas ocasiões são: salvação de perigos, punições devido a algum desrespeito ao santo, visões e outros feitos extraordinários para convencer pessoas a se converterem ao cristianismo niceno. Ver SIGAL, 1985: p. 227-316; VAUCHÉ, 2006: p. 202.

³² A abordagem psicológica trata as doenças e curas como psicológicas e retrata as pessoas como incapazes de lidar com sua época e vida. A biológica concentra-se somente nos aspectos biomédicos tomando como referência a ciência médica atual e deprecia os contextos social e cultural (VAN DAM, 1993: p. 82-3).

³³ Um dos primeiros autores a definir o milagre a partir da distinção de Deus e Natureza parece ter sido Anselmo de Canterbury (c.1033-1109). Baseando-se nesta concepção muitos outros autores desenvolveram outras definições. Dentre eles destaca-se a definição na *Suma Teológica* de São Tomás de Aquino em que o milagre não se exercia de modo contrário à natureza (*contra naturam*), mas superior a ela (*supra naturam*). Ocorrendo de maneira superior a ela, portanto, o milagre estava separado da Natureza. Ver WARD, 1987: p. 3-20; VAUCHÉ, 2006: p. 208.

³⁴ Os escritos em que Santo Agostinho aborda o que seria o milagre são: A Trindade, Comentário Literal de Gênesis, Da Utilidade de Crer e A Cidade de Deus. O último capítulo da quarta obra aborda os milagres de São Estevão.

plantas até os eventos diários. Os homens, entretanto, estariam tão acostumados a estes “milagres diários” que precisariam de fatos extraordinários, normalmente proporcionados por meio dos santos, para que pudessem reverenciar a onipotência divina. Estes “milagres extraordinários” também seriam eventos contidos na Criação e, apesar de parecerem contrários à Natureza, seriam inerentes a ela (WARD, 1987: p.3).

Outra referência importante quando se analisa o milagre no contexto da Alta Idade Média é Gregório Magno (c.540-604).³⁵ Dois pontos parecem-nos especialmente relevantes em seu pensamento para os objetivos deste estudo. Em primeiro lugar, a sua concepção, expressa na obra *Diálogos*, do milagre como resultado de um evento humano-divino no qual os santos podiam sim ser considerados agentes ativos sem comprometer a soberania e poder de Deus (DAL SANTO, 2012: p. 34). Isso significava que a vida terrena do santo era muito significativa e, principalmente, que os fiéis de sua localidade sentiam que poderiam ser favorecidos pela proximidade com ele. Ele não era apenas um instrumento, mas também participava dos milagres.

O segundo ponto que destacamos é a sua divisão entre milagres corporais e os sinais espirituais, sendo os primeiros claramente inferiores por representarem uma preocupação com o material; o carnal em oposição à alma; ao espiritual. Em sua obra intitulada *Moralia*, por exemplo, pensando no fim do mundo quando os milagres corporais cessariam, o bispo de Roma escreveu:

Os justos que a veneram (a Igreja) pela esperança do Paraíso ao invés dos presentes signos terão suas recompensas multiplicadas; e as mentes dos maus que a oponham e recusam as coisas invisíveis que ela promete serão logo manifestos, quando eles não forem mais compelidos pelos signos visíveis (Mor. XXXIV 37; XXXV 35; 60 *apud* MARKUS, 1997b: p. 63).

Neste trabalho pretendemos nos concentrar nos relatos de milagres de outro personagem que consideramos muito importante no contexto da Alta Idade Média, Gregório de Tours (538-594).³⁶ Contrariamente aos bispos acima citados, Gregório não ofereceu nenhuma definição precisa do que seria o milagre, porém parece não ter possuído em sua vida nenhuma dúvida sobre eles. Também por este motivo, o milagre está presente em suas nas obras com uma importância fundamental, ainda mais do que em Santo Agostinho e Gregório Magno. Porém,

³⁵ Para mais informações sobre Gregório Magno ver MARKUS, 1997b; MOORHEAD, 2005.

³⁶ Abordaremos mais sobre Gregório de Tours nos capítulos 2 e 3.

diferentemente dos autores citados Gregório de Tours não escreve sobre teologia ou abstrações. Para ele, as disputas com relação à doutrina da Igreja estão definidas e, portanto, sua maneira de descrever a realidade assume um aspecto prático de um bispo, interessado em manter seu status social e o de sua família, mas certamente também preocupado com a Igreja e a salvação das almas dos fiéis. Tendo isso em mente, é possível fazer uma comparação entre os pontos que destacamos acima sobre as concepções dos dois autores com a definição de milagre na obra de Gregório.

Primeiro, observando os milagres descritos pelo bispo de Tours parece-nos que esse possuía, neste caso, uma concepção semelhante àquela do bispo de Hipona. Em sua obra denominada *Do Curso das Estrelas*, por exemplo, ele compara a natureza das árvores à Ressurreição devido ao fato de que parecem mortas no inverno, porém se decoram de novas folhas na primavera e dão frutos no verão. Segundo ele: “esse milagre anual traz constantemente às pessoas essa bondade afim de que o homem saiba que ele recebe sua comida Daquele que o criou do nada” (Greg. Cur. Stel. 20-23).³⁷ Portanto, o milagre seria inerente à natureza e para Gregório mesmo um milagre anual poderia lembrar e demonstrar aos homens o poder de Deus.

Sendo assim, é necessário criticar concepções preconceituosas como as apresentadas na obra de Robert Latouche (1963: p. 18-19; 21-23) e Luce Pietri (1983a: p. 262; 281; 589; 651). O primeiro é responsável por uma das traduções de Gregório de Tours mais utilizadas em francês e a segunda é uma autora muito influente nos estudos sobre a cidade de Tours. Devido à sua importância fundamental para os estudos sobre o período, estas obras possuem grande difusão e os preconceitos associados a elas também são muitas vezes perpetuados. Em diversas ocasiões eles qualificam Gregório de Tours e outros habitantes da Gália da época como “ingênuos” por acreditar em milagres diferentemente do que concebemos atualmente e, ainda, possuidores de uma “fé supersticiosa”. Considerando a diferente concepção de milagre da Alta Idade Média como foi acima exposta, a caracterização de ingenuidade e de fé supersticiosa é completamente anacrônica.

Claramente uma das razões para a utilização desses adjetivos por autores como Latouche e Pietri para caracterizar Gregório de Tours refere-se a uma visão negativa do culto dos santos como a “concessão” das altas classes intelectualizadas do cristianismo às classes populares e

³⁷Traduzido da versão disponível em: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/gregoire/etoiles.htm>. Acessado em 12/04/19.

consequente “rebaixamento cultural”.³⁸ Porém, acreditamos que existe mais um elemento na crítica ao bispo de Tours. Como vimos acima, Gregório Magno também defendia a existência de milagres, porém existe uma diferença clara para ele dos sinais invisíveis e os milagres corporais. Parece-nos que também a ênfase de Gregório de Tours no segundo tipo de milagre, ligada ao fato de como autor descreve a realidade, tem um papel importante na sua crítica. Comparado ao “espiritual” e, conseqüentemente, “intelectual” Gregório Magno, o homônimo de Tours é depreciado porque ressalta, na maioria dos casos, milagres relacionados à cura do corpo (paralisias nas mãos, braços, pernas, dores de cabeça, febres etc) que deveriam ser repudiados na visão dos autores.

Isso fica claro na concepção de um dos grandes especialistas do milagre na Baixa Idade Média, André Vauché. Em um estudo relativamente recente, o autor cita o exemplo de Gregório de Magno e, posteriormente, a importância na época merovíngia dos chamados milagres corporais (e não os sinais espirituais ou invisíveis de que fala o bispo de Roma) é considerada como resultado de “uma certa “barbarização” das mentalidades[...] e um rebaixamento do nível cultural da sociedade” (VAUCHÉ, 2006: p.201).³⁹ Parece que, mesmo sem perceber, Vauché adota a visão de mundo de uma superioridade do espiritual em relação ao material, expressa por muitos autores cristãos, como categoria de análise da realidade. Isso ocorre devido a toda tradição intelectual muito presente nos dias atuais, como destacamos anteriormente. Muitas vezes esta superioridade pode parecer simplesmente algo natural e que nem mesmo pensamos em questionar, principalmente ao tratar sobre a Igreja na Idade Média.

Em primeiro lugar, essa não era uma anormalidade no cristianismo da época com Sulpício Severo e Paulino de Nola. A exaltação dos corpos dos santos e relíquias insere-se em uma tradição dentro do cristianismo que enfatizava o corpo após a morte, como abordamos acima. Além disso, como afirmamos acima, parece-nos que o material é um aspecto fundamental da vida humana mesmo quando no discurso ele é de alguma maneira escondido por uma pretensa

³⁸ Para as críticas sobre esta visão ver principalmente BROWN, 1981.

³⁹ Apesar de ser reconhecidamente um dos grandes especialistas sobre santidade medieval André Vauché possui uma visão questionável sobre o período merovíngio. Além do que foi citado sobre os milagres, o autor define o rei merovíngio como “um déspota que recebia seu poder do sangue. Seu arbítrio só era limitado pela guerra civil, pelo assassinato e pelo temor supersticioso de Deus e seus santos. O soberano carolíngio, em razão do papel que desempenhava na Igreja e na sociedade, aparecia como um verdadeiro pastor responsável pelas almas” (VAUCHÉ, 1995: p. 18). Dessa maneira, parece que este autor é ainda influenciado pela preconceituosa concepção de decadência dos merovíngios principalmente ao compará-los aos carolíngios expressa já em HALPHEN, 1947. Dentre os estudos que utilizamos como base para uma nova concepção do período merovíngio ressaltamos: FREITAS, 2004; CÂNDIDO SILVA, 2008.

espiritualidade absoluta. Sendo assim, não há sentido em qualificar tal época como “inferior” ou “menos desenvolvida” simplesmente porque no discurso existe uma maior ênfase neste aspecto como muitas vezes foi o caso do período merovíngio e Gregório de Tours.

Na realidade, diferentemente de outros autores e suas incontáveis críticas sobre o “latim decadente” de Gregório e seu “estilo confuso”, nós o ressaltamos exatamente porque em vez de descrições abstratas e gerais ele concentra-se muitas vezes na prática cotidiana de pessoas e sua interação com os espaços físicos, como as igrejas ou outros lugares santos. Como tentamos demonstrar em todo capítulo, consideramos esta relação como negligenciada e ao mesmo tempo fundamental para compreender o ser humano. Concluindo o capítulo, reproduzimos aqui uma citação de Auerbach (2003 [1953]) que, apesar de evidenciar também as preconceituosas concepções da primeira metade do século XX, acreditamos descrever muito bem o que queremos dizer, ou seja, a narrativa de Gregório ganha vida no mundo material:

O que ele (Gregório) relatava ele tentava fazer visual, palpável, perceptível por meio de todos os sentidos. (...) Olho a olho, declaração respondendo declaração, os atores confrontam-se um ao outro respirando e vivos – um procedimento que dificilmente pode ser encontrado na historiografia antiga (...) Esta vida brutal (da época merovíngia) transforma-se em um objeto sensível; para ele que a descreveria, ela se apresenta como (...) difícil de ordenar, mas tangível, terrena, viva (AUERBACH, 2003 [1953]): p. 87-88; 91).

3 - TOURS NO CONTEXTO DA GÁLIA (PÓS)ROMANA

3.1 – INTRODUÇÃO: A CIDADE

Na Antiguidade, a cidade era definida principalmente pelo aspecto político. No século V a.C, Tucídides (c.460-c.400), por exemplo, escreveu que na Ática, os habitantes estavam espalhados cada um com seus magistrados até que Teseu “dissolveu os conselhos e magistraturas das outras cidades e centralizou todo o governo no que é agora chamada a cidade de Atenas, estabelecendo um único conselho e pritaneu” (LIEBESCHUETZ, 1992: p.1-2). A ação principal de Teseu foi a criação de um centro político, que englobava os aspectos cultural e religioso, (a cidade no sentido estrito, a *Chora*) para um território rural ao redor (*Asty*). Em Roma, a ideia de cidade era designada pelos termos *Urbs* e *Oppidum* e assim como no pensamento heleno, o papel político e administrativo era central. Se na Hélade, o instrumento original e essencial para a criação da cidade foi o conselho ou *Boule*, nas cidades romanas o controle do centro urbano e do território ao redor do mesmo era exercido por um conselho conhecido como *Curia*. Isso fazia com que fosse possível ao Estado Romano administrar um grande território sem a necessidade de um grande aparato administrativo assim como servia aos interesses da aristocracia local que podia afirmar mais claramente sua dominação a partir da cidade.

Por outro lado, o debate moderno acadêmico sobre as cidades se faz presente a partir do século XIX quando, a partir da Revolução Industrial, o crescimento e proliferação de cidades marcaram a história europeia. As primeiras tentativas de ordenação e soluções foram feitas pelos governantes e, nesse contexto, os estudiosos começaram a refletir sobre o passado da cidade na Europa (RAMINELLI, 1997: p. 185-202). Partindo dessas considerações, estudiosos do século XIX e grande parte do século XX, portanto, observaram as características definidas pela cultura greco-romana sobre o que seria uma cidade. Isso significou que, por exemplo, numa tradição de estudos mais ligada ao Mediterrâneo, o aspecto político-administrativo dela continuou a ser o considerado mais importante. Ao mesmo tempo, tendo em mente somente a cidade clássica, as regiões do Ocidente além dos Alpes só possuíam aglomerações urbanas após a conquista romana.

Um dos primeiros e mais importantes autores a considerar de maneira mais sistemática o estudo das cidades por um viés diferente ao dos antigos, o econômico, foi o sociólogo Max

Weber (1864-1920). Num contexto de oposição entre primitivistas e modernistas,⁴⁰ uma de suas formulações mais influentes até os dias atuais refere-se aos modelos de “cidade consumidora” e “cidade produtora” associados à cidade antiga e à cidade medieval respectivamente.

Basicamente, as cidades antiga e medieval eram claramente colocadas como opostas. Enquanto a cidade medieval era observada como elemento chave na transição do feudalismo para o capitalismo, a cidade antiga era analisada como se de alguma maneira tivesse falhado em atingi-lo por diversos empecilhos existentes na época. Segundo esta interpretação, enquanto a primeira seria sinônimo de avanço e progresso porque existiriam novos valores e maneiras de pensar opostos ao atraso dos senhores feudais, a cidade antiga seria dominada pela mesma aristocracia conservadora. Ela vivia na cidade, porém sua base de poder seria o patrimônio fundiário e, segundo Weber, os proprietários de terras não poderiam investir em nada além de seus patrimônios fundiários senão reduziriam sua base de poder (MORLEY, 1997: p.41-56; PARKINS, 1997: p. 83-5). O excedente do campo seria extraído por meio de taxas das propriedades fundiárias da aristocracia urbana. Assim, a cidade antiga teria um papel passivo sendo denominada como consumidora ou mesmo parasita enquanto o campo seria a parte dinâmica da relação gerando as rendas para os grandes proprietários presentes nas cidades. Este modelo foi e ainda mostra-se de alguma maneira influente nos estudos sobre a cidade antiga principalmente devido ao historiador Moses Finley (1912-1986).⁴¹

Com relação à cidade da Idade Média, um nome muito importante no contexto dos estudos e que também possuiu como foco a dimensão econômica das cidades é o do historiador belga Henri Pirenne (1862-1935). Em 1939, Pirenne publicou o livro pelo qual ficou mais famoso, *Carlos Magno e Maomé*. A principal tese defendida no livro era a de que o declínio da cidade e do mundo antigo seriam consequências diretas da expansão islâmica no mar Mediterrâneo. O sistema econômico e cultural do Baixo Império, baseado no livre movimento de pessoas, bens e ideias teria sobrevivido até os séculos VII e VIII. Somente com a conquista árabe e um

⁴⁰ Um dos principais defensores do que viria a ser chamado de primitivista, Karl Bucher (1847-1930), apresentou uma evolução econômica em três etapas: economia doméstica fechada, economia urbana, e economia nacional. Ele defendeu que a Antiguidade, a Idade Média e Modernidade corresponderiam a elas respectivamente. Eduard Meyer (1855-1930), um dos principais modernistas, discordou de Bucher, e transportou para a Antiguidade condições econômicas da época do capitalismo liberal (TABONE, 2012: p. 47-48).

⁴¹ Finley reconheceu a importância de Weber em alguns livros como “The Ancient City: from Fustel de Coulanges to Weber” e “A Economia Antiga” (TABONE, 2012: p. 49). Primeiramente colocando-se contra os primitivistas e modernistas e seguindo Karl Polanyi (1886-1964), Finley, entretanto, acabou por defender um tipo de primitivismo (com economias domésticas fechadas e ausência de comércio) hoje totalmente refutado devido às novas descobertas arqueológicas. Para mais ver MORRIS, 1999.

suposto bloqueio aos navios cristãos a circulação teria cessado completamente. Pirenne deixa isso claro ao citar a emblemática afirmação de Ibn-Khaldoun (1332-1406) de que os cristãos “não conseguem que flutue no Mediterrâneo nem uma tábua [de seus barcos]” (PIRENNE, 1939: p. 166).

Nos últimos anos, os estudiosos desafiaram estes pressupostos de diversas formas. Primeiramente com relação ao modelo Weber-Finley, Parkins (1997: p. 86-105), por exemplo, defende que os membros da aristocracia poderiam ganhar seus rendimentos não só do patrimônio fundiário rural, porém, também na cidade, ainda que de maneira menos significativa com relação às terras. Na P. Itálica, a autora demonstrou pelo caso de Cícero e dos estudos sobre Pompéia que eles poderiam investir também e compor seu patrimônio com a renda de aluguéis de habitações na cidade. Na Gália, Ferdière (2010: p. 342-3) defende que a cidade produzia serviços como os trabalhos ligados aos grandes monumentos urbanos associados à cultura romana e ao cristianismo, além de participar da produção principalmente no sentido da transformação.⁴²

As ideias de Pirenne também foram criticadas em vários aspectos. Maurice Dobb, por exemplo, apontou para a criação da maioria das cidades medievais em contexto feudal, ou seja, um período em que normalmente seria considerado a antítese da burguesia e do urbano (RAMINELLI, 1997: p. 185-202). Além disso, no que se refere à crise de circulação de bens, por exemplo, Wickham (2005: p. 701) ressaltou que Pirenne somente utilizou quatro bens, dos quais três são considerados como de luxo, como argumentação do bloqueio árabe do mediterrâneo: ouro, seda, papiros e temperos.⁴³ Possuindo como uma das suas principais funções a ostentação da aristocracia pela sua raridade, os bens de luxo são marginais a qualquer sistema econômico e por isso não podem ser levados em conta para analisá-los.

Ainda assim, no que se refere às cidades antigas e medievais, não há dúvida de que Pirenne assim como Weber e Finley influenciaram uma série de estudos que tem como foco a questão

⁴² Parece-nos que o modelo de “cidade consumidora” é incapaz de analisar a cidade antiga, a não ser talvez como modelo ideal. Na prática, outros historiadores propuseram alternativas. No seu aspecto econômico, a cidade pode ser analisada focando-se, como defende Parkins (1997: p. 85-86), no estudo de agregados familiares das aristocracias reconhecendo o papel ativo da cidade ou pela sua integração no contexto de sistemas urbanos maiores como argumenta Morley (1997: p.44-53).

⁴³ Os bens de luxo possuem uma função simbólica importante para a aristocracia no sentido de diferenciação com relação aos demais membros da sociedade e exatamente por isso são marginais em qualquer sistema econômico. Além deles existem como bens num sistema econômicos os chamados bens utilitários e a troca com base local em pequena escala. Como exemplo dos primeiros pode ser dado, por exemplo, a cerâmica e da segunda, trocas agrárias básicas como a de maçã por uva (vinho). Wickham (2005: p.696-700) defende que seriam os bens utilitários os principais marcadores de qualquer sistema econômico.

econômica da cidade enquanto a noção política dos antigos também permanece presente em outros trabalhos. Neste caso, existe uma diferença (obviamente com exceções) entre um primeiro grupo composto de historiadores pertencentes a tradições do norte da Europa e arqueólogos para os quais as cidades são definidas primeiramente como centro de trocas e de artesanato. Para um segundo grupo composto de historiadores pertencentes a uma tradição ligada ao Mediterrâneo, o aspecto institucional/administrativo é o ressaltado. As próprias palavras utilizadas para definir a cidade demonstram isso: *Town* (Inglês), *Ville* (Francês) e *Stad* (Alemão) possuem mais enfoque na questão econômica enquanto *Ciudad* (Espanhol) e principalmente *Città* (Italiano) referem-se à questão político/administrativa (WICKHAM, 2005: p. 591-6). É emblemático constatar que o termo *Quase-città* tenha sido justamente criado somente na década de 90 para se referir às aglomerações que se caracterizavam por uma grande consistência demográfica, social e econômica e, no entanto, não possuíam a sede de um episcopado e/ou uma sólida tradição de proeminência política no território (FOLIN, 2004).

Com relação à diferença entre historiadores e arqueólogos a questão das fontes mais utilizadas por cada um é determinante. Analisando o debate sobre as cidades do norte da Itália, Ward-Perkins (1997: p. 157-176) afirma que as constantes referências a *civitates* e *civitas* baseadas na administração eclesiástica e secular nos textos de época fazem com que as aglomerações sejam consideradas cidades no viés político para os historiadores. Os arqueólogos, entretanto, analisam a cultura material em que são mais claramente possíveis análises econômicas. Além disso, muitos são mais suspeitos com relação aos textos considerando-os bem menos confiáveis do que a evidência física do solo, o que é bastante questionável ao considerarmos que a cultura material, apesar de física (e de toda relação feita muitas vezes entre “físico”, “concreto” e “objetivo”), também depende da interpretação dos arqueólogos (PIGGOTT, 1981: p. 8-13).⁴⁴

Algo muito relevante de se notar no contexto deste trabalho, entretanto, é como a cidade da Alta Idade Média é muitas vezes ignorada em debates não-especializados. Quando o termo “cidade medieval” é utilizado, necessariamente muitos estudiosos ainda remetem-se diretamente à cidade dos últimos séculos da Idade Média. No “longo inverno” dos séculos V ao VIII, autores podem afirmar que muitas antigas cidades romanas não mais existiam como

⁴⁴ Isso não quer dizer que todos os arqueólogos pensam a cultura material como de alguma maneira mais objetiva ou evidente. A chamada arqueologia pós-processual, presente na academia desde os anos 80, aproxima-se das ciências sociais e defende a possibilidade de interpretações diferentes sobre a cultura material. Para mais sobre a arqueologia pós-processual ver JOHNSON, 2009: p. 71-82.

são os casos de Hodges e Whitehouse e Carandini ou somente possuíam uma urbanidade de alguma maneira deficiente, normalmente associada a um bispo e não digna de uma análise mais significativa como são os casos de Pirenne e Le Goff. (WARD-PERKINS, 1997: p. 157-176). Pirenne afirma que nesta época somente o prestígio dos bispos teria dado importância às cidades numa época em que não possuíam “nenhuma desculpa para sua existência” enquanto Le Goff começa o livro *O Apogeu da Cidade Medieval* somente no século XII, considerando, portanto, este período como superior na questão urbana (PIRENNE, 2004[1925]: p. 38; LE GOFF, 1992: p. 1).⁴⁵ Nos quatro autores citados, parece que, ao considerar apenas o período do Império Romano e os séculos XII e XIII, eles acabam por possuir uma definição muito restrita da cidade.

Como muito bem argumentou La Rocca (2005: p. 3-4), em muitos casos as análises foram orientadas de maneira a valorizar ou denegrir a cidade alto medieval possuindo como parâmetro a cidade romana e suas continuidades e rupturas. No caso italiano, este tema está mesmo relacionado a um aspecto nacional ao seguir uma narrativa de que as comunas italianas teriam retomado a glória nacional presente na cidade romana recusando e superando um período de declínio anterior. Dessa maneira, a cidade da Alta Idade Média, como o próprio período, aparece como relegada a um limbo e espremida entre duas épocas urbanas gloriosas de maneira semelhante à própria concepção de Idade Média formulada nos séculos XVI e presente no senso comum até os dias atuais.⁴⁶

Ainda que após a desagregação do Império Romano as cidades não fossem as mesmas dos primeiros séculos depois de Cristo, o quadro urbano não é de catástrofe de maneira alguma. Primeiramente, parece-nos claro que as cidades permaneceram muito significativas para os governantes germânicos. Como veremos adiante no caso de Tours na Alta Idade Média,⁴⁷ apesar do chamado processo de ruralização, as cidades, exatamente por suas condições específicas que permitiam uma concentração de pessoas, eram os locais por excelência das relações de poder de autoridades seculares ou religiosas (DEY, 2015: p.137).

Dessa maneira, muitas cidades obtiveram uma importância política que nunca haviam possuído durante o Império Romano e, também devido a isso, importância econômica. Estes

⁴⁵ Mesmo quando cita a cidade da Alta Idade Média, como no verbete “Cidade” do Dicionário Temático do Ocidente Medieval, Le Goff a resume em pouco mais de duas páginas e cita que bispos e o clero cristão “mantêm uma certa vida urbana”. A utilização da palavra “certa” nos parece refletir a inferioridade que o autor atribui a este período em relação ao séculos da Idade Média Central (XII-XIII) (LE GOFF, 2002: p. 220-221).

⁴⁶ Ver Nota 6 para bibliografia sobre a problematização com relação ao conceito de Idade Média.

⁴⁷ Ver seções 3.3 e 3.4 (págs. 84-123).

foram os casos de novas sedes régias dos reinos romano-germânicos como Paris, Pávia, Toledo e Ravena. Consequentemente, também os bispos destas cidades tornaram-se mais influentes do que antes, sendo que em alguns casos, como a cidade de Tours, não foi necessária a presença real. Além disso, para uma época em que muitas vezes a cidade foi considerada sem importância também podemos chamar a atenção à fundação de novas cidades como Recópolis (séc. VII), Comacchio (séc. VIII) e Oviedo (séc. VIII).⁴⁸ Por fim, mesmo economicamente e sem a presença de uma família real, a cidade de Marselha continuou a ser um porto importante durante os séculos V, VI e provavelmente VII enquanto Nápoles tornou-se economicamente mais proeminente exatamente nos séculos V e VI.⁴⁹

O trabalho aqui proposto insere-se de maneira interessante neste debate por se concentrar na Alta Idade Média e também por abordar uma cidade que poderia ser questionada por certos estudiosos. Observando as fontes escritas, como faremos abaixo, certamente Tours era um centro de poder político associado ao episcopado. Não obstante, os trabalhos arqueológicos mais recentes realizados demonstram que esse local seria constituído de um agrupamento pequeno e com poucas trocas ou artesanato no século VI (GALINIÉ, 1997; 2007h: p.356).

Podemos observar considerações interessantes com relação a Tours em um dos principais autores a abordar a Alta Idade Média de maneira mais significativa: Chris Wickham. Ele utiliza a definição de cidade proposta por Martin Biddle de que devem ser observados doze elementos para determinar se uma aglomeração é uma cidade: 1) defesas, 2) planejamento de ruas, 3) mercado(s), 4) um local de produção de moedas, 5) autonomia legal, 6) papel como local central, 7) uma população relativamente larga/densa, 8) diversificação econômica, 9) casas de tipo “urbano”, 10) diferenciação social, 11) organização religiosa complexa, 12) funções judiciais. Biddle sugere que três ou quatro destes elementos são necessárias como um mínimo para a caracterização de uma cidade. Alguns destes elementos não são para ele de igual importância do que outros e alguns dependem dos outros (WICKHAM, 2005: p.592). A definição de Biddle parece-nos interessante por contemplar aspectos políticos e econômicos, contudo, Wickham é claramente influenciado pela tradição da Europa do Norte como ele próprio afirma em seu livro. Portanto, ele afirma que, por exemplo, Dorestad, uma

⁴⁸ Paris: BUSSON, 1998; Pávia: BULLOUGH, 1966; BROGIOLO, 2000; Toledo e Recópolis: OLMO-ENCISO, 2015: p. 15-42; Ravena: GELICHI, 2000; Comacchio: GELICHI, 2014, 2015: p. 285-300.. Analisaremos Tours mais adiante na seção 3.3. Parece ter existido uma ocupação romana na região que viria a ser Oviedo, porém ela estava abandonada (e, portanto, não seria mais uma cidade) quando foi fundada no século VIII ou IX (CLÉRIGO, 2009). Para outras cidades de importância no período como Braga, Barcelona, Mérida, Toulouse, Metz, Cartago etc, ver a série de artigos presentes em RIPOLL; GURT, 2000.

⁴⁹ Marselha: LOSEBY, 1992; Nápoles: ARTHUR, 1991; MARAZZI, 2017.

aglomeração formada a partir de um porto no norte da Gália sem características de centro institucional/administrativo, seria claramente um centro urbano mais ativo do que Tours (WICKHAM, 2005: p.685).

Tentando agregar as duas posições ao analisar as fontes escritas e arqueológicas e as duas tradições, podemos afirmar que neste trabalho estamos mais próximos à definição proposta por Galinié (2007g: p.329-330). Ao analisar se determinados agrupamentos seriam ou não cidades, ele dá importância tanto à questão política quanto à econômica, além de também considerar de maneira não determinante a demografia. Por exemplo, quando analisa aspectos econômicos ligados à produção e/ou atividades específicas como o comércio, ele também reconhece a importância de um centro de peregrinações “transregional” (atraindo peregrinos das Penínsulas Ibérica e Itálica) como foi o caso de Tours. Nos dois casos as atividades estão associadas a fluxos de bens e pessoas em uma rede de trocas de distância curta, média, ou até mesmo, longa.

Concordamos com este autor especialmente porque consideramos, como ele, que a maioria das cidades tem uma vocação mais marcada em um dos dois polos. Somente as grandes cidades, como Roma ou mesmo Paris, acumulam de maneira bem clara as duas funções na época. Assim sendo, por exemplo, Tours não é um centro urbano menos ativo que Dorestad, mas uma cidade mais ligada ao aspecto político, enquanto a segunda é mais ligada ao aspecto econômico. Um outro ponto importante a ser destacado é a questão da demografia. Como o autor define, não necessariamente uma grande população indica a presença de urbanidade como foi muitas vezes o caso de cidades mais associadas ao político, mas neste caso a população é necessariamente altamente hierarquizada (GALINIÉ, 2007g: p.329-330).

Como estamos tratando desta questão, é também importante destacar, tendo em mente tudo o que expusemos no capítulo 1, que para nós não é possível observar uma cidade separada de pessoas. Neste ponto nos colocamos contrários a uma concepção de que a cidade seria somente edifícios, ruas e outros elementos assim como também à definição agostiniana de que a cidade seria constituída por seus cidadãos e não por suas muralhas (MARKUS, 1970: p. 61). Concordamos com Santo Agostinho no caso específico das muralhas como demonstraremos abaixo, porém parece-nos que quando o bispo define a cidade, ele retira sua importância material. Uma cidade constitui-se de pessoas e coisas e suas relações ao mesmo tempo em que é um centro político e/ou econômico. Sendo assim, não compreendemos o sentido, por exemplo, de expressões como “cidade abandonada” ou “cidade fantasma”. Se não existem

mais pessoas no local, ele não pode mais ser considerado uma cidade, apesar de que em algum momento de sua história possa assim ter sido caracterizado.

De acordo com nossa posição, portanto, parece-nos que mesmo anteriormente à dominação romana na Gália já existiam cidades nesta região.⁵⁰ Elas são conhecidas pelos romanos como *Oppida*. Assim como as cidades galo-romanas, elas possuíam muros e portas monumentais, que em muitos casos parecem possuir mais uma função simbólica do que defensiva, e denotam uma arquitetura de prestígio e poder. Existiam também nos *Oppida* espaços públicos, santuários e lugares de agregação de habitantes da região ao redor. Paralelamente a isso, eles também possuíam importância econômica como centros de produção artesanal e local de trocas comerciais como demonstrado pela presença de produtos importados nas escavações (FICHTL, 2007: p. 324-5; OLIVIERI, 2010).⁵¹ Nem todos podem ser considerados cidades, mas existem aqueles que atendem os critérios estabelecidos tanto por Biddle quanto por Galinié.

Um dos mais importantes e conhecidos *oppida* e que pode ser assim classificado é *Bibracte*, (próximo atualmente da cidade de Autun na França) capital dos chamados Éduos na época da conquista romana. Neste local existiam muralhas e portas monumentais, áreas separadas para atividades específicas (áreas residencial, artesanal, e comercial) além de ruas e santuários (Fig. 3). Além disso, Bibracte também era um centro econômico, o pode ser comprovado pela quantidade de ânforas e moedas encontradas nas escavações (COLLIS, 1995: p. 165; BUSSE, 2012: p. 97-98).

⁵⁰ É importante ressaltar que a definição das aglomerações além dos Alpes antes da dominação de Roma como cidades ainda possui resistência por estudiosos, principalmente aqueles associados a uma concepção da cidade clássica. Eles normalmente utilizam o termo “proto-urbano” ou similares. São os casos, por exemplo, de WOOLFS, 1993; 1998 e DUPRAZ, 2010. Claramente se consideramos outras aglomerações como cidades, não há como negar que a influência da cidade greco-romana foi e é muito maior nas cidades posteriores até os dias atuais.

⁵¹ Segundo Fichtl (2007: p. 323) já existiam cidades no Ocidente além dos Alpes nos séculos VII-VI a.C. Alguns dos sítios arqueológicos mais conhecidos que podem ser qualificados como cidades para além dos Alpes são, por exemplo, a tumba de Vix no Monte Lassois (atual França) e Heuneberg (atual Alemanha). Eles caracterizavam-se como centros políticos e comerciais de um território. Este tipo de forma urbana, contudo, não deixou descendência direta. O habitat da Gália dos séculos V e IV a.C se resumiram rapidamente a um habitat antes de tudo rural sob a forma de fazendas e pequenas cabanas. Somente no último quarto do século II a.C aparecerão novamente os assentamentos urbanos associados chamados de *Oppida*. Para mais sobre a política e economia os oppida ver Também existiam cidades na P. Itálica dos séculos VIII-VII (em regiões ainda não dominadas por Roma) como o sítio de Monte di Cerro (BOURDIN, 2015).



Figura 3: A cidade de Bibracte. No mapa do canto superior esquerdo, a cor cinza claro

corresponde às áreas comercial e artesanal; a cor cinza escura à área residencial, a cor branca à área de mercados e a cor preta aos lugares associados ao culto religioso. Fonte: GUILLAUME; VITAL; GRUEL; BONENFANT, 1998: p. 4.

Por fim, outra definição comum quando são mencionadas as cidades romanas ou medievais refere-se à presença de muralhas normalmente associadas à relação entre cidade e campo. Le Goff (1992: p. 13-14), por exemplo, afirma que se nem todas as cidades medievais foram cercadas de muralhas, ela teria sido o elemento mais importante da realidade física e simbólica das cidades medievais. Além disso, ele também escreve que a cidade medieval situa-se entre dois tipos de cidades que se separaram radicalmente do campo: a cidade antiga e a cidade industrial. Ao contrário, a cidade medieval:

(...) permanece mesclada ao campo, deixando fora de suas muralhas subúrbios e um arrabalde plantados no campo, acolhendo no interior de seus muros, em compensação, pedaços de campo, terrenos cultivados, prados, espaços vazios e, ocasionalmente, camponeses refugiados. O termo "cidade campestre", dado às mais permeáveis ao campo, pode aplicar-se, na realidade, a qualquer cidade medieval (LE GOFF, 1992: p.14).

Ocorre que Le Goff parece aceitar de maneira não crítica a antítese definida entre urbano e rural produzida pelo discurso romano. Como defende Goodman (2005: p. 209), as cidades galo-romanas do Alto império Romano, na sua maioria, não possuíam muralhas. Além dessas, também podiam delimitar os limites das cidades arcos, planos ortogonais de estradas e mesmo elementos naturais como rios, pântanos e montanhas. Isso significa que a diferenciação entre

cidade e campo não era tão clara como talvez quisessem ressaltar muitos interessados em apontar a superioridade da primeira ou como pensaríamos hoje em dia. Os estudos arqueológicos mostram que existiam muitas plantações e criação de animais tanto nos arredores como dentro da própria cidade (GOODMAN, 2005: p. 65).

Além disso, na prática não existia um corte absoluto entre cidade e campo como podemos observar ao analisar as chamadas periferias urbanas ou mesmo áreas peri-urbanas.⁵² Ao invés de existir um limite definitivo, essa fazia com que houvesse uma transição mais gradual em relação ao urbano e ao rural. A área peri-urbana era uma entidade reconhecida no mundo antigo. Documentos legais, textos literários e imagens visuais fornecem uma percepção das áreas peri-urbanas e das várias maneiras que os romanos distinguiam-nas do urbano e do rural. Não possuindo grandes informações sobre as cidades romanas, muitos estudos baseiam-se principalmente no que pode ser descoberto para a própria cidade de Roma. Nessa podemos observar que existiam áreas englobadas nos conceitos jurídicos de *continentia aedificia* (que significaria edifícios contínuos em relação à muralha Serviana) ou *passus Mille* (até uma milha romana da muralha Serviana) e, dessa maneira, eram diferentes juridicamente tanto da cidade em si quanto do que era considerado o *Suburbium* (GOODMAN, 2005: p. 7-38).⁵³ Estas áreas muito vezes eram valorizadas com a construção de uma série de monumentos e a proibição de enterramentos nas mesmas, como foi o caso da região denominada *Campus Martius* na cidade de Roma. Estas distinções demonstram uma complexidade que não pode ser definida simplesmente pela oposição dicotômica entre cidade e campo.

O que queremos ressaltar principalmente para o estudo é o fato de que quando igrejas foram construídas fora das muralhas das cidades da Gália a partir dos séculos IV e V, isso não era uma novidade por si só. O que efetivamente ocorreu de diferente foi que, em muitos casos, a igreja acabou por se tornar mais importante do que a própria área dentro dos muros. Isso fez com que estes novos edifícios se tornassem centros de agregação de uma série de pessoas e outras edificações e, futuramente, centros de novas cidades, como foi o caso da Igreja de São Martinho.

No que se segue abordaremos mais especificamente a cristianização da cidade de Tours.

⁵² Em Latim o adjetivo *suburbanus* e o substantivo *suburbium* eram mais frequentemente utilizados para descrever uma série de cidades e *villas* (propriedades da aristocracia senatorial romana) ao redor da própria cidade de Roma como Óstia, Portus, Tibur etc. Por isso a palavra subúrbio, até mesmo por suas conotações modernas, é evitada para a Gália (GOODMAN, 2007: p. 1-7).

⁵³ Ver nota anterior. Para informações sobre algumas áreas peri-urbanas da Gália ver nota 93.

Primeiramente, apresentaremos rapidamente o contexto histórico cidade galo-romana no Alto e Baixo Império e como ela transformou-se até o período de maior enfoque deste estudo, os séculos V e VI. A seguir, especificaremos o papel da cidade de Tours e da família de Gregório de Tours neste contexto.

3.2 - A CIDADE GALO-ROMANA

Os romanos dominaram a denominada *Galia Transalpina* no século II a.C, porém somente após as campanhas do general romano Júlio César (100-44 a.C) na década de 50 a.C a maior parte da região (*Galia Comata*) foi conquistada e ao longo do tempo foi dividida em quatro partes (Mapa 1).⁵⁴ Dentro de cada uma delas existia uma capital e outras diversas cidades que desempenhavam a função administrativa como centro de territórios mais extensos.



MAPA 1: A divisão da Gália no Alto Império Romano: *Narbonensis*, *Aquitania*, *Belgica* e *Lugdunensis*. Tours fazia parte da *Lugdunensis*, denominada desta maneira porque sua capital era *Lugdunum* (atual Lyon) Fonte: WOOLF, 1998: p. XVII.

⁵⁴ A Gália Cisalpina (*Cis* prefixo latino que significa “antes de”, “da parte de cá”) era a região no norte da Península Itálica. A Gália Transalpina (*Trans* prefixo latino que significa “do outro lado de”, “além de”) era a região mediterrânea do outro lado dos Alpes depois denominada de *Narbonensis*. A *Galia Comata* (*Comata* adjetivo latino para “cabeluda”) foi dividida em *Aquitania*, *Belgica* e *Lugdunensis* (GOODMAN, 2005; BIANCHET; REZENDE, 2014).

As cidades estavam diretamente ligadas à chamada *romanitas*, ou seja, um dos elementos percebidos como pertencente à identidade do romano. Os romanos adotaram muito da figura do bárbaro como anteriormente definida pelos helenos (caracterizados por eles como possuidores de línguas estranhas, costumes considerados bizarros e inferioridade moral etc.) e a utilizaram no discurso da dominação imperial.⁵⁵ Isso ocorreu porque, dentre uma série de semelhanças, existia uma diferença significativa entre as duas concepções. Não era suficiente se comportar de certa maneira ou falar a língua para se tornar heleno, era necessária também a descendência provada pela genealogia.⁵⁶ Para a identidade romana, contudo, a descendência comum não era mais um critério definidor. Os romanos concebiam a barbaridade como uma das extremidades de um *continuum* em que era possível avançar até a civilização ao adotar o modo de vida romano (WOOLF, 1998: p. 59). Isso se dava também porque os próprios romanos, segundo seu mito de fundação, eram estrangeiros e sua formação se deu com a união de diferentes povos.⁵⁷

A cidade era particularmente ligada a um tipo específico de vida, a vida civilizada.⁵⁸ De acordo com o discurso romano, em oposição à *ferocitas* dos bárbaros (semelhantes a animais), eles viviam na cidade, ou seja, viviam da maneira correta que um humano deveria viver.⁵⁹

⁵⁵ Língua, genealogia e deuses em comum são os três elementos normalmente elencados. Eles eram constantemente lembrados a partir de práticas cotidianas como: a comunicação diária, as relações entre diferentes cidades ligadas por parentesco mítico, a realização dos jogos em Olímpia, a deliberação em assembleias e conselhos, a realização de sacrifícios aos deuses comuns e o enterramento dos mortos de acordo com determinados rituais (CARDOSO, 2002: p. 91-93).

⁵⁶ O *Catálogo das Mulheres* atribuído a Hesíodo (séc VIII a.C) e a peça *Ion* de Eurípedes (séc V a.C) são exemplos de genealogias que definiam também o que significava ser heleno. Acima de todos estava Heleno, rei mítico, que possuía como descendentes: Doros, Xouthos, Aiolos, Ion, Akhaios. Cada um desses filhos teria dado origem às mais importantes etnias dentro do mundo helênico: dóricos, jônios, eólios e arcado-chipriotas (HALL, 1997: p. 42). Somente devido ao fato de já existir algum tipo de identificação comum entre os helenos, poderiam ser eles colocados em oposição aos persas e outros povos, por exemplo, no contexto das Guerras Médicas do século V a.C. Eles denominavam-se “helenos” devido ao rei que citamos acima e acreditamos ser importante identificá-los desta maneira ao invés de “gregos”, termo cunhado pelos romanos para se referir a eles.

⁵⁷ Possuímos informações sobre o mito de fundação de Roma graças aos escritos de Dionísio de Halicarnasso, Tito Lívio e Virgílio. O primeiro foi um autor do século I a.C enquanto os dois últimos viveram no século I d.C. Por meio deles possuímos a informação de que Enéias, herói troiano, fugiu após a derrota para os aqueus e viajou por várias regiões do Mediterrâneo até chegar a Península Itálica. Outro episódio importante a ser considerado neste contexto é o da união dos sabinos com os romanos após o episódio conhecido como Rapto das Sabinas (*Hist. Rom.*, I, XIII).

⁵⁸ Os maiores recursos da aristocracia do Império Romano provinham do patrimônio fundiário rural, apesar de como argumentamos acima, na seção 2.1, também era possível que ganhassem recursos das cidades. Os aristocratas passavam uma parte do ano em suas propriedades rurais composta de duas partes: *pars urbana* (as chamadas *villae*) e *pars rustica*. Sendo assim, mesmo não vivendo na cidade todo o ano, a importância urbana não é de maneira alguma diminuída na cultura romana aristocrática porque eles residiam nas *villae*, ilhas de urbanidade. Nelas estavam presentes elementos associados às cidades como a arquitetura urbana, jardins cuidados, termas, mosaicos e outras pinturas nas paredes (WOOLF, 1998: p. 186; JOUQUAND, 2007: p. 333).

⁵⁹ Com relação aos gauleses, muitos dos preconceitos dos romanos estavam associados à Invasão Gálica do Norte da Itália e ao Saque de Roma, eventos ocorridos no século IV a.C. Ainda que as fontes romanas exagerem

Devido a isso, a concepção romana de *urbanitas* estava intrinsicamente associada à *humanitas* e à *romanitas*. Ao dominar os que eram considerados bárbaros, o discurso imperial pressupunha que, ao se tornarem romanos, era possível aos conquistados alcançar seu completo potencial como seres humanos saindo da condição animalesca bárbara (WOOLF, 1998: p.57). Esse ideal estava conectado a uma série de instituições políticas (como a *curia* que observamos acima), mas também, e de maneira importante para este trabalho, a diversos elementos arquiteturais e festas/cerimônias religiosas que simbolizavam a união de todo o território que a cidade controlava e a união de todas as cidades do Império.

Quando conquistavam diferentes povos, os romanos não impunham seu estilo de vida urbano diretamente. Todavia existia uma imposição indireta, ou pelo menos uma influência, do Estado romano para que isso ocorresse.⁶⁰ Dentre elas destacamos o fato de que como a vida em cidades era fundamental na cultura aristocrática romana, as elites locais, para se mostrarem romanas e para que pudessem se beneficiar dentro da estrutura do Império, utilizaram seus próprios recursos para construir os elementos considerados vitais para uma urbe na cultura romana (WOOLF, 1998: p. 124-5; WICKHAM, 2005: p 594-6).⁶¹ Dentre esses estavam, por exemplo, o plano ortogonal com duas ruas transversais cujo encontro delimitava o centro da cidade (denominadas *Decumanus Maxima* e *Cardo Maxima*), o fórum, os anfiteatros, os teatros, os banhos, dentre outros.⁶² Se uma comunidade falhasse em demonstrar o status urbano através desses monumentos, sua identidade como cidade podia ser questionada. Ao mesmo tempo, tendo comprovado sua condição de civilizados, os membros da aristocracia local podiam, por exemplo, ascender aos diferentes cargos dentro da estrutura romana ou mesmo fazer com que suas cidades fossem elevadas à condição de *municipium* ou

na destruição causada, existem indícios arqueológicos que comprovam estas invasões. Para mais detalhes sobre isso ver WILLIAMS, 2001; CHIABÀ, 2012: p. 681.

⁶⁰ Uma passagem da obra do senador romano Tácito (c.56-120) deixa isso claro. Ao discorrer sobre o governador da Bretanha, ele aponta que: “Por encorajamento privado ele persuadiu homens que estavam espalhados, sem cultura e, portanto, facilmente levados à guerra a virarem pacíficos e acostumados com os prazeres oferecidos pelo lazer. Em público, ele os ajudou a construir templos, foruns e residências, elogiando aqueles que eram rápidos em seguir seus conselhos e criticando aqueles que eram lentos. Uma competição por honra, por conseguinte, levou a um lugar de compulsão. Ele continuou e deu aos filhos da nobreza uma educação própria e elogiou o intelecto dos bretões acima da diligência dos gauleses, e assim ele causou o entusiasmo para a retórica dentre um povo que recentemente tinha rejeitado a língua latina. Como resultado nossa maneira de se vestir, a toga, foi levada em honra e adotada em toda parte, e por estágios eles foram levados a vícios mais aceitáveis [...] (como) casas de banho e a sofisticação dos banquetes.” Tradução nossa do inglês a partir do extrato presente em WOOLF, 1998, p.69.

⁶¹ Como está presente na citação da nota acima, é importante destacar também a organização de escolas em que o latim era ensinado por meio de grandes clássicos (como a Eneida de Virgílio). Eles abordavam a história e valores romanos também contribuía largamente para a construção de identidade romana dentre os habitantes da Gália (WOOLF, 1998: p. 93-4).

⁶² Para mais sobre a arquitetura romana ver DURET; NÉRAUDAU, 2001; QUENEMOEN; ULRICH, 2014.

colonia (na parte ocidental do Império), urbes que ganhavam o direito de possuir estatutos e se autogovernar.⁶³

Os aristocratas locais exerciam seu poder por meio da *cúria*, o conselho que mencionamos anteriormente, no qual o cargo era vitalício e na prática hereditário. Uma das funções da *cúria* era coletar os impostos da região da qual a cidade era capital e pagar o tributo para o Estado Romano. Porém, além de coletar estes impostos, os *decuriões* também possuíam o poder de coletar taxas e aluguéis associados, por exemplo, a vendas na cidade e espaços públicos arrendados. Também a *cúria* possuía recursos devido às doações voluntárias na competição de prestígio pelos aristocratas locais, principalmente a quantia paga pelos aristocratas quando assumiam o cargo de *decurião*, a *summa honoraria*. A partir das duas últimas fontes de recursos, a *cúria* financiava a maioria das construções e a manutenção de todos os elementos extremamente ligados à concepção romana de cidade (DEY, 2015: p. 26-28).

Todos estes elementos demonstram como o Estado Romano, no período do Alto Império, não possuía uma administração extensa e centralizada e aproveitava-se de outros mecanismos para garantir a dominação das províncias. Esta situação mudou a partir do século III d.C. Já mencionamos no capítulo anterior a relação entre a aristocracia senatorial das províncias e o cargo de bispo, portanto, aqui pretendemos nos concentrar mais especificamente no contexto história da cidade, sua materialidade e o novo papel do bispo.

Após o período conhecido na história romana como “Anarquia” (235-284 d.C),⁶⁴ Diocleciano assumiu o poder e iniciou uma série de reformas que levaram a uma centralização e burocratização do Estado Romano. Algumas das mais relevantes no contexto deste trabalho foram um aumento expressivo do exército para combater as novas ameaças do século III (confederações germânicas e Império Persa Sassânida) e uma reorganização e divisão das

⁶³ Não possuímos informações sobre estatutos de *coloniae* ou *municipia* na Gália, porém foram encontrados estatutos de cidades da P. Ibérica como Urso (*Lex Ursonensis*) e Irni (*Lex Irnitana*). A partir delas é possível observar que estavam presentes: procedimentos para eleições, assembleias e reuniões de *decuriões*, gestão das finanças públicas, relação com outras comunidades etc. É possível que existissem semelhanças com *coloniae* e *municipia* na Gália, apesar dos diferentes contextos de cada região. (WOOLF, 1998: p.72). A questão da utilização dos próprios recursos das elites locais para a autopromoção é muito semelhante na P. Ibérica (KULIKOWSKI, 2004: p.1-16). Para o estatuto de Urso ver: http://avalon.law.yale.edu/ancient/charter_of_urso.asp. As diferenças entre as cidades desapareceram ao longo do século III d.C também como resultado do chamado Édito de Caracala (212) que garantiu a cidadania romana a todos os habitantes do Império.

⁶⁴ Em 235 d.C Alexandre Severo, último da dinastia dos Severos, foi assassinado e posteriormente diversos foram seus sucessores que também o foram. Em 284 d.C, Diocleciano assumiu o poder e implementou a Tetrarquia e mantendo-se no poder por um longo tempo até sua renúncia. Para mais sobre este período ver POTTER, 2004: p. 153-166.

províncias de maneira que seu número total foi aproximadamente dobrado. Em cada uma delas foi estabelecido um governador escolhido pelo imperador e auxiliado por um grande número de funcionários. Além disso, as províncias foram ainda dividida em doze dioceses, cada uma com um *vicarius*, com seu próprio pessoal administrativo, que respondia ao prefeito do pretório (BROWN, 1971: p. 11-21; DEY, 2015: p. 25). A partir de todas estas mudanças a taxa de impostos aumentou exponencialmente e este fato certamente colocou uma maior pressão sobre os decuriões que, além de precisar coletar mais taxas, possuíam novas responsabilidades como pagar o transporte e o armazenamento dos produtos da taxa. Caso não conseguissem somar a taxa considerada necessária, eles poderiam ser punidos corporalmente ou com confiscos de suas próprias propriedades para compensar o déficit (LIEBESCHUETZ, 1992: p.7).

Como Liebeschuetz (1992: p. 6) e Dey (2015: p. 31) apontam, um dos processos característicos do Baixo Império Romano (IV-V) foi uma crescente concentração de renda na mão de poucos. Isso ocorreu também porque a partir das novas demandas, o cargo de decurião começou a ser tornar cada vez mais desprestigiado pela aristocracia local. Em um primeiro momento, aqueles com maiores recursos dentre eles começaram a evitar a cúria e concentrar-se em novas opções mais interessantes: os diversos cargos na administração imperial decorrentes das reformas. Esses possuíam uma série de vantagens. Primeiramente eles conferiam o título de senador (dependendo do cargo até mesmo o título de *illustris*, o mais elevado dentre os senadores como discutimos na seção 3.3.2), o que garantia grande prestígio, maior do que o título de decurião. Em segundo lugar, eles eram isentos das responsabilidades relacionadas às cúrias e recebiam seu pagamento com a moeda *solidi* de ouro, a única estável da época. Tanto em prestígio, porque a cúria não era mais o cargo que conferia a maior honra, quanto em segurança econômica, porque as figuras locais mais ricas ficavam isentas de responsabilidades dos decuriões e de várias taxas (considerando também que existia possibilidade de sonegação de impostos), a cúria sofreu grandes perdas (LIEBESCHUETZ, 1992: p. 8; WICKHAM, 2005: p. 597).

Ocorre que além de todas estas dificuldades outra mudança fez com que a situação do decurião ficasse ainda mais penosa. Certamente as novas condições após as reformas de Diocleciano faziam com que a cúria não fosse mais atraente, porém em um primeiro momento eles ainda possuíam a prerrogativa de coletar as taxas locais que mencionamos acima como encargos indiretos sobre vendas e aluguéis de propriedades públicas. Existem discussões

sobre o que exatamente ocorreu na época, porém a consequência direta para este trabalho foi a de que, ao longo do século IV, mesmo a maioria destes recursos passaram para o controle do Estado romano (DEY, 2015: p. 28).⁶⁵ A cúria, portanto, não possuía mais recursos para construir e pagar a manutenção dos monumentos e elementos associados às cidades romanas do período do Alto Império. Essa agora seria atribuição dos governadores escolhidos pelo imperador, apesar de na prática isso não ocorrer.

Os governadores e outros detentores de cargos imperiais eram privilegiados com relação aos decuriões e poderiam, se quisessem, investir nas suas cidades. Entretanto, normalmente isso não ocorria porque esses possuíam preocupações diferentes daquelas relacionadas ao prestígio local da cúria no período do Alto Império. Em uma época em que riqueza, poder e prestígio estavam mais associados à administração imperial, seus investimentos ocorriam nas grandes capitais imperiais, locais onde seus monumentos seriam vistos por mais pessoas e assim garantiriam maior prestígio e reconhecimento dos imperadores (que poderiam indicá-los para novos cargos). Consequentemente, esta nova situação significou uma progressiva mudança na arquitetura das cidades do Império. Em cidades imperiais do século IV como Trier, Tessalônica, Antioquia, Milão e Constantinopla, novos monumentos grandiosos foram construídos, principalmente os longos pórticos colunados no Oriente. O imperador e os detentores de cargos possuíam a intenção de integrá-los ao grande espetáculo de poder chamado de *adventus*, procissão que celebrava a chegada do imperador, algum membro elevado da administração imperial (e, mais tarde, o bispo e/ou relíquias) à cidade (DEY, 2015: p. 31; 33-64).

Contrariamente às grandes capitais, nas cidades da Gália médias e pequenas, os monumentos deixaram de receber uma manutenção mais constante e em muitos casos, como Paris e Tours, acabaram sendo utilizados como material de construção para muralhas. Essas e outras cidades da Gália não haviam possuído muros durante o Alto Império e quando esses foram construídos no século IV, ocuparam um espaço menor do que a extensão da cidade romana dos séculos antecedentes.⁶⁶ Este fato pode significar uma queda da população das cidades que

⁶⁵ Nos três primeiros séculos d.C existia uma diferença entre os “impostos públicos” e os “impostos locais”, sendo o primeiro destinado ao Estado romano e o segundo utilizado pelas cúrias. Em algum momento do século IV d.C, parece que mesmo os “impostos locais” não estavam mais a disposição das cúrias e sim do governador selecionado pelo imperador. DEY, 2015: p.29.

⁶⁶ Em Paris, o lado esquerdo do Rio Sena, anteriormente o centro da cidade romana, foi desocupado parcialmente e seus monumentos serviram de material de construção para uma nova muralha em volta do novo centro de poder, a Île-de-la Cité. Para mais sobre Paris ver BUSSON, 1998. Abordaremos Tours na próxima seção.

não deve ser exagerada, pois as evidências arqueológicas demonstram que muitas pessoas poderiam morar fora da região amuralhada (HARRIES, 1992: p. 77-98; LIEBESCHUETZ, 1992: p. 10). Parece que isso assim ocorreu devido às novas condições da época caracterizada por pilhagens não só associadas às etnias germânicas e aos hunos e ávaros, mas também a muitos saqueadores em pequenos bandos locais.

Todo este contexto explica porque a cúria começou a perder cada vez mais poder no comando da cidade e já no século VI deixou de existir. Já no século anterior, entretanto, um novo grupo mais restrito e informal começou a governar efetivamente a cidade. Ele era formado por senadores junto ao governador de província e ao cargo mais elevado da nova hierarquia romana criada no século IV, o bispo (RAPP, 2005: p. 279-289; WICKHAM, 2005: p. 597-9).

Na Gália, os episcopos ganharam muitos poderes principalmente no século V após as dificuldades decorrentes das invasões do ano de 406.⁶⁷ Como argumenta Brown (2013: p. 106-107), bispos e muralhas (em muitos casos relativamente recentes) foram muito associados principalmente na defesa dos cidadãos urbanos, como foi o caso da famosa resistência de Orleans do saque huno pelo bispo Aniano em 451 ou a defesa de Clermont pelo já citado bispo Sidônio Apolinário e seu cunhado Ecdício contra os visigodos entre 471 e 474. Eles foram capazes de organizar a defesa não só a partir dos muros, mas também pela sua capacidade de manter a moral dos habitantes urbanos pelo sentido de comunidade que o cristianismo oferecia. Contudo, mais uma vez insistimos neste ponto. A moral dos habitantes não nos parece ser somente uma questão abstrata ou mental. A prática cotidiana associada à *ecclesia*, primeira igreja das cidades da Gália, parece-nos fundamental para um sentido de comunidade. Observando esta situação de liderança e o crescente poder da Igreja nas cidades, os cargos episcopais se tornaram cada vez mais interessantes para a aristocracia gaulesa. Primeiramente eles foram buscados somente no final das carreiras de grandes aristocratas, porém com o passar do tempo, suas vidas foram dedicadas somente aos cargos eclesiásticos (WICKHAM, 2005: p. 159).

⁶⁷ É importante não superestimar o papel dos bispos na estrutura imperial no século IV e ao mesmo tempo também atentar para as diferenças existentes nas diversas partes do Império. Mesmo um bispo emblemático da aristocracia do século IV como Ambrósio de Milão é analisado por MCLYNN (1994) de uma forma a ressaltar suas limitações de intervenção junto ao imperador ainda que considerando o famoso episódio após o massacre de Tessalônica de 388 d.C. Na África, analisando as cartas de Agostinho de Hipona, por exemplo, Leppelley (1998: p. 17-33) argumenta que é possível observar que seus apelos junto a outras autoridades locais não demonstravam um grande poder de intervenção pelo seu cargo (LEPELLEY, 1998: p. 17-33). Na Itália, existiam outras oportunidades além do bispado ainda no século V também pela existência do Senado e no Oriente somente 8 bispos senatoriais podem ser encontrados nas fontes até o século VI (RAPP, 2005: p. 190-1).

Para além da *ecclesia*, quando os membros da aristocracia senatorial assumiram os cargos episcopais eles possuíam mais recursos do que a antiga cúria para novas construções.⁶⁸ Neste caso, parece que eles foram continuadores da tradição cívica do evergetismo romano como caridade para a comunidade (primeiramente para os cristãos e, posteriormente, quando todos os cidadãos eram cristãos, para a comunidade de maneira geral) porque não existe nenhum tipo de referência explícita a esta obrigação nos textos normativos sobre o cargo episcopal (RAPP, 2005: p. 220-223). Contudo, ao invés de preocuparem-se com a restauração dos antigos monumentos e elementos que eram parte da identidade romana clássica, eles construíram uma série de igrejas e outros edifícios religiosos. Nelas os fiéis reuniam-se e o sentido de comunhão em relação aos seus concidadãos e a Deus eram reforçados por procissões e festas dos diversos santos. Ao mesmo tempo, a construção destes edifícios fez com que determinadas famílias estabelecessem seu papel proeminente na sociedade local.

Nas próximas seções analisaremos mais detalhadamente o processo de cristianização da cidade galo-romana a partir da cidade de Tours. Sendo parte do contexto da Gália que acabamos de descrever, em muitos aspectos ela possui paralelos com outras cidades desta região. No entanto, na questão da cristianização urbana, Tours é um tanto incomum porque nesta cidade somente o culto de São Martinho era dominante e, portanto, somente uma família também o era: a família de Gregório de Tours. Ao patrocinar este culto, a última, consequentemente, também possuiu papel fundamental na cristianização da cidade.

3.3 - A CIDADE DE CAESARODUNUM (SÉCS. I-IV)

No *De Bellum Gallicum*, obra de Júlio César, são mencionados diversos povos gauleses. Um deles é o dos turões que não possui grande destaque e é mencionado rapidamente e em poucas ocasiões pelo general romano (JÚLIO CÉSAR VII, LXXV; VIII, XLVI). Após a conquista da Gália no século I a.C, próximo do território dos turões foi construída a cidade denominada de *Caesarodunum*.⁶⁹

⁶⁸ A exigência de abandono das propriedades anteriores ao assumir o episcopado só foi requerida explicitamente a partir do século IV. Mesmo assim, era possível reter até um terço de sua propriedade original, doar a propriedade para a Igreja (nomeando-a administradora e beneficiária dos recursos) ou ainda vender a propriedade e gastar o dinheiro obtido financiando igrejas e/ou edifícios monásticos e outras causas ligadas à caridade. Este foi o caso de Paulino de Nola e possivelmente de outros tantos bispos aristocráticos dos séculos V e VI (RAPP, 2005: p. 212-213; DEMOULLIEZ, 2006: p. 267-275). Para mais sobre o papel do bispo como construtor em seus diversos aspectos ver RABANEDA, 2016: p.289-300.

⁶⁹ Títulos de cidades como *Caesarodunum* ou *Augustodunum* (atual Autun) eram muito característicos da primeira fase do urbanismo romano e não eram limitados à Gália, como podemos observar pelo exemplo de

De acordo com Woolf (1998: p. 113-126), cada construção de cidade romana tem sua própria história, porém é possível perceber alguns traços gerais do processo. O primeiro traço eram as mudanças de localidade com novas fundações em locais diferentes ou a simples mudança da região elevada em que estava o *oppidum* para uma superfície plana próxima, característica da cidade clássica. A cidade romana de *Caesarodunum* foi fundada de maneira próxima ao sítio denominado de *Clocheville*, do lado esquerdo do Rio Loire.⁷⁰ Neste local foram identificados pelas escavações estruturas de habitação, dois corpos inumados, um setor artesanal, a existência de uma rua da qual o pavimento foi várias vezes refeito e a abertura de uma grande fossa como em outros *oppida* (DE FILLIPO, 2007a: p. 199-208; GEORGES, 2007: p. 205). A cidade de *Caesarodunum*, seguindo o padrão das outras cidades da Gália, foi fundada entre 10 a.C e 30 d.C.

Após a mudança de local, os próximos três traços eram a organização do espaço pela construção de estradas (*Decumanus* e *Cardo*), a construção de monumentos públicos e, por fim, a construção de habitações associadas à cultura romana.⁷¹ Em *Caesarodunum*, todos estes elementos estão presentes e podemos perceber que a maioria dos monumentos conhecidos atualmente, construídos aproximadamente na segunda metade do século I d.C, estava localizada de maneira próxima ao cruzamento das duas estradas principais. Até a década de 1980, aproximadamente, só eram conhecidos o anfiteatro e o templo, contudo, atualmente pode-se afirmar que existiam pelo menos cinco monumentos públicos da cidade romana: o anfiteatro, o templo, a ponte sobre o rio Loire e duas termas, além de outros elementos característicos como as casas galo-romanas (*domus*). O Fórum deveria estar situado próximo ao encontro das duas estradas principais, entretanto, até o momento sua localização não pôde ser apontada precisamente (GALINIÉ; JOUQUAND; SEIGNE, 2007: p 325; SEIGNE, 2007c: p. 326-7). É importante destacar também que, como muitas outras cidades da Gália, *Caesarodunum* não possuía muralhas (Fig. 4).⁷² Dentre todos estes elementos escolhemos nos

Caesaraugusta, atual Saragoça. Representavam uma tentativa de estabelecer ligações pessoais com os gauleses, especialmente com visitas, contudo na prática não parece ter existido nenhuma tipo de ligação especial da cidade com a Dinastia Julio-Claudiana (WOOLF, 1998: p. 121). Assim como as distinções com relação às *municipia* ou *colonia*, elas desapareceram ao longo do século III.

⁷⁰ Os arqueólogos identificaram cinco *oppida* no território desse povo e pelo que parece o principal território dos Turões seria do lado direito do rio Loire, o *Oppidum* de Châtelliers em *Amboise* (DE FILLIPO, 2007b: p.321-2). Contudo, diferentemente do mais comum, em que a cidade era fundada de maneira próxima ao principal *oppidum* do povo da região, *Caesarodunum* foi fundada relativamente longe dele no lado esquerdo do rio.

⁷¹ É possível que os primeiros monumentos da cidade tenham sido construídos em madeira, algo que seria bem menos custoso considerando o fato de que foram encontrados traços de templos e teatros de madeiras. Somente depois teriam sido erigidos monumentos com materiais permanentes WOOLF, 1998: p. 112-126.

⁷² Muralhas na Gália, durante o Alto Império Romano, haviam sido limitadas praticamente só às *coloniae*. Ainda assim, mesmo a cidade de *Bonorum* (Bolonha) no norte da Itália também não as possuía nesta época. No Baixo

assim o maior de toda Gália e um dos cinco maiores de todo o Império (SEIGNE, 2007a: p. 244-245).⁷⁵

No final do século III, Eusébio, um dos principais autores cristãos, mencionou que esta cidade, aproximadamente entre as décadas 250 e 270, foi sitiada durante mais de dez anos por “celtas do outro lado do rio Reno” (PIETRI, 1983: p. 9-10).⁷⁶ É provável que o anfiteatro tenha sido transformado como consequência deste episódio e talvez de outros de que não possuímos conhecimento de um monumento de espetáculo em um monumento defensivo. As mudanças mais significativas parecem ser a construção de dois muros concêntricos que suprimiram quatro vias de acesso ao seu interior e a construção de um fosso na frente deste monumento. Este tipo de transformação possui paralelos contemporâneos com outras cidades da Gália. Em Avenches, por exemplo, o teatro também foi fortificado e provido de um fosso defensivo. Estes elementos podem indicar uma fase de pré-fortificação da cidade diante das condições da época (SEIGNE, 2007b: p. 247-8). (Fig. 5)

que se daria entre a Inglaterra e o Mediterrâneo por meio do rio Loire desde a época anterior à dominação romana. POUYÉ, 1963; MORTREAU, 2013.

⁷⁵ É realmente surpreendente constatar este fato porque o anfiteatro de Tours é maior do que o de muitas cidades consideradas muito mais importantes. Dentre os anfiteatros conhecidos atualmente somente são maiores que o de Tours: o Coliseu (Roma): 188 x 156 m²; *Cápua* (Itália): 167 x 137 m² e *Italica* (Espanha): 157 x 134 m². O anfiteatro de Tours 156 x 134 m² é maior, por exemplo, do que o de Cartago 156 x 128 m², Autun 154 x 130 e Arles 136 x 109 m².

⁷⁶ É importante também ressaltar que Eusébio é o primeiro autor a referenciar a cidade romana como *Turrenoi*. Nos séculos seguintes esta denominação tornou-se mais comum como podemos observar pelas menções de Amiano Marcelino (séc. IV - *Turoni*), Sulpício Severo (397 d.C - *Turonis*) e do documento *Notitia Galliarum* (séc. V - *Civitas Turonorum*) (GALINIÉ; NOIZET, 2007: p. 282). A mudança de nome das cidades é algo comum na Gália do século IV. A cidade anteriormente chamada de Lutécia no Alto Império, por exemplo, começa a ser denominada de Paris no século IV devido aos *parisii*, povo que habitava o *oppidum* próximo da área (BUSSON, 1998).

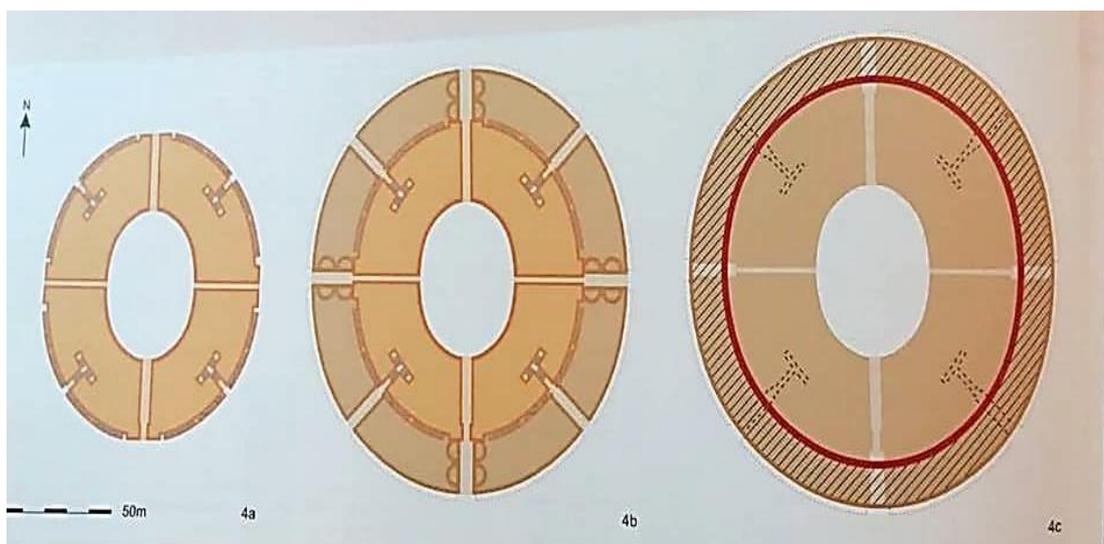


Figura 5: As três etapas sucessivas do Anfiteatro de Tours. 4a = Anfiteatro primitivo (século I); 4b = Anfiteatro aumentado (século II); 4c = Anfiteatro defensivo (século III). Importante destacar os círculos concêntricos no último monumento associados aos novos muros e a supressão de quatro vias de acesso. Fonte: SEIGNE, 2007a: p. 242.

Este anfiteatro fortificado aparece como o principal elemento para escolha da nova muralha e organização da cidade do Baixo Império Romano no século IV. Como mencionamos acima na seção 3.2, em uma época de dificuldades para a cúria e falta de recursos para as construções, o anfiteatro pôde ser aproveitado como uma parte importante da nova muralha. Boa parte do muro é proveniente, mais uma vez como em outras cidades da Gália, de monumentos desmontados característicos do Alto Império Romano. Entre pessoas e coisas ao seu redor existe uma relação dinâmica em que novos conhecimentos podem proporcionar invenções criativas no cotidiano. Não sendo mais tão simbólico e relevante como monumento de espetáculo, o anfiteatro foi resignificado como fortaleza a partir das condições dos habitantes da cidade da época. Após estas ações, ele transformou-se em um dos principais pontos de referência do século IV, influenciando a vida dos cidadãos e sua relação com sua cidade. Com relação à muralha em que ele foi englobado, chama a atenção o seu formato muito regular, as dezesseis torres presentes que ressaltam ainda mais seu aspecto defensivo (raras características nas muralhas da Gália da época) e a nova ponte construída, também no século IV, que ligava o centro da cidade ao outro lado do rio Loire (Fig. 6) (SEIGNE; NEURY, 2007: p.235-8; SEIGNE, 2007b: p.247-253).

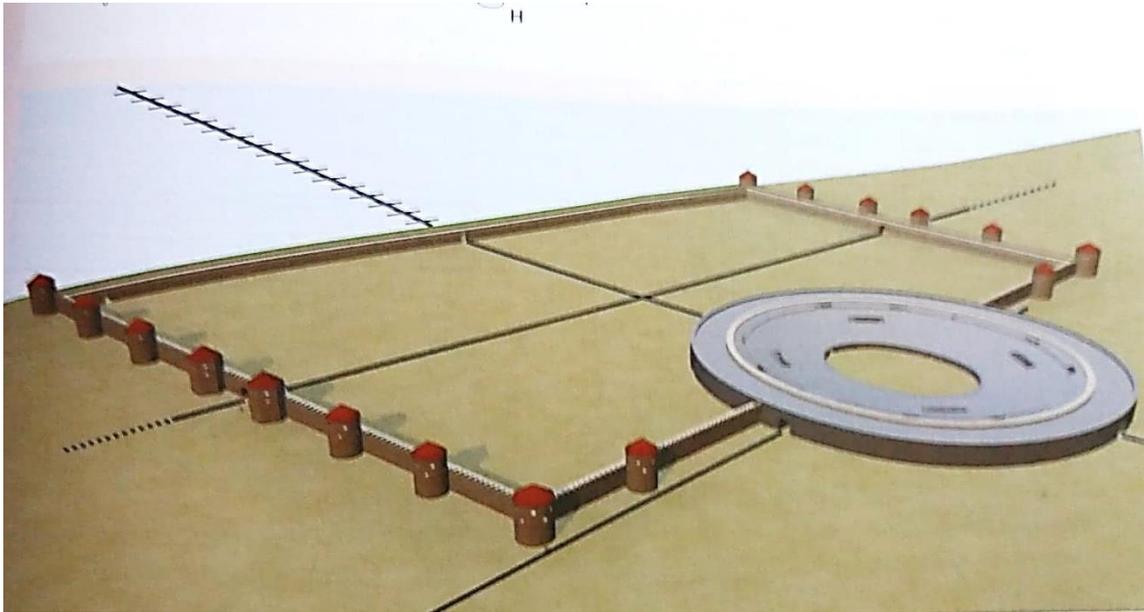


Figura 6: Reconstituição da muralha do século IV com a incorporação do anfiteatro e as dezesseis torres. A linha riscada no lado oposto do anfiteatro corresponde à nova ponte do século IV. Fonte: SEIGNE, 2007b: p. 253.

Segundo Seigne (2007b: p. 254) a datação de construção da nova muralha pode ser estimada na metade do século IV, portanto, é provável que estas modificações tenham ocorrido durante o episcopado do primeiro bispo da cidade de Tours, Lidório (337/8-370),⁷⁷ apesar de não acreditarmos que teria sido ele o responsável pela construção da muralha.⁷⁸ Ainda assim, podemos argumentar que ele iniciou o processo de cristianização da cidade.

Existiram pelo menos duas configurações em cidades habitadas por cristãos a partir do século IV. Primeiro, como consequência do avanço do cristianismo e o seu favorecimento imperial, muitas vezes existiam tentativas pelos cristãos de esvaziar de conteúdo religioso práticas cívicas romanas. Apesar de sempre existirem dentre os cristãos personagens mais rigorosos, muitos deles participavam de festas e cerimônias da cidade juntamente com os que

⁷⁷ De acordo com Gregório de Tours (DLH I 30; 48; GC 4), o primeiro bispo de Tours foi Catiano e seu sucessor foi Lidório. O primeiro teria sido enviado pelo bispo de Roma para evangelizar a Gália na época do Imperador Décio (249-51) juntamente a outros como, por exemplo, *Stremonius* e Dionísio (primeiros bispos de Clermont e Paris respectivamente). Os estudiosos consideram-no atualmente como produto de uma tradição regional e não realmente um personagem histórico (PIETRI, 1983a: p. 17-36; GALINIÉ, 2007d: p. 285). Enquanto o Lidório é celebrado no calendário da época do bispo Perpétuo (458/9-488/9), Catiano não é lembrado (DLH X, 31). Isso parece significar que na segunda metade do século V ainda não existia a tradição sobre Catiano. Essa talvez só tenha se difundido na segunda metade do século VI, época de Gregório de Tours. Utilizamos neste estudo a cronologia dos bispos de Tours proposta por PIETRI, 1982; 1983a: p. 3-5; Ver Quadro 1. Para a mudança de nome de *Caesarodunum* para Tours ver a nota anterior.

⁷⁸ Como mencionamos anteriormente neste capítulo e mais especificamente na nota 80, é importante não superestimar o poder do bispo na cidade no século IV. Neste século ainda existiam outros atores sociais no comando da cidade. Ainda assim, é possível que Lidório tenha possuído um papel na construção da muralha, apesar de não parecer ser provável de que foi o único responsável por isso.

denominavam de pagãos.⁷⁹ Somente em um segundo momento, a Igreja rejeitou ou manteve adaptada uma série de práticas associadas ao funcionamento cívico das cidades, sendo transformada também em cada cidade por práticas locais associadas à região (BUSINE, MARKUS, 1997: p.112-139).⁸⁰ Mais uma vez destacamos que os edifícios são muito importantes neste processo. Procissões para os locais de culto, missas nas catedrais e festas dos santos patronos nas igrejas dedicadas a eles são alguns exemplos das novas práticas cristãs intrinsecamente conectadas aos edifícios e à cidade cristã de maneira geral. Portanto, os edifícios ao mesmo tempo foram influenciados pela nova religião ao serem construídos, porém na prática diária, influenciavam as pessoas e ambos formavam a identidade da nova cidade cristã.

Não podemos definir com precisão pela falta de fontes que abordam o período neste aspecto, porém é possível que a primeira configuração de cidade esteja presente em pelo menos em boa parte do episcopado de Lidório. Habitante de Tours, ele construiu a Catedral, a primeira igreja da cidade de Tours. Lidório também mandou edificar, a partir da doação de um senador, a igreja que possuirá seu nome no século V, localizada talvez num antigo cemitério utilizado a partir do período do Baixo Império Romano (Fig. 7).⁸¹ Nesta, o bispo foi enterrado e também ela foi o local onde foi celebrada sua festa nos séculos V e VI (DLH X, 31). Apesar dos primeiros edifícios cristãos terem sido construídos nesta época, como definimos acima, a conversão da maioria dos membros da aristocracia senatorial da Gália somente ocorreu a partir do governo de Graciano (375-383 d.C). Sendo assim, é provável que a maioria dos aristocratas de Tours não fosse cristã nos três primeiros quartos do século IV, período do episcopado de Lidório (337/8-370).⁸²

⁷⁹ Um dos exemplos de autoridades eclesiásticas mais rigorosas é o de Santo Agostinho. Apesar de apreciar o teatro e outras formas de celebrações romanas em sua juventude, ele parece ter mudado de opinião sobre elas e as condenou principalmente a partir de aproximadamente 399 d.C (MARKUS, 1997: p.112-129).

⁸⁰ Isso não quer dizer que práticas consideradas pagãs pelas autoridades eclesiásticas sumiram completamente. Mesmo em séculos muito posteriores à desagregação do Império Romano do Ocidente elas continuaram a existir. Limitando-nos ao século VI, podemos observá-las, por exemplo, nos escritos de Gregório de Tours, nos sermões de Cesário de Arles e nos concílios da Igreja na Gália Merovíngia. Para Cesário de Arles e a cristianização ver KLINGSHRIN, 1994: p. 201-243. Trataremos os concílios merovíngios no capítulo 3.

⁸¹ Isto é possível porque foram encontradas 17 sepulturas na região próxima (atualmente *Rue de La Victoire* e *Rue de Chanteloup*) a esta igreja. Contudo, até o momento a mais antiga delas foi datada ao século V (GALINIÉ, 2007c: p.105).

⁸² As casas associadas à aristocracia da cidade que foram encontradas parecem ter sido utilizadas pelo menos até o século III d.C (JOUQUAND, 2007: p. 333-335). Contudo, as mudanças na cidade que abordamos neste capítulo necessitam de recursos e são realizadas nas cidades romanas, pelo menos no começo do séc. IV, pelas cúrias.

Sempre indicando a falta de comprovação mais precisa, podemos, no entanto, indicar as termas como um indicador de uma época de transição. Escavações indicam que a terma próxima ao Rio Loire (ponto 3; Fig. 7) parou de ser utilizada em aproximadamente 275-300. Este período provavelmente estava associado às dificuldades na Gália e no caso de Tours talvez até de alguma maneira à invasão mencionada por Eusébio. Todavia, as termas somente foram desmontadas parcialmente e mesmo o traçado da muralha (muito regular em toda sua extensão restante) foi ligeiramente modificado de seu plano retangular para englobá-las (SEIGNE, 2007b: p. 249). De cinquenta a cem anos depois, após transformações em sua estrutura, as termas começaram a ser reutilizadas pelo menos durante algumas décadas dentre os períodos de 350-375 e 400-420 (GALINIÉ, 2007a: p. 62-66). Estes fatos demonstram que um elemento da vida associada à cidade galo-romana ainda era valorizado pelos habitantes de Tours. A questão de proximidade ao anfiteatro e sua importância na vida cotidiana dos membros de uma cidade galo-romana possivelmente pode ser associada à sua preservação e posteriormente sua reutilização.

Portanto, a Catedral existiu ao mesmo tempo em que as termas romanas ainda eram utilizadas. Se elas eram utilizadas por pagãos e/ou cristãos não podemos afirmar, porém a partir do novo contexto de cristianização da cidade e conseqüente mudança de práticas cotidianas, as termas foram abandonadas completamente. Ou seja, não existe um corte absoluto entre a cidade galo-romana e a cidade cristã. Talvez no caso da cidade de Roma, em que grande parte da aristocracia senatorial permaneceu associada ao paganismo até o século V, uma data mais tardia possa ser proposta como um momento significativo desta transformação.⁸³ No caso de Tours, o século V parece-nos um momento de importância principalmente devido aos edifícios associados ao culto do sucessor de Lidório: São Martinho (371-397).

⁸³ Ver a seção “Religião” (2.3.3).



Figura 7: Tours na época do Baixo Império Romano (c.400 d.C). É importante perceber a incorporação do anfiteatro à nova muralha e a terma (ponto 3) dentro do espaço das muralhas. Catedral = *Ecclesia*; Nova ponte do século IV = *Pont 2*; a Igreja em que Lidório foi enterrado e adotou o seu nome é indicada pelo seu nome em francês *Saint-Lidoire*. Ponto 7= local de enterramento de S. Martinho no séc. IV Fonte: GALINIÉ; LORANS; JOUQUAND; SEIGNE, 2007: p. 355.

São Martinho nasceu em uma família pagã na Sabaria, região da Panônia (atual Hungria), em c. 316 e serviu ao exército romano assim como seu pai (VM, II).⁸⁴ Durante seu período como soldado, ocorreu o famoso episódio da partilha de sua capa (*chlamys*) com um mendigo em Amiens. Devido à sua ação generosa ele presenciou uma visão de Cristo e se converteu em c.335 (VM, III; RUGGIERO, 2003: p. 178). Após sua saída do exército em c. 356 d.C, Martinho se dirigiu a Poitiers e foi ordenado exorcista pelo bispo da cidade, Hilário (VM, V).⁸⁵ Eventualmente ele foi eleito bispo da cidade de Tours (VM IX).

Durante o período do seu episcopado ele conheceu Sulpício Severo. Esse era proveniente da aristocracia galo-romana da região da Aquitânia e tornou-se discípulo e admirador de Martinho. Provavelmente ainda durante a vida do bispo de Tours, ele escreveu uma Vida a seu respeito, texto do qual é proveniente a maioria das informações sobre a vida de

⁸⁴ Seguimos a chamada “cronologia longa” considerando o fato de que possui um maior consenso na comunidade academia. Ela foi proposta em 1912 por Babut e depois adotada por uma série de outros historiadores como FONTAINE, 1967; CODONER, 1987: p. 140; FREITAS, 2000: p. 53; 2014: p. 93; ANTUNES, 2014: p. 15. Stancliffe (1983: p.130-1) propôs a chamada “cronologia curta” em que a data de nascimento de Martinho seria 336 d.C. Ela é seguida, por exemplo, por REED, 2006: p.10. A grande diferença se dá em relação ao número de anos em que Martinho teria servido ao exército romano.

⁸⁵ Hilário de Poitiers (c.310- c.367) foi um dos principais defensores da posição depois estabelecida como ortodoxa sobre a Santíssima Trindade. Ele escreveu o tratado *De Trinitate* em que atacava as deliberações do Concílio de Rimini de 359 e o Imperador Constâncio II (c.317-361 d.C). Devido a este fato foi exilado por este imperador, porém retornou um ano depois em 360 (FREITAS, 2000: p. 53; LOHR, 2008: p. 13; ANTUNES, 2014: p. 33).

Martinho.⁸⁶ Por meio deste escrito podemos observar que uma das principais preocupações é demonstrar como Martinho não havia mudado em toda sua vida, assim defendendo-o de uma série de críticas.⁸⁷ Ele continuaria virtuoso como um monge, apesar de ser também um bispo.

Voltando-nos ao episcopado de Martinho, podemos afirmar que ele primeiramente instalou-se em uma pequena cela contígua à Catedral. No entanto futuramente, incomodado com a grande agitação da cidade, ele fundou e viveu em um monastério a aproximadamente 3 km da cidade na região conhecida como Marmoutier (VM, X). Quando Sulpício Severo aborda tal lugar ele escreve que “Este local era tão secreto e remoto, que já não aspirava à solidão do deserto” (ANTUNES, 2014: p. 36-37). Apesar disso, é bem possível, como mencionamos acima, que a ponte construída no século IV ainda existisse e Martinho pudesse viver no monastério e realizar suas funções episcopais na cidade (Fig. 8). Mesmo que o local não fosse tão secreto e remoto, seria do interesse de Sulpício descrevê-lo desta maneira para ressaltar sua semelhança ao deserto devido a toda sua importância na tradição monástica.⁸⁸

⁸⁶ Sulpício nasceu em torno de 360 e adotou a vida ascética antes de 393-4 após a morte de sua esposa. Dessa maneira, ele conheceu Martinho entre 394 e 397 e escreveu todas as suas obras nos nove anos seguintes. Após este período somente possuímos a referência de Genádio de Marselha com relação a ele. Segundo o último, Sulpício teria sido ordenado presbítero e adotado o pelagianismo. Tendo se arrependido amargamente, como punição a si mesmo teria ficado em silêncio pelo resto de sua vida (Vir. II, II, XIX). A última afirmação muitas vezes é considerada como difícil de se acreditar pelos historiadores por todas as afirmações de defesa ortodoxia em suas obras. Sua morte provavelmente ocorreu na primeira metade do século V, porém após o ano de 407 já que São Jerônimo menciona que ele sobreviveu às invasões da Gália nesta data. Para mais informações sobre Sulpício Severo ver FONTAINE, 1967: p. 19-30; FREITAS, 2000: p. 66-72; RUGGIERO, 2003: p.11-17.

⁸⁷ Reed (2006: p. 9; 14-15) defende que, na Vida de São Martinho, Severo emprega a estratégia retórica proveniente de seus estudos de Direito para assegurar a santidade de Martinho e sua legitimidade como bispo para a audiência da época. Ele seria além de hagiógrafo também um advogado defendendo seu cliente contra quatro acusações principais: seu serviço como soldado romano e sua falta de educação formal; sua ordenação como bispo quando era reconhecido como monge; as acusações de proximidade ao Priscilianismo e, por fim, sua relação amistosa com a mulher do Imperador Máximo quando defendia que os sexos deviam ser estritamente separados.

⁸⁸ Para mais sobre a importância do deserto na tradição monástica ver RAPP, 2005: p. 105-125. Para mais sobre o monarquismo ver FREITAS, 2000: p. 31-65.

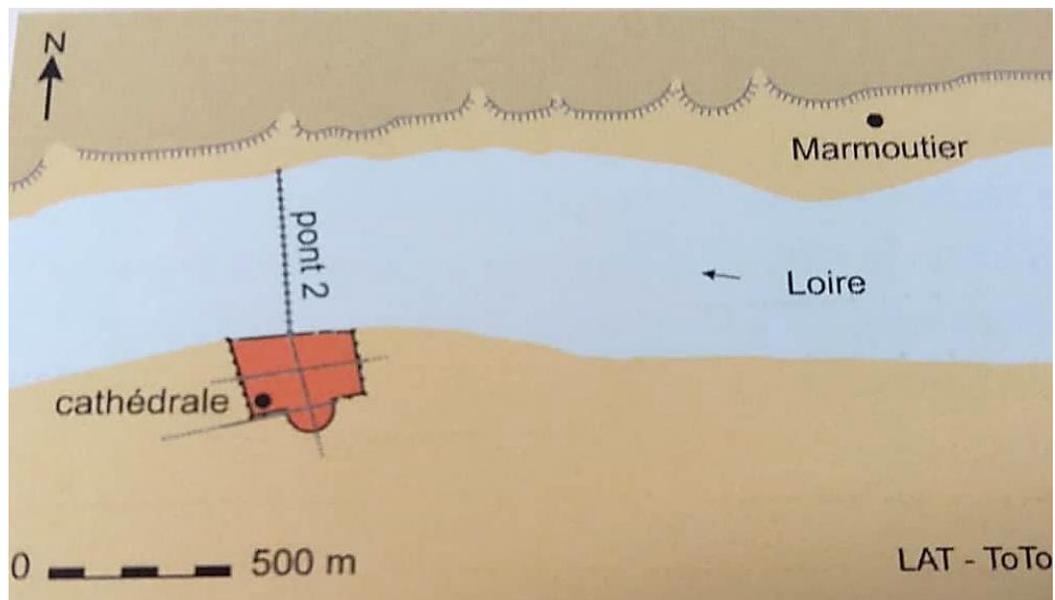


Figura 8: A cidade de Tours e o monastério de Marmoutier. Pont 2 = ponte do século IV. Fonte: LORANS, 2007c: p. 362.

Podemos também afirmar que foi durante o episcopado de Martinho que ocorreu outro evento de grande importância para a cidade de Tours. Nas reformas de Diocleciano descritas acima, a antiga província *Lugdunensis* havia sido dividida em *Lugdunensis Prima* e *Lugdunensis Secunda*. Tours parece ter sido a segunda cidade mais importante da segunda província somente atrás da cidade de Rouen. Contudo, na época do imperador usurpador Máximo (383-385) ou talvez um pouco antes, houve mais uma divisão nas duas províncias e passaram a existir: *Lugdunensis Prima*, *Lugdunensis Secunda*, *Lugdunensis Tertia* e *Lugdunensis Quarta* ou *Senonia* (PIETRI, 1983: p. 11-17). Tours foi elevada à capital da *Lugdunensis Tertia* e como as dioceses eclesiásticas foram moldadas a partir da estrutura romana, o bispo de Tours seria, deste momento em diante, o metropolitano de sua província (Mapa 2).⁸⁹ Portanto, a nova organização, além da posição privilegiada com relação ao rio Loire e da monumentalidade do anfiteatro, demonstra que Tours possuía importância local apesar de seu tamanho.⁹⁰ Contudo, não possuímos maiores informações nas fontes sobre isso. O fato é que a importância de Tours aumentaria cada vez mais após a difusão dos milagres relatados na Vida de São Martinho.

⁸⁹ Para mais sobre o bispo metropolitano ver NORTON, 2007: p. 145-161. Com relação a Tours, o papel de metropolitano da província, contudo, significou grandes dificuldades para os bispos de Tours principalmente na região da Armórica, não completamente submetida aos reis francos. Podemos observar isso, por exemplo, pela carta enviada pelo bispo Licínio de Tours (507-519) e dois bispos da província (Melanius de Rennes e Eustóquio de Angers) ao padre Lovocatus e Catihernus. Ver PIETRI, 1983a: p. 188-196. Abordaremos mais sobre Licínio na próxima seção.

⁹⁰ Os indícios de cerâmica sigilada de antigas vias de comércio no Loire ficam cada vez mais raros a partir do século IV. Ainda assim, demonstrando uma importância local, novas configurações de redes de comércio neste rio são formadas até o século V, principalmente da localidade conhecida como Lezoux (WITTMANN, 2007: p. 354).



MAPA 2: A divisão da Gália em c. 400 d.C. Tours está indicada como *Turonum*, capital da Lugdunensis Tertia (III). Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Septem_Provinciae#/media/File:Roman_Gaul_AD_400.png

Considerando o que afirmamos acima sobre a relação entre cidade, campo e a área peri-urbana,⁹¹ podemos observar o caso de Tours ao analisarmos a região de enterramento de Martinho após seu período como bispo de Tours. Após a sua morte em 8 de novembro de 397 em Candes, na região da Turena, Martinho foi enterrado em uma tumba modesta fora da muralha de Tours no dia 11 de novembro (Ep.3). Este local de enterramento parece ter se constituído como uma necrópole no fim do século III com a diminuição da cidade (ponto 7, Fig 5) (LORANS; JOLY, TRÉBUCHET, 2007: p.373-4).

Possuímos a referência a uma ocupação permanente nesta região quando, abordando o enterramento no século III do suposto primeiro bispo da cidade, Gregório cita o chamado *vicus christianorum* (DLH X, 31).⁹² Esse seria no local que, no século VI, estaria a tumba de São Martinho dentro da Igreja de mesmo nome e uma série de outros edifícios ao redor. Todavia, como ressaltam Pietri (1983: p.) e Galinié (1997: p. 71), Gregório parece supor que no século III já existiria naquele local uma aglomeração de pessoas e edifícios cristãos, o que claramente não é caso. São Martinho, portanto, primeiramente foi enterrado em um cemitério

⁹¹ Ver a primeira seção do capítulo 2 “A Cidade-Definições”.

⁹² Para mais sobre o Bispo Catiano ver nota 77.

comum da época e não em uma área onde cristãos se reuniam.⁹³ Contrariamente a uma visão difundida, assim como em outras cidades, parece que os cristãos não viviam separadamente do resto da população em Tours.⁹⁴

Na realidade, pelos próprios escritos de Gregório podemos supor que o primeiro edifício cristão construído nesta área foi obra do sucessor de Martinho como bispo de Tours, Brício (397-442). Mesmo sendo anteriormente monge do monastério de Marmoutier que Martinho havia fundado, é possível que Brício fosse o escolhido de um grupo contrário a Martinho na cidade de Tours (VAN DAM, 1993: p. 17; FREITAS 2014: p. 96).⁹⁵ Podemos observar isto a partir do comentário negativo feito sobre ele por Sulpício Severo nos *Diálogos*, obra escrita em c.404:

(...) (Brício) vomita sobre Martinho mil insultos. Pois ele havia sido repreendido por Martinho no dia passado porque ele, que não tinha nada antes de ser clérigo -pois havia sido criado no monastério pelo próprio Martinho- se dedicava a criar cavalos e comprar escravos. [...] muitos o acusavam de ter comprado não só meninos bárbaros, mas também meninas de famílias conhecidas[...] Martinho não podia ser obrigado a expulsá-lo como presbítero [...] ele frequentemente repetia: “Se Cristo sofreu com Judas, porque não vou eu sofrer com Brício?” (Dial. III, XV).

Nesta passagem Brício é associado a Judas, uma acusação grave e que não acreditamos refletir algum tipo de relação amistosa. Parece-nos que, seguindo a linha de raciocínio do hagiográfico, Martinho somente o perdoava por suas virtudes e não por uma maior proximidade entre eles. É verdade que Sulpício não cita em nenhum momento o nome de Brício na Vida de São Martinho, o que parece significar que ele não seria o principal (ou único) adversário de Martinho até mesmo porque outros são mencionados como, por

⁹³ De uma maneira geral, contrariamente a *Trinquetaille* e *Saint-Roman-en-Gal* (áreas peri-urbanas) de Arles e Vienne respectivamente e valorizadas pela presença de *domus* aristocráticos e monumentos como casas de banhos e teatros), a área peri-urbana de Tours parece não ter sido local de ocupações permanentes. Poucos indícios de atividades artesanais, talvez somente de uso privado ou destinadas ao mercado local, existem próximos à muralha de Tours (GOODMAN, 2005: p. 98-102; CHIMIER; DUBANT, 2007: p. 343-5). Além disso, no atual estado das escavações parece que não existia uma ocupação do lado norte do rio próxima à ponte, apesar de esta hipótese não estar totalmente descartada. Hervé (2007: p. 347-348) defende que os indícios arqueológicos parecem pressupor que existia ao redor da cidade um vazio relativo.

⁹⁴ No caso de Roma, por exemplo, segundo Lampe (2003: p. 19-47) os cristãos moravam principalmente na área do *Transtevere* (e, em menor grau no Aventino, *Via Appia/ Porta Capena* e *Campus Martius/ Via Lata*) e não nas catacumbas como se pensava há algum tempo atrás. Do mesmo modo, em Paris, os cristãos não viviam em uma área separada ligada a um cemitério cristão e associada no século VI à Igreja de São Marcelo. Ver DUBOIS, 1968.

⁹⁵ Existem diversos indícios que demonstram a oposição a Martinho. Quando foi eleito existia um grupo de bispos contrários à sua escolha, dentre os quais Defensor de Angers (VM, IX). Além disso, na Crônica Sulpício Severo defende Martinho daqueles como Itácio que queriam associá-lo a Prisciliano de Ávila, condenado como herege e executado em 387 (Cron. II, 50-51) Para a

exemplo, Defensor de Angers (VM IX). Brício só é alçado a este patamar nos *Diálogos* (c.404) quando efetivamente se torna o sucessor de Martinho em 397. Talvez o fato de Brício pertencer a Marmoutier tenha feito com que fosse considerado como homem santo. Mesmo assim, dentre tantos outros admiradores de Martinho e seguidores da tradição de Marmoutier nos escritos de Sulpício, porque justamente Brício, aquele que considerava Martinho um velho louco e com menor santidade que ele próprio, teria sido escolhido como seu sucessor? (Dial. III, XV).⁹⁶

Sendo contrário ao bispo anterior, portanto, Brício primeiramente não fez nenhuma questão de incentivar seu culto. Esse foi promovido, no entanto, fora da cidade de Tours. Não seguimos o argumento de Reed (2006: p. III; 11) de que os escritos de Sulpício Severo seriam uma defesa das críticas da legitimidade de Martinho como bispo e santo patrono da cidade de Tours. Em primeiro lugar, a cidade de Tours não parece tão importante por si mesma nos escritos de Sulpício Severo e ao mesmo tempo ainda nesta época Martinho não é ressaltado como figura episcopal. Tanto no mosteiro de Marmoutier⁹⁷ e no monastério de Sulpício Severo em *Primuliacum*,⁹⁸ locais em que Martinho é cultuado primeiramente, não é destacado nele o fato de ter sido bispo de Tours. No primeiro caso Martinho é cultuado como líder da comunidade monástica e no segundo sua santidade se dá a partir do reconhecimento de sua dignidade apostólica.⁹⁹ Esta é reconhecida antes de Martinho se tornar bispo, ou seja, não é a cátedra que o faz apóstolo e sim o ser apóstolo que o faz bispo (FREITAS, 2014: p. 101-104).

Voltando-nos para a cidade de Tours durante o episcopado de Brício, não existem indícios claros de que esta urbe tenha sido diretamente atingida por ataques das etnias germânicas nesta época. A carta de Jerônimo de 409, por exemplo, não cita a cidade de Tours dentre as afetadas pelas invasões (PIETRI, 1983: p.93). Porém existiram também diversas ações locais de pilhagem que podemos não vislumbrar devido à falta de maiores informações nas fontes

⁹⁶ Para a posição contrária em que é ressaltado o fato de Brício ser próximo de Martinho e da tradição de Marmoutier ver PIETRI, 1983a: p. 103-4.

⁹⁷ Podemos inferir essas informações também a partir das inscrições atribuídas ao monastério encontradas presentes nos manuscritos denominados de Martinellus. Ver PIETRI, 1983a: p. 802-12; VAN DAM, 1993: p. 308-311.

⁹⁸ As informações sobre *Primuliacum*, na propriedade fundiária de Sulpício Severo entre Toulouse e Narbonne, são provenientes das cartas de Paulino de Nola para Sulpício Severo (Ep. 31 e 32). Para mais informações sobre este mosteiro ver FONTAINE, 1967: p. 30-49; PORTBARRÉ-VIARD, 2006: p. 21-100 (principalmente com relação à arquitetura); FREITAS, 2014: p. 94-104.

⁹⁹ Diversas passagens mostram a construção da figura apostólica de Martinho por Sulpício como, por exemplo: “Desde esse tempo brilhou pela primeira vez o nome do venturoso homem, de tal maneira que este santo, estimado já por todos, foi também tido como poderoso e verdadeiramente herdeiro dos apóstolos.” (VM 7). Para mais detalhes ver FREITAS, 2000. Na realidade o Martinho retratado por Sulpício acreditava que seu poder havia de alguma maneira diminuído quando ele virou bispo (Dial. II, IV).

atuais e, mesmo que Tours não tenha sido afetada, é provável que os habitantes desta cidade possuíssem uma noção do que ocorria em localidades próximas.

Neste momento de tensões podemos observar por meio das cartas do papa Zósimo (417-8) que em c. 417 foram feitas acusações (falsas na visão do bispo de Roma) a Brício por um homem chamado Lázaro (FREITAS, 2014: p. 100).¹⁰⁰ Em c. 430 e talvez com sua legitimidade já questionada pelas acusações apresentadas por Sulpício Severo e Lázaro que apontamos acima, Brício foi acusado de ter engravidado uma lavadeira que trabalhava para os clérigos. Mesmo após dois milagres realizados, o povo de não acreditou em sua palavra e o perseguiu até que esse fosse exilado da cidade (DLH II, I).¹⁰¹ Somente sete anos mais tarde e contando com o apoio do papa, ele conseguiu recuperar sua posição. Isto só teria ocorrido, seguindo a narrativa de Gregório de Tours, após o arrependimento de Brício pelo seu comportamento com relação a Martinho. Devido a isso, após a sua volta, ele teria construído uma pequena igreja sobre sua tumba.¹⁰²

Estando ou não arrependido como relata Gregório, ao fazer isso Brício talvez esperasse fortalecer a sua posição como bispo ao possuir Martinho como patrono e realçar também o apoio papal ao dedicar a Igreja a São Pedro e São Paulo (VAN DAM, 1993: p. 17). Dessa maneira, ele estabeleceu uma relação entre o culto Martiniano e o episcopado. Martinho foi pela primeira vez ressaltado também como bispo, porém não nos parece que esse é o começo da relação entre a família de Gregório de Tours e o culto de São Martinho. Na próxima seção ressaltaremos o porquê desta posição ao analisarmos as ações dos bispos de Tours posteriores a Brício.

¹⁰⁰ Pietri (1983a: p. 103-118) e Van Dam (1993: p.16) defendem que esse seria monge de Tours na época e sendo posteriormente foi eleito bispo de Aix.

¹⁰¹ Brício teria conseguido operar um milagre em que o bebê recém-nascido declarava não ser seu filho, mas foi acusado de magia. Após este fato segurou junto ao peito brasas ardentes no túmulo de São Martinho, porém mais uma vez não conseguiu convencer o povo de sua inocência (DH II, I).

¹⁰² Pietri (1983a: p. 116-119) defende que seria Justianiano ou Armentio (os dois bispos ficaram em seu lugar durante seu exílio) aquele que teria construído esta igreja considerando o fato de ele só menciona este fato no livro X e não no livro II em que toda a narrativa é contada. Para ela, a história de arrependimento de Brício seria apenas uma construção feita na narrativa de Gregório. Se a igreja foi ou não construída por Brício parece-nos difícil de provar, todavia, o fato de Brício ser celebrado como santo no calendário de Perpétuo (458/9-488/9) parece-nos indicar que seu arrependimento e, conseqüentemente, a construção da igreja eram parte da tradição pelo menos desde a segunda metade do século V e não artifícios retóricos de Gregório de Tours.

3.4- A CIDADE DE TOURS E A FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS (SÉCS. V E VI)

Até o momento mencionamos em diversas ocasiões a família de Gregório de Tours. Nesta seção nos concentramos no que efetivamente podemos saber sobre ela, sobre suas ações no contexto dos séculos V e VI e como essas contribuíram para a cristianização da cidade de Tours.

Gregório de Tours era descendente da aristocracia senatorial da Gália tanto pelo lado materno quanto pelo lado paterno. A família de seu pai, proveniente da Auvérnia (região de Clermont), arrogava-se a honra de possuir um ancestral ilustre, Vétio Epargato (*Vettius Epargatus*), um dos mártires de Lyon do século II d.C e que, não por acaso, Gregório cita nos seus escritos (DLH I, XXIX). Outro citado por Gregório como parente do mártir foi o senador do século III d.C, Leocádio de Bourges. Seguindo os escritos do bispo de Tours, ele doou sua casa e ela foi transformada na primeira igreja da cidade além de também ter sido o primeiro dos senadores de Bourges a se converter ao cristianismo (DLH I, XXXI). Já no século V, o próximo parente do qual possuímos informação nesta família é Leocádia, irmã de Impetrato (*Impetratus*), padre de Clermont durante a primeira metade do século VI, e esposa de Geórgio (c.460/5 – c.506) (*Georgius*) (VP 6.1; 6.3). Finalmente, os filhos deste casal foram Gallo (486/7-551), bispo de Clermont (525-551) e Florencio. Em c. 534, o último casou-se com Armentaria e um de seus filhos foi Gregório de Tours (Fig. 9) (MARTINDALE, 1992: p. 488-9; 513; 771; HEINZELMANN, 2001: p. 7-23; 2010).

Eustóquio é o sucessor de Brício e é efetivamente o primeiro membro da família de Gregório de Tours a tornar-se bispo de Tours. Afirmamos isso porque todos aqueles anteriores a ele no cargo não nos parecem membros de famílias aristocráticas senatoriais da Gália. Sobre São Martinho não existem maiores dúvidas porque, como citamos acima, ele era proveniente da Sabaria. Não possuímos muitas informações sobre aqueles considerados como os dois primeiros bispos de Tours por Gregório, Catiano e Lidório. Porém, ponderando que a tendência de obtenção de cargo episcopais pelos membros de famílias aristocráticas na Gália será realmente nítida somente no século V, é provável que não fossem percebidos como pertencentes à família de Gregório de Tours.

ÉVÊQUES	TERMES DES ÉPISCOPATS				PRÉSENCE (ou représentation) aux conciles
	selon Mgr Duchesne		selon l'A.		
CATIANUS	250?	-300?	?	?	
LITORIUS MARTINUS	337/8	-371 juil. 372 - nov. 397	337/8 juil. 371	- 370 - nov. 397	
BRICTIUS EUSTOCHIUS PERPETUUS	nov. 397	-444 444 -461 461 -491	nov./déc. 397	- 442 442 - 458/9 458/9- 488/9	Angers, oct. 452 Tours, nov. 461; Vannes(?)
VOLUSIANUS VERUS LICINIUS {THEODORUS- PROCOLUS DINIFIUS OMMATIUS LEO FRANCILIO INJURIOSUS	491	-498/9 498/9?- 507/8? 507/8?- 519/20	488/9- 495/6- 507 - 519 -	495/6 507 519 521	Agde, sept. 506 Orléans, juill. 511
BAUDINUS GUNTARIUS	529	-546 546 -552 552 -555	526 -déc. 529 -	529 546 546 - 552 552 - 555	Orléans, 533, 538, 541
EUFRONIUS	556	-573	556	- 573	Tours, nov. 567
GREGORIUS	573	-594	août	573 - 594	

Quadro 1: Os bispos de Tours até o episcopado de Gregório e suas participações em concílios. A cronologia da primeira coluna foi proposta por L. Duchesne no início do século XX. Seguimos neste trabalho a cronologia da segunda coluna proposta por L. Pietri. Fonte: PIETRI, 1983: p. 4.

Com relação a Brício, existem alguns indícios que permitem supor que ele também não era parte desta família. Um deles está presente na passagem de Sulpício Severo acima

reproduzida com relação a Brício: aquela referente à sua vida antes de ser clérigo.¹⁰³ De acordo com Sulpício ele não teria nada antes de chegar a Marmoutier. Isso talvez pudesse também ser interpretado simbolicamente, ou seja, sem a fé ele não teria nada. Contudo, o contexto da passagem revela-nos sobre suas aquisições monetárias e, dessa maneira, faz com que nós possamos compreendê-la realmente no sentido de que Brício não seria de uma família abastada. Ele só poderia comprar cavalos e escravos devido aos recursos que recebia após sua entrada no mosteiro (FIGUINHA, 2016: p.6).

Podemos adicionar ao argumento o fato de que provavelmente o mosteiro de Marmoutier não era composto por membros de famílias proeminentes. Nos posicionamos aqui contrariamente ao julgamento de Sulpício Severo que escreve “[...]dizia-se que muitos entre eles eram nobres, os quais, por largo tempo educados noutro meio, obrigaram-se àquela humildade e paciência” (VM, X). Figuinha (2016: p. 13) demonstrou que de todos os vinte e dois personagens que poderiam ser considerados monges neste local, somente dois podem ser identificados como de nascimento nobre: Claro e Galo.¹⁰⁴ Dentre os outros catorze, oito seriam eram presbíteros, porém em nenhum momento são distintamente nomeados como no caso dos dois acima. Eles podiam ter sido ordenados devido ao fato de que, como no caso de Brício, se beneficiaram da fama do Monastério de Marmoutier e, como afirmamos acima, não era clara a tendência dos aristocratas assumirem os postos eclesiásticos ainda no século IV. Por fim, seis podem ser claramente ser identificado como de origens modestas dentre os quais está incluído no estudo, Brício. A partir de todas estas considerações podemos afirmar que é razoável assumir que o sucessor de São Martinho não era da família de Gregório de Tours, uma das mais proeminentes da época.

Após todas estas considerações, podemos nos voltar ao episcopado de Tours na época de Eustóquio (422-458/9). Existe a referência de que esse teria participado do Concílio de Angers em 452, porém as (poucas) informações que possuímos sobre ele e seu episcopado são provenientes da obra de Gregório de Tours. Ele construiu igrejas nas regiões de *Brisay*, *Iseure*, *Loches* e *Dol* (todas na província da Turena). Também construiu, no contexto da

¹⁰³ (“Brício) vomita sobre Martinho mil insultos. Pois ele havia sido repreendido por Martinho no dia passado porque ele, que não tinha nada antes de ser clérigo -pois havia sido criado no monastério pelo próprio Martinho- se dedicava a criar cavalos e comprar escravos (Dial. III, XV).

¹⁰⁴ Os vinte e dois personagens são (aristocratas) Claro, Galo, (presbíteros) Bispo Eusébio, Arpágio, Aurélio, Aetherius, Evágrio, Refrigério, (origens mais modestas) Brício, Anatólio, Catan, Victor, Heros Lázaro e um eremita anônimo. Dos outros sete não é possível deduzir a origem social (Figuinha, 2016).

ameaça de dominação dos visigodos “arianos”,¹⁰⁵ uma Igreja de São Gervásio e São Protásio ao lado da Catedral. Os dois últimos eram mártires ligados a Ambrósio de Milão e sua luta contra o que considerava uma heresia (PIETRI, 1983: p. 618; VAN DAM, 1993: p. 17). Segundo Gregório, as relíquias destes dois santos haviam sido levadas da Itália para Tours por Martinho. No entanto, ainda que tenha utilizado relíquias relacionadas à memória deste santo, pelo menos observando as poucas informações que possuímos sobre ele, parece que não foi neste momento que houve a associação mais clara entre esta família e o culto de São Martinho.

Parece-nos que o pleno desenvolvimento do culto de São Martinho se dará somente com a ascensão ao episcopado do bispo Perpétuo em 458/459. Porém, qual seria o interesse desta família ao apropriar-se deste culto neste momento? Podemos responder a esta pergunta ao nos referirmos principalmente à fama do culto de São Martinho, anteriormente à ação de Perpétuo, no século V. Nos *Diálogos*, Sulpício Severo escreve que a Vida havia se difundido:

O primeiro a introduzi-lo em Roma foi Paulino (de Nola) [...] com segurança nada se havia vendido com mais rapidez nem mais caro [...] Já se lia por toda Cartago [...] O que dizer de Alexandria? Ali a todos é mais conhecido que a ti. Percorri Egito, Nitria, a Tebaida e todos os reinos de Menfis. Eu vi no deserto que era lido por um velho (Dial. I, 23).

Ainda que esta descrição seja um exagero podemos observar outras fontes que comprovam a importância de Martinho, principalmente na Gália, entre sua morte no ano de 397 e a apropriação de seu culto no episcopado de Perpétuo a partir de 458/9. Martinho é citado na Crônica de Próspero da Aquitânia escrita em 433 (e depois aumentada em 445 e 455) e na chamada Crônica Gálica de 452.¹⁰⁶ Nas duas ele é ressaltado por seus grandes feitos, milagres

¹⁰⁵ Os credos formulados nos Concílios de Rimini e Seleucia (359) e em Constantinopla (360) foram seguidos pelos imperadores Constâncio II (337-361) e Valente (364-378). Sendo os dois imperadores mais ligados a tradições do Oriente, os credos que seguiam rejeitavam o termo *homoousis* da fórmula nicena e adotavam o termo *homoios*, ou seja, o Filho seria similar com o Pai “em todas as coisas”, porém nunca era assumido que fossem de mesma substância (LOHR, 2008: p.13). Quando os godos entraram no Império Romano após cruzarem o Rio Danúbio no século IV, na época de Valente, eles adotaram o cristianismo oficial da época deste imperador, ou seja, o “homoiano” (SCHAFERDIEK, 2008: p. 53). No entanto, os membros do que posteriormente foi considerada a doutrina cristã ortodoxa de diferentes épocas possuíam a tendência de associar qualquer tipo de pensamento diferente (ou seja, o que consideravam uma heresia) a um personagem histórico específico, normalmente um que, segundo eles, queria o mal e a desunião da Igreja. Não assumir que Pai e Filho eram de mesma substância parecia a eles muito similar a considerar o Pai de alguma maneira superior, como defendia Ário, padre de Alexandria condenado no Concílio de Niceia (325). Para mais sobre Ário ver EDWARDS, 2008: p.555-556.

¹⁰⁶ As duas foram concebidas como continuações à *Crônica*, escrita em 381 por Jerônimo, e que era, por sua vez, uma continuação da *Crônica* escrita por Eusébio de Cesareia em 311 (com adições em 325 e 326). Para Próspero e sua obra ver BROOK’S, 2014. Para a Crônica Gálica de 452 ver BURGESS, 2001. Na P. Ibérica temos a

(a segunda fonte chega a citar também Sulpício Severo, sua Vida e Martinho como Apóstolo da Gália) e não existem menções a nenhum tipo de crítica a ele. Isso é significativo porque podemos perceber nos próprios escritos de Sulpício Severo que existia uma oposição em relação a Martinho.¹⁰⁷ A Vida não só havia sido difundida na Gália como também havia atingido um de seus propósitos, a defesa de São Martinho. Sulpício Severo utilizou sua formação em direito em Bordeaux para defender seu “cliente” e garantir sua santidade (REED, 2009: p. 1-16). Deste modo, Perpétuo e sua família puderam aproveitar-se da grande fama de São Martinho para perpetuar seu poder e posição na Gália.

No contexto de ameaça dos visigodos e da importância do bispo como ponto de referência para a união da cidade, a apropriação do culto foi feita principalmente por duas ações em que os milagres são muito importantes: uma nova Vida de São Martinho e a construção da Igreja de São Martinho. Em primeiro lugar, Perpétuo descobriu que o poeta Paulino de Perigueux acabara de versificar a Vida de Martinho escrita por Sulpício Severo (VAN DAM, 1993: p. 19). Ele, portanto, enviou a esse poeta os *Diálogos*, obra citada acima, e também relatos de uma série de milagres mais recentes que haviam ocorrido na tumba deste santo. O bispo pediu para que o poeta fizesse a versificação também desses dois textos e o resultado do trabalho de Paulino foi a composição em seis livros de uma nova Vida de São Martinho, sendo o último dedicado aos milagres da tumba ocorridos na época de Perpétuo.

A segunda ação do bispo Perpétuo foi a destruição da pequena igreja construída por Brício e a edificação da Igreja de São Martinho. Parece que a primeira ação ocorreu anteriormente à finalização do segundo edifício, o que fez com que uma estrutura de madeira temporária tenha sido construída para a visita dos fiéis à tumba de Martinho (GALINIÉ, 2007b: p. 96). Talvez fosse do interesse de Perpétuo cortar a ligação presente do santo a qualquer outra pessoa o mais rápido possível, ainda mais considerando que este indivíduo era ligado à tradição de Marmoutier, monastério que também reivindicava a memória de Martinho na época. Apesar

referência a Martinho, Sulpício Severo e suas obras na *Crônica* escrita em 468/9 por Hidácio, bispo de Chaves. Essa também havia sido concebida como uma continuação das crônicas de Eusébio e Jerônimo (BURGESS, 1988 p. 20-25; 61). É possível que também já na primeira metade do século V Martinho fosse conhecido no norte da P. Itálica por meio da ação de Paulino, bispo de Nola, amigo de Sulpício Severo e admirador de Martinho. Contudo, as primeiras referências que possuímos sobre o culto de Martinho nesta região são posteriores à sua apropriação por Perpétuo: a dedicação de uma igreja em Roma a São Martinho e São Silvestre pelo papa Símaco em c.499 (primeira igreja dedicada a um santo não romano) e um hino de Enódio de Pávia no começo do século VI (DELIYANNIS, 2012: p. 173).

¹⁰⁷ Existem diversos indícios que demonstram a oposição a Martinho na sua época. Quando foi eleito episcopo existia um grupo de bispos contrários à sua escolha, dentre os quais Defensor de Angers (VM, IX). Além disso, na *Crônica* Sulpício Severo defende Martinho daqueles que queriam associá-lo a Prisciliano de Ávila, condenado como herege e executado em 387 (Cron. II, 50-51).

disso, devido ao belo teto decorado da antiga igreja, Perpétuo construiu um novo edifício utilizando-o. Assim como a antiga igreja de Brício, esse foi dedicado a São Pedro e São Paulo e foi construído em um local próximo da nova Igreja que a partir deste momento deteria o corpo de Martinho (DLH X, XXXI).

Destacaremos no capítulo 3 como as relações de poder foram consolidadas na prática cotidiana a partir desta Igreja. Interessa-nos analisar no restante desta seção os episcopados seguintes a Perpétuo (Quadro 1), muitos dos quais, infelizmente, possuímos poucas informações.¹⁰⁸ Apresentaremos resumidamente seus episcopados para depois analisarmos suas relações com a família de Gregório e a cidade de Tours.¹⁰⁹

Apesar dos esforços “anti-arianos” associados a São Martinho,¹¹⁰ provavelmente no final do episcopado de Perpétuo a cidade de Tours foi dominada pelos visigodos (PIETRI, 1983a: p. 140-157). Os episcopados dos próximos bispos, Volusiano (488/9-495/6) e Vero (495/6-507), estão inseridos neste contexto. Os dois foram exilados pelos reis visigodos por suspeita de traição com a etnia germânica que, desde o final do século V, começava a dominar o norte da Gália: os francos sális governados pela dinastia merovíngia (DLH II, XXVI; X, XXXI).¹¹¹ É possível que eles estivessem corretos em suas suspeitas considerando o fato de que o sucessor de Vero, Licínio (507-519), possuiu algum tipo participação na invasão que culminou na vitória franca na Batalha de Vouillé em 507 d.C (DLH II, XXXVII).

Após esta vitória, o rei merovíngio Clóvis realizou a famosa cerimônia de Tours de 508. Nesta ocasião, ele havia recebido algum título do Imperador Anastácio (419-518 d.C) e, portando uma túnica púrpura, capa e diadema, o rei percorreu a cavalo o trajeto da Igreja de São Martinho até a Catedral. Ele teria sido chamado, segundo Gregório de Tours, de cônsul ou augusto (DLH II, XXXVIII).¹¹² Esta cerimônia estava associada ao *adventus* romano que citamos acima. Ela era uma das principais cerimônias do Baixo Império Romano em que o

¹⁰⁸ Dentre todos os edifícios religiosos edificadas pelos bispos de Tours e citados por Gregório somente possuímos maiores informações sobre a Igreja de São Martinho nesta época. Nas escavações arqueológicas, nenhum desses edifícios pôde ser encontrado, exceto um muro que parecia pertencer à Igreja de Santa Maria e São João, construída por Omátio (522-6) e finalizada por Injurioso (529-546) (LORANS, 2007: p. 285-8). Abordaremos esta igreja mais adiante nesta mesma seção.

¹⁰⁹ Para uma exposição mais detalhada sobre os bispos de Tours nesta época, ainda que com muitos problemas decorrentes de uma interpretação preconceituosa sobre a época merovíngia, ver PIETRI 1983a: p. 157-240. Para maiores detalhes e análises sobre o período merovíngio e a obra de Gregório de Tours de maneira geral ver WOOD, 1994; FREITAS, 2000; 2004; CÂNDIDO SILVA, 2008 e os artigos presentes na obra *Gregoire de Tours et l'espace gaulois*.

¹¹⁰ Para os “arianos” ver nota 105.

¹¹¹ Para uma introdução e tradução das fontes sobre os francos nos séculos IV e V ver MURRAY, 2000.

¹¹² Para uma análise sobre a significação política e os títulos romanos da cerimônia ver CÂNDIDO SILVA, 2008: p. 66-75.

imperador, bispo, alto funcionário ou, neste caso, rei, fazia uma entrada triunfal, percorrendo a rua principal onde estavam os monumentos mais significativos e sendo aclamado pelos habitantes da cidade ao seu entorno (DEY, 2005: p.162-4). Na nova cidade cristã desta época, os monumentos mais significativos não seriam mais os fóruns ou templos, mas, em ordem crescente de importância, a muralha, a Igreja de São Gervásio e São Protásio, a Catedral e principalmente a Igreja de São Martinho. Esse mesmo percurso de Clóvis foi e continuaria a ser realizado, de maneira inversa, na procissão dos habitantes de Tours em diversos momentos de seu cotidiano.

Sob o domínio dos francos, após a morte de Licínio, primeiramente são eleitos para o episcopado de Tours nada menos do que cinco pessoas em um período de dez anos (519-529). Teodoro e Próculo (519-521) são escolhidos de acordo com o desejo de Clotilde, esposa burgúndia de Clóvis. Conforme Gregório de Tours explica, anteriormente eles haviam sido bispos do reino da Burgúndia e após conflitos haviam fugido de suas cidades. Após a morte de Clóvis (511), Clotilde passou a viver em Tours e, dessa maneira, tinha interesse em nomear os dois novos bispos (DLH II, XLIII; X, XXXI;). Esse foi o mesmo caso do sucessor dos dois bispos acima citados, Dinifo (521-2). Ele também era proveniente da Burgúndia e também foi indicado como bispo de Tours pelo desejo de Clotilde (DLH X, XXXI).

O bispo seguinte foi Omátio (522-6), membro da aristocracia senatorial da Auvérnia, e responsável por doações à Igreja de São Martinho e pelo começo da edificação da Igreja de Santa Maria e São João ao lado da Catedral e da Igreja de São Gervásio e São Protásio.¹¹³ Em seguida, foi eleito Leo (526), artesão e anteriormente abade da Igreja de São Martinho, apesar do fato de que a última ainda não era um estabelecimento monástico.¹¹⁴ Por fim, Francilio (526-529), membro de uma família senatorial e habitante da cidade de Poitiers, foi escolhido como décimo-quarto epíscopo da cidade e também fez grandes doações (GM, 19; DLH X, XXXI;).

O período de 529 a 552 é caracterizado por um episcopado relativamente longo e dois breves. Após a morte de Francilio, Injurioso (529-546) tornou-se o décimo-quinto bispo de Tours. Referenciado como sendo de uma condição social baixa e livre por Gregório, ele foi

¹¹³ Esta Igreja é citada somente como dedicada à Virgem em DLH X, XXXI, porém, como Pietri (1983: p. 359-363) demonstra, ela é a mesma mencionada como sendo de dupla homenagem a Santa-Maria e São João em GM 19 (LORANS, 2007: p. 286).

¹¹⁴ No século VI parece existir uma diferença entre o que poderíamos denominar de “abades de basílica” e “abades de mosteiros”, sendo que edifícios importantes como a Igreja de São Martinho e a Igreja de São Juliano de Brioude parecem ser exemplos do primeiro caso. Somente no século VII existem as primeiras referências a monges na Igreja de São Martinho. Para mais informações ver PIETRI, 1983b.

responsável pelo término da Igreja de Santa Maria iniciada na época de Omátio e especificamente pela ameaça ao rei merovíngio Clotário I (511-561) de que São Martinho iria puni-lo (Clotário I) se ele decidisse reestabelecer os impostos (DLH IV, II). Seu sucessor, Baudino (546-552), havia sido um funcionário do rei citado acima e como outros bispos também fez grandes doações à Igreja de São Martinho. Finalmente, o bispo anterior a Eufrônio foi Guntário (552-556) que, assim como Licínio (sétimo bispo), havia sido anteriormente abade do monastério de São Venâncio de Tours, próximo à Igreja de São Martinho. Gregório o descreve como um homem forte e importante para os reis francos, porém após sua eleição ele teria “se entregado ao vinho” e “acabou por parecer quase estúpido (...) ao ponto de que ele era incapaz de reconhecer os convidados que (outrora) conhecia bem” (DLH X, XXXI).

Após esta breve apresentação dos episcopados, neste momento voltamo-nos para a análise da família de Gregório de Tours. Volusiano (488/9-495/6) é claramente referenciado por Gregório como sendo de sua família e, em um primeiro momento, somente pensando sobre as informações que apresentamos até este ponto, seria o último membro da família de Gregório a ocupar o cargo de bispo até Eufrônio em 556. Todavia existe mais uma frase de Gregório a qual precisamos nos atentar. Em uma situação em que sua legitimidade como bispo de Tours estava ameaçada, Gregório recorreu a sua família e afirmou que: “A pessoa miserável não considerou que, com exceção de cinco bispos, todos aqueles que possuíram o cargo de bispo de Tours eram conectados à minha família” (DLH V, LXIX; HEINZELMANN, 2001: p. 23). Dessa maneira, é bem provável que alguns dos bispos citados acima sejam de sua família.

Sempre indicando a dificuldade de conhecimento sobre muitos dos bispos devido a pouca informação que possuímos sobre eles (em muitos casos somente escritos de Gregório de Tours), apresentaremos, contudo, alguns argumentos que podem indicar sua relação com a família que estamos analisando neste estudo. Em sua maioria eles são provenientes dos trabalhos de M. Heinzelmann (2001: p. 7-35; 2010: p. 7-34), porém em certas ocasiões podem ser incrementados por outros estudos e novas proposições nossas.¹¹⁵ Eles baseiam-se principalmente no fato de que diferentes bispos e famílias aristocráticas patrocinavam cultos de santos associados a elas. No caso de Gregório e de sua família isso também é evidente. Inclusive, este bispo de Tours escreve bastante sobre santos como São Martinho e São Juliano, enquanto outros santos famosos associados na época à família merovíngia como, por

¹¹⁵ Uma análise sobre a família de Gregório de Tours com diferentes conclusões pode ser encontrada em WOOD, 2001.

exemplo, São Dionísio, Santa Genoveva e São Marcelo de Paris são mencionados, ainda que respeitosa e muito rapidamente.

Teodoro, Proculo e Dinifo eram provenientes da região da Burgúndia e foram escolhidos devido à influência de Clotilde. Porém, também é possível que algum(ns) deles fizesse(m) parte da família de Armentaria, mãe de Gregório de Tours, e proveniente desta região na qual, mais especificamente em *Chalon-sur-Saône*, Niceto havia sido ordenado padre e a família possuía uma propriedade fundiária nos arredores (VM I, 36; VAN DAM, 1993: p. 226; 283). Talvez este fato, além do desejo de Clotilde, tenha contribuído nas suas eleições.

Como demonstramos acima, além dos bispos já citados, Omátio e Francilio são descritos como pertencentes a famílias senatoriais. O primeiro, inclusive, é descrito como proveniente da Auvérnia e filho de outro personagem de grande importância da época, Rurício de Limoges (c.440-c.510). Dentre a série de cartas que possuímos de sua autoria, duas são de especial interesse por terem sido endereçadas a Volusiano e Vero, bispos sucessores de Perpétuo na cidade de Tours. Na primeira, Rurício reclama de que sua relação com Volusiano estaria de alguma maneira estremecida e indica que possuiria alguma proximidade, possivelmente familiar, com o sétimo bispo de Tours, o único de seus correspondentes que estava fora dos domínios do Reino Visigodo na Gália da época (Rur. Lim. Ep. 2.64; MOMMAERTS; KELLEY, 1992: p. 120; HEINZELMAN, 2001). Na segunda, talvez anteriormente à ordenação de Vero, Rurício indica que ele seria membro de uma família aristocrática senatorial (*domino devinctissimo semperque magnifico Vero*; Rur. Ep. 2.23).

Os laços familiares de Rurício de Limoges com a família dos *Aviti-Apolinari* são bem estabelecidos (MOMMAERTS; KELLEY, 1992: p. 111-114; HEINZELMANN, 2001: p. 23-35, 2010: p. 7-34).¹¹⁶ Dentre os últimos, os principais membros da família que possuímos referência são o imperador Ávito (455) e Sidônio Apolinário, autor de um epitáfio (elogio público e solene) de casamento para Rurício. Na epístola que envia para Perpétuo com uma das inscrições da Igreja de São Martinho (que observaremos a frente com mais detalhes),¹¹⁷ podemos observar a tentativa de Sidônio de auxiliar seu parente a estabelecer a apropriação

¹¹⁶ Ver principalmente o estudo e as tabelas presentes em SETTIPANI, 1991: p. 195-222.

¹¹⁷ Ver as seções 4.2 e 4.5 (págs. 124-159 e 176-182).

do culto deste santo. Além disso, em duas outras cartas, Sidônio menciona duas vezes o nome de Volusiano como sendo seu próximo (Ep. IV, XVIII; Ep. VII, XVII; DLH II, XXI).¹¹⁸

Outro personagem importante da época mencionado por Sidônio Apolinário em suas cartas e relacionado a ele de alguma forma é Victorio. Nascido na Auvérnia, região de Clermont, no século V ele era um conde ou duque sob o comando dos visigodos e realizou trabalhos importantes em duas igrejas da época: A Igreja de São Juliano de Brioude e a Igreja de São Lourenço e São Germano em Saint-Germain-Lembron (*Liziniat*), localizada na região da Auvérnia (DLH II, XX).¹¹⁹

Os três santos citados, São Juliano, São Germano e São Lourenço, aparecem em diversas ocasiões associados a membros desta família e daqueles próximos a eles. Podemos afirmar primeiramente que São Juliano é referenciado claramente por Sidônio Apolinário como próximo a ele e à cidade de Clermont (Ep. VII, I). Também existe uma tradição referenciada por Gregório de Tours de que o imperador Ávito havia sido enterrado na Igreja de São Juliano de Brioude (DLH II, XI). Estes fatos são relevantes porque existem claras referências do incentivo da família de Gregório ao culto de São Juliano. Durante seu episcopado, Galo instituiu uma peregrinação à citada Igreja de Brioude e seu irmão, Florêncio (pai de Gregório), levou sua família para a igreja durante a festa do santo provavelmente mais de uma vez. Por fim, o próprio Gregório se considerava o “filho adotivo” de São Juliano e escreveu uma Vida sobre seus milagres (VP VI, 6; VJ 25).

Mais um importante personagem abordado por Sidônio Apolinário é o bispo Paciente de Lyon (c.449-c.494). Em dois escritos, Sidônio o menciona e uma carta é diretamente endereçada a ele (Ep. II, X; Ep. IV, XXV; Ep. VI, XII). Primeiramente podemos afirmar que a Vida de São Germano é escrita por Constâncio de Lyon em homenagem a Paciente de Lyon. Na época do seu episcopado, Lyon era parte do reino da Burgúndia, com seus reis “arianos”, e, portanto, Placì (2007) defende que a Vida teria sido escrita com o intuito de apresentar Germano como defensor da ortodoxia. No caso da Vida, a heresia por excelência seria o pelagianismo, porém alegoricamente ele representaria o arianismo demonstrando a contínua importância da Santíssima Trindade em diversos momentos da narrativa. Esta conclusão nos parece

¹¹⁸ Para as cartas de Sidônio Apolinário utilizamos a tradução francesa presente no site: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/sidoine/index.htm>

¹¹⁹ Como também podemos nos informar devido a uma carta de Sidônio Apolinário, o mesmo Victorius também era beneficiário do monastério de São Cirgues de Clermont, localizado em um patrimônio fundiário dominado por um homem de nome Volusiano, possivelmente o sucessor de Perpétuo em Tours (Ep. VII, XVII).

convincente quando observamos passagens de Sidônio associando as igrejas à luta contra os hereges como “Eu não digo nada sobre as numerosas basílicas as quais você lançou a fundação, nem das riquezas com as quais você as ornou. Enquanto o seu zelo aumenta o domínio da fé, o número de heréticos diminui sozinho”. Também destacamos as constantes referências ao número três (e à Santíssima Trindade) destes edifícios como seu triplo pórtico e três troqueus (termo associado à métrica dos versos que estavam gravados nas paredes de uma igreja) (Ep. II, X; VI, XII).

Dessa maneira, parece ser bastante possível que também tenha sido Paciente o construtor da denominada Igreja de São Lourenço de Choulans, edificada entre a segunda metade do século V e começo do século VI (REYNAUD; VICHER, 1976 p. 486; DURLIAT, 1977: p. 162). Um santo romano seria uma mostra da ortodoxia da cidade e outros elementos com referência à Trindade poderiam estar presentes nela. Uma igreja dedicada a São Lourenço também é construída por ação do bispo Perpétuo citado acima em *Montlouis* (província da Turena) e do mesmo modo, Galo, tio paterno de Gregório de Tours, é enterrado em um edifício dedicado também a São Lourenço em Clermont. Apesar de ser muito famoso como o diácono mártir em Roma, na Gália do século V e início do século VI, estas são as únicas três referências que possuímos nas fontes sobre edifícios ligados a ele (HEINZELMANN, 2010: p. 7-34). Além disso, Gregório menciona este santo em algumas ocasiões, sendo que em duas vezes ele é destacado de maneira especial por seus milagres (GM, 41: p. 40-41; GM, 45: p. 44).

Outros indícios de que Paciente poderia pertencer à família de Gregório de Tours estão presentes no fato de que o episcopado de Lyon possui dois membros da família de Gregório de Tours bem atestados, Sacerdos e Niceto. São Germano, santo associado a Paciente, é responsável pelo estabelecimento da data da festa de São Juliano no relato de Gregório de Tours assim como suas relíquias estavam presentes em uma igreja na região de *Moissat* na Auvérnia (VP VIII, 3; GC, 40; VJ 29). Essa era de alguma maneira associada à Ávito (571-c. 593), arqui-diácono e posteriormente segundo sucessor de Galo como bispo de Clermont. Gregório fora seu pupilo e talvez também fosse seu parente.

Tendo estabelecido estas ligações, abordamos neste momento Francílio. Primeiramente, salientamos que nas duas vezes em que é mencionado, ele é descrito como pertencente a uma família senatorial, porém na segunda citação, também ele é referenciado como casado a uma

mulher de nome Clara (DLH III, XVII; X, XXXI).¹²⁰ O protagonismo dado a ela por Gregório de Tours juntamente com seu marido faz com que Heinzelman (2001: p. 7-35) considere-a como uma possibilidade de ser outro membro da família. De fato, parece-nos que a argumentação pode ser significativa ao considerarmos a atitude de Gregório com relação às esposas de bispos (ou *episcopae*). Como Brennan (1985: p. 318) demonstra, de maneira geral, quanto mais próximas à sua época eram as esposas de bispos, maiores eram as críticas que Gregório atribuía a elas.

Duas personagens do século IV, as esposas de dois bispos de Autun (*Riticius* e *Simplicius*), são tratadas por ele de maneira respeitosa e são ressaltadas nelas humildade e castidade. De maneira similar, a esposa de Namátio, bispo de Clermont do século V, também é destacada por sua ação de edificação da igreja que seria dedicada ao seu marido. É importante notar que em nenhum dos três casos as mulheres são nomeadas. Em oposição a elas, as esposas de bispos do século VI são muitas vezes consideradas como vilãs. A esposa do bispo Badegisil de Le Mans (586 d.C), Magnatrude, é caracterizada pelo bispo de Tours como uma mulher controladora que havia incitado seu marido a fazer o mau e oprimir sua congregação. Mesmo considerando a oposição à família de Prisco, bispo sucessor de Niceto em Lyon no século VI, é também possível citar a sua esposa Suzana como um exemplo de *episcopa* má. Ela havia entrado nas dependências episcopais, o que seria proibido pelos concílios, e é também possuída por um demônio até ser punida por Niceto (BRENNAN, 1985: p. 316-7). Nos dois casos, as mulheres são claramente nomeadas. Contrariamente a essas, no caso de Clara, a esposa de um bispo do século VI é claramente nomeada e, além disso, é referenciado que “Todos os dois eram muito ricos em terras cultivadas (...) eles doam a maioria delas para a Igreja de São Martinho; mas eles deixam também algumas aos seus próximos” (DLH X, XXXI). A ação de beneficência é conjunta, não só Francilio é citado, mas também Clara possui um protagonismo.

Acreditamos que nenhuma destas informações, por si mesma, possui valor comprobatório. Porém, considerando-as em conjunto, observando a importância do culto dos santos específicos e tendo em mente a afirmação de Gregório, não nos parecem meras coincidências. Deste modo, portanto, seria razoável conceber que pelo menos alguns dos bispos que citamos

¹²⁰ Durante o século IV foi estabelecido de maneira geral no Ocidente que pessoas casadas, ao serem ordenadas, deveriam se abster de relações sexuais subsequentes, apesar do casamento em si não ser desfeito. Na Gália do século VI diversos concílios ainda tratavam este tema como foram os casos dos Concílios de Clermont (535), Orleans (538), Orleans II (541), e Tours (567) (BRENNAN, 1985; p. 314-5).

acima, além de Eustóquio, Perpétuo, Eufrônio e Gregório, eram da família que analisamos neste estudo.

Sobre Licínio, Guntário, Baudino e Leo, existem muitas dúvidas. Os dois primeiros eram abades do monastério de São Venâncio quando foram ordenados, porém não existem muitas informações sobre esta instituição nas fontes.¹²¹ A posição de abade assim como a viagem de Licínio a Jerusalém podem indicar que eles seriam membros de famílias aristocráticas senatoriais, entretanto, não existe nenhum indício de que seriam da família específica de Gregório de Tours. Esta é a mesma situação de Baudino, funcionário de Clotário antes da ordenação e também autor de uma série de doações durante seu episcopado. Se estes fatos podem corroborar uma origem aristocrática senatorial, nada mais pode ser dito sobre ele. Por fim, Leo era abade de São Martinho e, deste modo, observando casos de outras cidades, havia sido indicado por algum dos bispos de Tours para esta posição (PIETRI, 1983b: p. 5-28). Se seus antecessores Omátio, Dinifo, Teodoro e Próculo fizessem parte desta família, seria possível que ele também fizesse, mas neste caso existem muitas variáveis a considerar.

Sendo assim, outros atores sociais da sociedade merovíngia devem ser levados em conta como outras famílias aristocráticas, a população das cidades e os reis merovíngios. Neste caso, parece-nos interessante para terminar o capítulo, abordar as eleições episcopais, momentos em que podemos considerar as relações sociais dinâmicas dos vários segmentos da sociedade e tentar observar se é possível tirar conclusões para a cidade de Tours devido ao fato de que não existem sempre referências claras para cada um dos seus episcopos.

A fórmula para a eleição episcopal, com a importância do clero local e da população laica da cidade, parece estabelecida antes do século IV.¹²² O Concílio de Niceia (325) determina duas inovações muito importantes e seguidas nos séculos seguintes, ou seja, a importância do bispo metropolitano, bispo da capital da província, e a definição de um número mínimo de três bispos da província eclesiástica para uma nova eleição (NORTON, 2007: p.21-29). Portanto,

¹²¹ De acordo com Gregório de Tours, existia um monastério próximo da Igreja de São Martinho, fundado provavelmente na época do episcopado de Perpétuo (458/9488/9), no qual um homem chamado Silvano era o abade (PIETRI, 1983: p. 407-409). Em algum momento, provavelmente do mesmo século, Venâncio, homem de Bourges, por inspiração divina viajou para Tours e entrou para o mesmo monastério. Após impressionar seus companheiros por suas virtudes, Venâncio foi eleito como abade quando Silvano morreu. Devido a sua fama e aos milagres que ocorreram em sua tumba após sua morte, o monastério passou a ser denominado em sua homenagem (VP XVI). Licínio e Baudino são dois sucessores de Venâncio, apesar de não ser possível precisar se foram o terceiro e quarto abades, respectivamente, devido ao fato de que o monastério é poucas vezes referenciado nas fontes.

¹²² Para análises sobre o cargo e eleição episcopais nos três primeiros séculos ver RAPP, 2005: p. 24-41; MEEKS, 2008: p. 153-156; NORTON, 2007: p. 12-17; FREEMAN, 2009.

basicamente esses são os três grupos mencionados como importantes no processo para se chegar ao consenso: ao menos três bispos da província eclesiástica, dentre os quais o bispo metropolitano deve dar seu consentimento, além do clero local e da população laica da cidade. Apesar de não ser tão comum nas denominações de Gregório, existia ainda uma diferença dentre a população laica que poderia ser dividida, por exemplo, em *populus minor* e *populus maior* (DURLIAT, 1997: p. 189).¹²³

É sempre complicado determinar até que ponto cada um desses grupos possuía influência na decisão final. Em diferentes eleições e em regiões distintas do Império Romano e dos reinos romano-germânico as situações podiam variar largamente. Ainda assim, a ação do *populus minor*, por exemplo, muitas vezes é observada pelos historiadores de maneira equivocada em nossa concepção, ou seja, como se seus interesses e necessidades imediatos não fossem importantes ou mesmo moralmente válidos já que eles deveriam sempre possuir em mente critérios espirituais e transcendentais para suas escolhas. Mais uma vez a visão de mundo da própria Igreja é utilizada como parâmetro para a análise das situações da época.

Podemos afirmar no caso de Tours que seria interessante para os habitantes da cidade que seu bispo fosse pertencente a uma família poderosa e rica. Ações dos bispos de Tours como a construção de igrejas ou mesmo suas ameaças contrariando os reis quando os últimos queriam reestabelecer impostos estavam associadas aos seus interesses. Contudo, também certamente agradariam aos habitantes da cidade devido ao orgulho de pertencer a uma cidade com um centro de peregrinação famoso e pela isenção de impostos.

Se a população de Tours muitas vezes não era determinante na escolha dos bispos, mesmo assim, isso não quer dizer que ela era dominada completamente pela aristocracia. Podemos observar isso em alguns momentos com relação aos bispos de Tours. No caso da eleição de São Martinho, parecia que sua fama havia feito com que uma grande população o quisesse como bispo, mesmo sendo ele claramente oposto por pelo menos uma parte do clero da Gália associada à aristocracia e que rejeitava um homem “com uma aparência desdenhosa, com as roupas sujas, com a cabeleira desgrenhada.” (VM IX). Também no caso de seu sucessor, Brício, os habitantes de Tours possuíram um papel considerável no seu exílio. Neste caso, a

¹²³ Existe uma série de outros termos que são utilizados pelo bispo de Tours para demonstrar esta divisão. Por exemplo, *populus* normalmente é utilizado para as pessoas mais pobres das cidades enquanto *ciues* é geralmente utilizado para os considerados notáveis da cidade. Ainda assim, existem casos em que os termos confundem-se. Durliat (1997: p. 185-193) afirma que Gregório não aborda mais esta diferenciação porque a divisão que para ele deveria ser destacada era aquela entre clero e laicos. Abordaremos mais sobre esta importante questão no próximo capítulo.

força do chamado *testimonium*, existente pelo menos desde o século III, parece ainda presente e os habitantes da cidade sentiram-se capazes de julgar o comportamento de seu bispo não só durante eleição em si, mas durante todo seu episcopado.¹²⁴

O interessante de se notar, contudo, é o fato de que um bispo poderia mesmo não atender os requisitos morais esperados, contanto que atendesse as necessidades da população de alguma maneira. Mencionamos acima as três autoridades apresentadas Rapp (2005: p. 23-152),¹²⁵ ou seja, autoridade espiritual, autoridade ascética e autoridade pragmática, entretanto, as três não eram sempre necessárias na mesma medida devido ao fato de que era possível de alguma maneira balanceá-las.¹²⁶ Por exemplo, um bispo com uma santidade claramente reconhecida por todos da comunidade, porém não pertencente a uma família aristocrática, poderia fazer com que sua autoridade pragmática (muitas vezes associada à construção de igrejas e proteção contra outros poderosos da época) não fosse tão importante. Este parece ser o caso de Brício. Mesmo sendo de alguma maneira contrário a São Martinho, ele possuía uma santidade associada ao fato de que era um monge de Marmoutier. O clima tenso existente na Gália, as acusações contra Brício e o fato de que ele não era membro de uma família aristocrática fizeram com que sua autoridade ascética e espiritual fossem questionadas e conseqüentemente, sem a autoridade pragmática, ele foi exilado da cidade. Após seu retorno, a associação de seu episcopado a São Martinho e ao papa de alguma maneira podem ter restabelecido sua santidade e “equilibrado” a questão das três autoridades.

Após a eleição de Eustóquio (442-458/9) praticamente somente aristocratas, (principalmente da família de Gregório) foram eleitos para o cargo e dessa forma, mesmo que sua santidade não fosse claramente reconhecida, eles possuíam outros predicados valorizados pela comunidade, ainda mais após as ações de Perpétuo em que sua família foi associada estreitamente a São Martinho.¹²⁷ Membros de outras famílias aristocráticas também poderiam

¹²⁴ O *testimonium* mencionado por Cipriano de Cartago no século III d.C pressupunha que aqueles que melhor conheciam os candidatos a bispos, a população local, poderiam oferecer testemunhas sobre seu caráter no momento da eleição (NORTON, 2007: p. 12-17).

¹²⁵ Ver seção 2.3.3.

¹²⁶ Agradeço ao professor Edmar Checon de Freitas por esta observação.

¹²⁷ Dois exemplos da Gália de bispos que não eram reconhecidos por sua santidade, porém poderiam atender interesses das populações locais são Sagitário de Gap (c.560-c.585) e Salônio de Embrun (c.560-c.580). Os dois últimos, educados por Niceto (bispo de Lyon) e diáconos da cidade de Lyons em seu episcopado, foram eleitos bispos e aparecem em diversas ocasiões nos escritos de Gregório como chefes de guerra. Somente quando começaram a prejudicar a própria população e a mesma reclamou de suas ações para o rei Gontário, eles perderam definitivamente o cargo e foram colocados no Monastério de São Marcelo (DLH IV, XLII; V, XX; VI, XXVIII; VII, XXXVII). As ações destes personagens demonstram que não necessariamente somente aqueles reconhecidos como ascetas e santos eram eleitos como bispos, mas também aqueles que eram observados como capazes de proteger suas cidades sendo aristocratas e, neste caso, também chefes de guerra. Niceto de Trier

ser aceitos por atender diferentes necessidades e desejos. Este pode ter sido o caso de Baudino que, sendo anteriormente funcionário de Clotário I, poderia ser pertencente a outra família aristocrática e ser escolhido também pelas suas conexões com este rei. Também poderia ser esta a situação de Licínio, anteriormente abade de São Venâncio, e que havia feito uma viagem para Jerusalém, o que indica que ele possuía recursos.

Uma situação diferente coloca-se no caso de Injurioso (529-546). Sendo ele um dos oito dentre cento e setenta e nove bispos que claramente não seria de uma família aristocrática na Gália merovíngia, podemos supor que Injurioso possuiria uma santidade muito exaltada aos olhos da população de Tours e outros membros do clero local (GEARY, 1988: p. 124). Essa pôde mesmo competir com membros da família de Gregório normalmente associados à santidade proveniente de São Martinho. Suas autoridades ascética e pragmática elevadas podem ter feito com que ações de construção de igrejas não precisassem ser destacadas. Na realidade, Injurioso pôde mesmo proteger e ser o porta-voz da comunidade de São Martinho contra o rei Clotário I quando o segundo tentou cobrar impostos da cidade (DLH IV, II).

Tratemos agora do papel da dinastia merovíngia que é sempre mencionada quando se analisam as eleições episcopais na Gália desta época. Em muitos casos, observamos nos escritos de Gregório a ação do rei como importante no processo de ordenação.¹²⁸ Todavia, de maneira geral, os estudos atuais parecem indicar uma diminuição na ênfase de imposição imperial ou real na eleição episcopal (LEEMANS; NUFELLEN, 2011: p. 11-12).¹²⁹ Dumezil (2011: p. 127-143) defende que a realeza possuía um papel informal na eleição episcopal e suas ações seriam resultado de uma relação em que o rei teria deveres a cumprir com relação à Igreja e não apenas poderia impor sua vontade. Ele argumenta ainda que apesar de existirem concílios contrários a ação do rei, as tentativas da Igreja Gálica de impedir a intervenção real na prática são poucas e corresponderiam a momentos de fraqueza da monarquia.

Mesmo considerando sua posição, ainda existem dificuldades. Primeiramente, não possuímos ideia de quão representativos são os casos mencionamos por Gregório com relação ao grande número de eleições que certamente existiram na Gália da época.¹³⁰ Além disso, observando os

também era conhecido por possuir uma balista gêmea pessoal para a defesa de sua residência fortificada (Carm III 12. 35 *apud* REYDELLET, 2002: p. 107-109).

¹²⁸ Mencionaremos alguns exemplos de eleições no que se segue.

¹²⁹ A visão oposta pode ser vista em PIETRI, 1983: p. 181. Nesta obra a autora parece ainda conceber o rei merovíngio como o patrimonialista e absolutista e, portanto, ela afirma que teria existido influência real na grande maioria das eleições, apesar de Gregório não as mencionar. Para a crítica desta visão sobre o rei merovíngio ver CÂNDIDO DA SILVA, 2008: p.

¹³⁰ Por meio das fontes pelo menos 500 bispos são conhecidos para os séculos VI e VII (LOFTUS, 2011: p.436).

concílios gálicos, somente em dois dentre treze cânones sobre a eleição episcopal existem menções a uma legitimidade de ação do rei, enquanto em pelo menos outros dois a participação real ou de poderosos em geral é claramente proibida.¹³¹ Devido a estas considerações, Loftus (2011: p.423-436) escreve que o papel de grande intervenção do rei não pode ser comprovado devido ao pequeno número de menções a ele nos concílios e, portanto, não necessariamente a intervenção real seria tão presente como muitas vezes se pensou. Muitos dos casos relatados por Gregório refletiriam situações complicadas em que a intervenção real foi vista como necessária para os envolvidos devido ao fato de que o consenso não foi atingido.

Na mesma linha, ela também defende que é preciso atentar para a diferença existente entre *ordinatio*, *electio* e *consecratio*. A *consecratio* era o processo simbólico no qual os bispos colocavam suas mãos sobre a cabeça do novo episcopo fazendo a passagem do Espírito Santo e ele ocorria somente quando a eleição já havia ocorrido. Com relação ao processo de eleição em si (*electio*) existiriam, segundo ela, poucas referências à interferência real.¹³² Ela utiliza como exemplo a cidade de Tours, a lista episcopal que Gregório fornece no fim do livro X e conclui que em apenas duas eleições a dinastia merovíngia, no caso a rainha Clotilde, interferiu diretamente: Teodoro e Próculo e Dinifo (LOFTUS, 2011: p.432-3). Isso quer dizer que a autora ignora ou considera que não teriam existido intervenções diretas nas eleições em pelo menos outras três eleições episcopais de Tours.¹³³

Parece-nos, portanto, que o papel real pode ser muito variado. Dependendo de cada situação, é possível que em certas ocasiões o rei possuísse um papel de confirmação após a eleição e em outras o rei poderia definir o bispo, sem sabermos qual foi o grau de influência do consentimento do clero local e da população laica.¹³⁴ Em outras eleições é possível que o próprio povo e/ou clero local peçam que o rei intervenha. Seja como for, tomando o cuidado

¹³¹ A favor: Cânone 4 do Concílio de Orleans de 511 e cânone 10 do concílio de Orleans de 549. Contra: cânone 2 do Concílio de Clermont de 535, cânone 3 Concílio de Orleans de 538 (LOFTUS, 2011: p. 430-1). Nas Vidas de santos da época, também são mencionadas muito raramente participações reais na eleição episcopal (DÚMEZIL, 2011: p. 141).

¹³² *Ordinatio* pode referir-se a todo o processo desde a morte do bispo anterior até a consagração do novo episcopo ou mesmo a alguma parte deste processo que é dividido em dois (*electio* e *consecratio*). Em quatorze ocasiões a palavra escolhida por Gregório é *ordinatur* (ordenado), sendo utilizadas outras palavras como *subrogatur* (Teodoro e Próculo), *electio* ou *eligere* (Dinifo) nos casos em que Clotilde claramente influenciou a decisão.

¹³³ Estas são as eleições de: Omátio com influência de Clodomiro (DLH III, XVII), Eufrônio com influência de Clotário I e de Gregório com influência de Sigeberto I. A primeira é somente mencionada rapidamente e, portanto, não podemos tirar muitas conclusões. As duas outras são abordadas mais adiante nesta mesma seção.

¹³⁴ Este pode ser o caso da eleição de Niceto em Lyon a partir da decisão do rei Teodorico (c.484-c.534) (VP VI, 3).

para não generalizar, parece-nos que existem ocasiões em que o rei pode influenciar largamente uma decisão. Por exemplo, Cato não foi eleito como bispos em Clermont ou Tours, porém Clotário pôde prometer-lo o cargo nas duas cidades. Ainda assim, após a recusa de Cato, Eufrônio foi eleito primeiramente pelo povo e clero local de Tours e Clotário somente aprovou a decisão após a escolha (DLH IV, XV).

Sendo assim, reis e rainhas, personagens como Injurioso, outras famílias e instituições religiosas como o Monastério de São Venâncio são todos atores sociais que devem ser levados em conta e nos fazem concluir que não existia um domínio absoluto da família de Gregório de Tours sobre os cargos episcopais. Ao mesmo tempo, no entanto, não podemos acreditar que todos estes grupos agiriam sempre de maneira contrária à família de Gregório de Tours. O próprio caso de Eufrônio acima citado demonstra que talvez uma das razões preponderantes para que Clotário tenha aceitado sua eleição foi o fato de que ele pertencia à família de Gregório de Langres.¹³⁵

Como sinal de união entre a família e os merovíngios também podemos citar que, durante o episcopado de Eufrônio, também ele adotou o culto de um santo que até o momento estava associado à monarquia, São Vicente. Isso porque após a sua expedição à cidade de Zaragoza, o rei Childeberto I havia obtido a túnica de São Vicente e a doado para a nova igreja que fundou dedicada ao mesmo santo. Posteriormente lá ele foi enterrado.¹³⁶ Provavelmente esta ação estava associada ao bispo Germano de Paris, aliado ao rei anterior e talvez influente em sua ordenação.¹³⁷ O episcopo de Paris é mencionado por Gregório algumas vezes e teria ido a Tours em pelo menos uma ocasião durante a festa de inverno de São Martinho (VM II, 12). Nesta viagem ou em alguma outra da qual não possuímos informações, é possível que ele tenha conhecido Eufrônio e doado a ele uma relíquia de São Vicente. Essa posteriormente seria conservada na Igreja de São Vicente de Tours a cerca de 300 m da muralha (DLH X, XXXI; Letra L- Fig. 10).¹³⁸ Este parece ter sido o primeiro edifício permanente na área entre as muralhas e a Igreja de São Martinho, o que demonstra um novo interesse deste local desde

¹³⁵ De acordo com Gregório de Tours, Clotário I, após a descoberta de que Eufrônio seria membro da família de Gregório de Langres, teria dito: “É uma das primeiras famílias e uma grande família. Que a vontade de Deus e de São Martinho seja feita; que a eleição seja realizada”(DLH IV, XV).

¹³⁶ Para mais sobre a Igreja Saint-Germain-des-Prés e a dinastia merovíngia ver PESSOA, 2016; 2017.

¹³⁷ Segundo a *Vida de São Germano*, escrita por Venâncio Fortunato, Germano era parte da hierarquia eclesiástica da cidade de Autun. Childeberto é mencionado como aquele a quem ele apresenta-se quando é elevado ao episcopado de Paris. Além disso, também são mencionadas em outras ocasiões ações conjuntas de Childeberto I e do bispo Germano de Paris. KRUSCH, 1896.

¹³⁸ Há a possibilidade de que este tenha sido um edifício monástico desde a sua fundação no século VI, porém não existem fontes para comprovar isso. Pelo menos desde o século IX ele é identificado nas fontes como Monastério de São Vicente (PIETRI, 1983a: p. 416-417).

a cidade galo-romana do Alto Império e talvez tenha influenciado novas habitações no trajeto (Pontos 10, 11, 12, 14, 15, 23, 48, 64- Fig. 10).

No caso do sucessor de Eufrônio, Gregório de Tours, mais uma vez coloca-se a questão do papel real e qual teria sido o grau de interferência de Sigeberto I. Possuímos informações sobre ela somente por meio de Venâncio Fortunato:

Ele recebeu o poder de bispos, por seu mérito, no respeito das regras. [...] A mão benevolente do venerável Egídio o consagrou ao Senhor para apoiar o povo e ser amado de Radegunda. A esta nomeação Sigeberto [...] e Brunilda fornecem seu sufrágio: esta elevação é enobrecida pela aprovação do rei. (Carm. V, 3 tradução nossa da versão francesa presente em REYDELLET, 2003: p. 16-18).

É verdade que Gregório havia sido diácono de Lyon e, portanto, certamente pelo menos uma parte do clero, representada por dois homens de nome Riculfo, estava insatisfeita com a eleição.¹³⁹ Ainda assim, não há como afirmar que Sigeberto o teria imposto contrariamente aos desejos de todo o clero e a população local. A própria afirmação de Gregório em que ressaltava a continuidade de sua família poderia ser compartilhada com outros habitantes de Tours ao considerarmos que seu parente Eufrônio também havia sido escolhido por eles.¹⁴⁰

Além da controversa participação real, no entanto, gostaríamos também de ressaltar outro aspecto com relação à família de Gregório de Tours e a eleição episcopal. A passagem que citamos acima também nos revela que Gregório havia sido consagrado na cidade de Reims pelo bispo Egídio (c.550-c.590). Esta situação contrariava, por exemplo, o Concílio de Orléans de 541 em que foi estabelecido que o bispo de uma diocese deveria ser consagrado dentro da mesma (VAN DAM, 1993: p. 64). A mesma situação ocorreu com um provável parente de Gregório, Ávito. Ele foi eleito bispo de Clermont em 571 fora da diocese, ou seja, na cidade de Metz, capital de Sigeberto I. Nesse caso, Gregório nos fornece uma explicação: “O rei o tinha em tanta estima que ele contornou por um momento o rigor dos cânones e ordenou que a consagração de Ávito ocorresse em sua presença” (DLH IV, 35).

Os acontecimentos descritos acima poderiam, em um primeiro momento, parecer demonstrar ações contraditórias ou mesmo hipócritas por parte de Gregório. Enquanto ele negava-se a

¹³⁹ Segundo Gregório de Tours, o padre Riculfo, o padre Riculfo e o conde da cidade de Tours Leudasto haviam tramado um plano para que ele fosse destituído do cargo de bispo de Tours pelo rei Chilperico I. DLH V, XLIX. Abordaremos este evento também no capítulo 3 (pág.) Para mais sobre a vida de Gregório de Tours ver VAN DAM, 1993: p. 50-81; HEINZELMANN, 2001; 2010.

¹⁴⁰ “A pessoa miserável (Riculfo) não considerou que, com exceção de cinco bispos, todos aqueles que possuíram o cargo de bispo de Tours eram conectados à minha família” (DLH V, LXIX).

aprovar outros, como foi o caso de Burgundio (neto de Félix de Nantes), como bispos baseando-se nos cânones, ao mesmo tempo não só não os seguia, como descrevia seus parentes fazendo o mesmo sem nenhum tipo de crítica a eles (DLH VI, XV). Entretanto, parece-nos que este não é o caso.

Como Heinzelman (2001: p. 7-9) menciona existem apenas três referências explícitas à família de Gregório na obra *Histórias*. A História era concebida como algo confuso para o bispo de Tours, soma dos massacres dos povos e milagres dos santos (DLH II *Praef*; GOFFART, p. 153-168). Pelo contrário, existem diversas menções e Vidas exclusivas de santos de sua família nos relatos de milagres. Gregório menciona seus parentes nestes escritos, como santos ou mesmo como beneficiários de milagres, em diversas ocasiões, o que demonstra como ele percebia sua família com um vínculo especial com os santos e, conseqüentemente, com Deus. Mesmo antes de nascerem, os membros desta família acreditavam que estariam predestinados a exercer cargos episcopais como podemos observar pelo caso de Armentaria, bisavó de Gregório e mãe de Niceto de Lyon, que teria afirmado ao seu marido Florentino que carregava no seu ventre um bispo (VP VIII, 1).

Considerando esta ligação, parece que os cânones da Igreja poderiam ser em algumas ocasiões contornados como observamos nas situações acima citadas. Nesta lógica, a escolha do novo bispo seguiria o desejo da própria divindade e seu vínculo especial com a família. Por exemplo, após a morte do bispo Quintiniano, Galo, por muito tempo vivendo ao lado do rei Teuderico (c.484-c.534) em Trier, voltou à cidade de Clermont. Observando todas as complicações para a escolha do sucessor Gregório nos relata que ele teria dito *após ser tocado pelo Espírito Santo*: “Porque eles resmungam? [...] Porque eles debatem tanto? Eles estão perdendo seu tempo, já que eu devo ser bispo: O Senhor intercederá para garantir-me esta honra” (VP VI, 3).

Inclusive, o fato de mencionar em várias ocasiões estes acontecimentos demonstra que Gregório não os observava como as pessoas modernas. Se os segundos ressaltaram a sua suposta hipocrisia e desrespeito aos cânones, Gregório acreditava num papel mais ativo de Deus devido à proximidade de sua família com os diversos santos da Gália. A nobreza da família estava principalmente associada a esta ligação e devido a este fato ela seria, nas palavras de Gregório “(...) (a) principal família senatorial e não havia ninguém mais bem nascido nem mais nobre na Gália” (VP VI, 1). Mais uma vez, como ressaltamos acima na seção “Religião”, parece-nos que o poder simbólico que os membros da Igreja possuíam

deriva do fato que *eles próprios acreditam que possuem tal poder simbólico* (BOURDIEU, 2007: p.55).

Abordaremos no próximo capítulo mais sobre as ações de Gregório com relação à Igreja de São Martinho, a Catedral e o seu oratório. Aqui interessa-nos mencionar, por fim, um dos últimos e mais importantes edifícios do século VI, mencionado pela primeira vez durante o episcopado de Gregório (573-594): O Monastério de São Juliano. Logo após sua ordenação, Gregório viajou para a cidade de Brioude na festa de São Juliano (28 de agosto) e levou consigo uma relíquia deste santo para Tours. Essa foi cedida por ele ao monastério dedicado a este santo próximo ao rio Loire e na trajetória entre a região amuralhada e a Igreja de São Martinho (Letra N- Fig. 10).

Considerando que São Juliano era um santo associado à Auvérnia nesta época, parece-nos mais provável que a ação de Gregório e suas informações sobre os milagres de São Juliano tenham incentivado a construção do monastério, apesar de Pietri (1983a: p. 417-420) ainda considerar possível que já existisse um monastério dedicado a ele antes de 573. Seja como for, este monastério foi consagrado por Gregório entre 27 e 29 de abril em um dos primeiros anos de seu episcopado e tornou-se um dos principais edifícios religiosos da região alguns séculos depois, rivalizando mesmo com a Catedral e a Igreja de São Martinho. Infelizmente, as fontes sobre ele e seu extenso patrimônio fundiário começam a ser tornar mais abundantes principalmente a partir do século X (LORANS, 2007: p. 291-2).

Portanto, a cidade, anteriormente definida por todos os monumentos ligados à romanidade, transformou-se pela ação dos bispos de Tours. Seriam importantes na cidade cristã da Alta Idade Média: as muralhas, o grupo episcopal (formado pela Catedral (*ecclesia*), normalmente uma ou duas outras igrejas próximas, a residência episcopal e um batistério) bem próximo desta fortificação, monastérios e outras igrejas (*basilicae*) normalmente associadas a santos e relíquias fora das muralhas, o que demonstra como o enterramento dentro da cidade, na Gália, continuou limitado de maneira geral a grandes personagens até o século VI (PRÉVOT, 2003: p.36). No caso de Tours, a Igreja de São Martinho localizava-se fora das muralhas, existiam pelo menos dois batistérios já na época de Gregório, pelo menos cinco monastérios (São Juliano, São Venâncio, Santa Ingetrude, Santa Monegunda, Santa Radegunda e talvez São Vicente), a residência episcopal (com o oratório e relíquias de vários santos) e a Catedral de Lidório, a Igreja de São Gervásio e São Protásio e a Igreja de Santa Maria e São João (Fig. 10).

A maioria destes edifícios estava conectada às procissões frequentes do grupo episcopal até a Igreja de São Martinho assim como às peregrinações bianuais para as festas de Inverno e Verão de São Martinho. Pessoas e edifícios influenciavam-se mutuamente para a construção de uma nova identidade da cidade. Se em nenhum dos casos acima podemos compreender como isso ocorria mais detalhadamente, esperamos demonstrar este processo, na prática cotidiana, no próximo capítulo com três exemplos mais bem explicitados pelas fontes: o Oratório, a Catedral e a Igreja de São Martinho (Fig. 10).

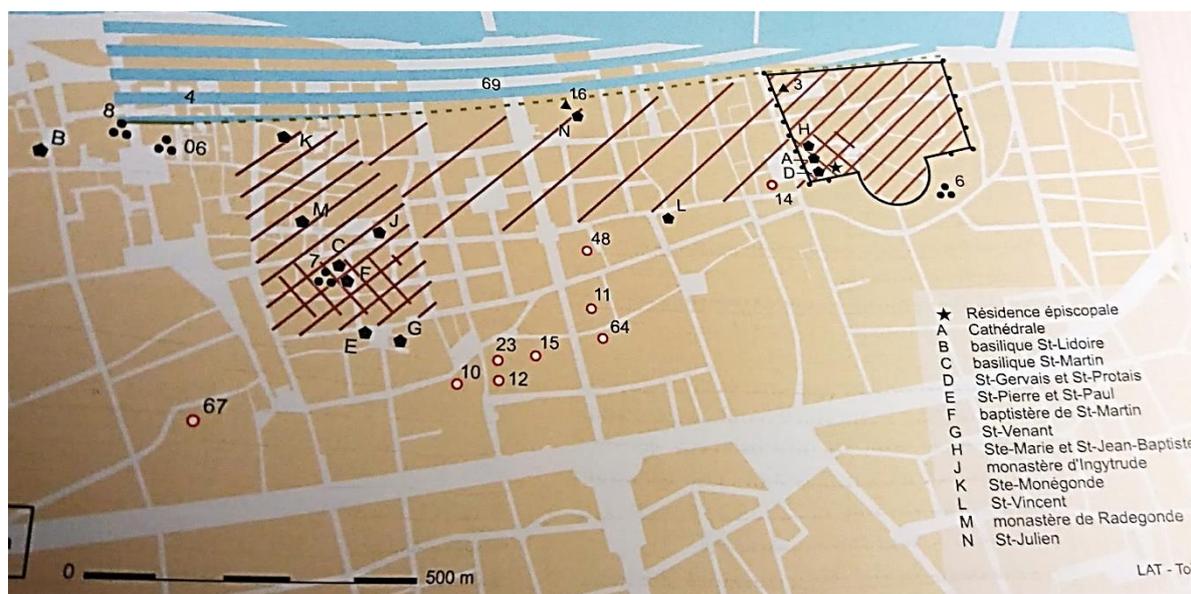


Fig. 10 - Tours na época do episcopado de Gregório (573-594 d.C). Fonte: GALINIÉ, 2007f: p. 325.

4 - OS ESPAÇOS SAGRADOS EM TOURS (V-VI)

4.1 – INTRODUÇÃO

Neste capítulo tentaremos demonstrar o fato de que os sentidos são tão caracteristicamente humanos quanto a razão, assim como o corpo em relação à mente, e eles não podem ser observados separadamente. O que de fato distingue os seres humanos dos animais é a relação entre estes dois elementos e somente considerando-os em conjunto é possível realmente compreender a experiência do ser humano e o mundo ao seu redor.

Sendo assim, neste capítulo faremos uma análise mais específica sobre a Igreja de São Martinho, da Catedral e do Oratório. Demonstraremos como estes espaços sagrados eram importantes devido ao fato de que o contato dos fiéis com o edifício, no dia a dia e por meio de seus sentidos, ressaltava a ocorrência dos milagres associados a São Martinho. Os últimos, por sua vez, estabeleciam uma relação de dependência e, conseqüentemente, a proeminência da família de Gregório de Tours na sociedade local. Posteriormente, tentaremos demonstrar que, apesar de o espaço sagrado dos edifícios ser normalmente reverenciado, existiam ocasiões em que os fiéis poderiam, de uma maneira ou outra, realizar atos considerados desrespeitosos pelas autoridades religiosas.

Como afirmamos no capítulo 1,¹⁴¹ destacaremos três sentidos: visão, audição e olfato. A experiência se dá como experiência do todo como definido pelo conceito de “mundo” e, portanto, estes sentidos se combinavam para proporcionar ao fiel uma experiência de que aquele espaço não seria deste mundo. Eles vivenciavam uma experiência associada ao divino através de sensações específicas ligadas nesta cultura ao transcendente. Dessa maneira, como definimos acima, o sentido do lugar seria desenvolvido e o espaço se tornaria um lugar, o que possibilitava a grande ocorrência de milagres dentro dos edifícios religiosos. Começemos pela Igreja de São Martinho.

4.2 – A IGREJA DE SÃO MARTINHO: SÉCULOS V E VI

Abordamos o contexto histórico da construção da Igreja de São Martinho na seção 3.4. Neste momento, primeiramente, seguindo as considerações de Bourdieu, faremos a ruptura objetivista, analisando o tema de maneira a ir além do senso comum, focando-nos na importância da Igreja de São Martinho e posteriormente em uma tentativa de reconstrução da mesma. Em um segundo momento operaremos a ruptura subjetivista, tentando abordar a

¹⁴¹ Ver seção 2.4 (págs 52-59).

experiência dos fiéis. Após considerar também a Catedral e o Oratório, em um terceiro momento, analisaremos como apesar de reverenciados e respeitados, existiam também ações e pessoas desrespeitosas e irreverentes com relação ao culto e à Igreja de São Martinho. Por fim, discorreremos sobre como a família de Gregório de Tours consolidou sua dominação na sociedade local a partir da sucessão episcopal devido aos espaços sagrados de Tours e como sua hegemonia foi quebrada no século VII.

4.2.1-A IGREJA DE SÃO MARTINHO: RUPTURA OBJETIVISTA

Considerando a datação da carta escrita pelo bispo Sidônio Apolinário em que menciona a Igreja de São Martinho, podemos presumir que ela tenha sido terminada e consagrada em c. 470 d.C, talvez em 4 de julho de 471 na ocasião da comemoração de 100 anos da ordenação episcopal de Martinho. Segundo Paulino de Perigueux, os habitantes da cidade tiveram um papel importante na construção deste edifício, carregando e transportando colunas de mármore que seriam utilizadas na Igreja. É possível que essas fizessem parte de algum dos monumentos em ruínas da cidade do Alto Império Romano como o templo ou a cúria (VSM 2 VI, v. 265-290; PIETRI, 1983a: p.372-4).

Provavelmente o que se constituiu como a tradição local da construção deste edifício na data de 4 de julho nos é informado por Gregório de Tours. Segundo ele, no dia 1 de julho, Perpétuo pretendia dedicar a nova igreja, porém ninguém foi capaz de mover o sarcófago dentro do qual estava o corpo de São Martinho. Somente no dia 04 de julho, data do que viria a se configurar como uma das festas de São Martinho, a transferência foi possível, graças à ajuda de um misterioso e velho abade que Gregório posteriormente julgou ser um anjo (VM 1, 6). A partir da intervenção deste ser divino, a iniciativa de Perpétuo era assim apresentada como tendo sido aprovada pelo próprio santo e por Deus, sendo a intervenção sobrenatural uma confirmação das ações do bispo. São Martinho mostrava que o apoiava, o que permitia a Perpétuo agir em nome do mesmo e reforçar sua própria autoridade por intermédio da *virtus* do santo (FREITAS, 2004: p.103).

Como bispo de Tours, Perpétuo fez com que sua nova igreja adquirisse um papel central na vida diária de seus habitantes. Dentre as quinze festas que podemos observar em seu calendário litúrgico somente seis eram celebradas fora deste edifício (Quadro 2). Neste contexto, é importante destacar a chamada festa de verão de São Martinho no dia 4 de julho. Anteriormente a Perpétuo, é possível que o santo de Tours fosse celebrado (somente ou com muito mais importância) no dia 11 de novembro, na chamada festa de inverno de São

Martinho. Contudo, o bispo de Tours fez com que fosse ressaltado também o dia 4 de julho, dia da ordenação episcopal de Martinho. Assim como São Pedro, que possuía duas festas no calendário litúrgico, Martinho, como apóstolo da Gália, possuiria a mesma honra (PIETRI, 1983a: p. 474-484).

A construção da Igreja de São Martinho e a instituição da festa de 4 de julho marcaram efetivamente o enterramento do Martinho monge, associado a Marmoutier pela sua imagem de abade e pela igreja construída por Brício em c. 430 (ele mesmo proveniente do mesmo monastério), e o nascimento e consolidação do Martinho bispo (VAN DAM, 1994: p. 18-19). Ao mesmo tempo, a celebração desta festa de verão estaria relacionada não só à ordenação episcopal de Martinho, porém também à translação do seu corpo e à dedicação da nova igreja. Com o tempo, estes três elementos estariam intrinsecamente conectados na tradição assim como a relação de Perpétuo, sua Igreja e o culto de São Martinho, também devido ao interior do edifício como discutiremos mais abaixo.¹⁴²

	Fêtes citées dans le calendrier	Dates	Lieux de célébration
Fêtes de l'Église universelle	<i>Natale Domini</i> <i>Epiphania</i> <i>Natale sancti Johannis</i> <i>Resurrectio d. n. Jesu Christi</i> <i>Pascha</i> <i>Dies Ascensionis</i> <i>Dies Quinquagesima</i> <i>Passio sancti Johannis</i> <i>Natale s. ap. Petri et Pauli</i>	25 décembre 6 janvier 27 décembre ? 27 mars Pâques Ascension Pentecôte 24 juin 29 juin	Cathédrale Cathédrale Saint-Martin Saint-Martin Cathédrale Saint-Martin Cathédrale Saint-Martin (baptistère) Saints-Pierre-et-Paul
Fêtes tourangelles	<i>Natale sancti Martini</i> <i>Natale sancti Symphoriani</i> <i>Natale sancti Litori</i> <i>Natale sancti Martini</i> <i>Natale sancti Bricii</i> <i>Natale sancti Hilarii</i>	4 juillet 22 août 13 septembre 11 novembre 13 novembre 13 janvier	Saint-Martin Saint-Martin Saint-Lidoire Saint-Martin Saint-Martin Saint-Martin

Quadro 2: Calendário de festas da cidade de Tours na época de Perpétuo.

Fonte: GAILLARD, 2004: p. 126

A catedral manteve-se, no século V, como uma grande referência pastoral com festas centrais no ano litúrgico católico como o Natal, a Epifania, a Páscoa e Pentecostes. Porém, é provável que, pelo menos, boa parte das missas nos dias não festivos também fossem realizadas na

¹⁴² Ver páginas 127-154; 163-7.

Igreja de São Martinho e a frequência mais regular a este edifício fazia com que ele se tornasse o centro da devoção cotidiana. Era a ela que os fiéis recorriam nas suas dificuldades diárias, era em sua Igreja e junto a seu túmulo que vinham se prostrar, na esperança das curas milagrosas (FREITAS, 2004: p.102). Dessa maneira, ao longo dos séculos V e VI uma série de edifícios religiosos foram construídos ao redor desta Igreja, reforçando a importância do espaço da mesma. Além da Igreja de São Pedro e São Paulo ao menos outros três mosteiros foram edificadas próximas da Igreja de São Martinho, um masculino e dois femininos: O Mosteiro de São Venâncio, O Mosteiro de Ingetrude e o Mosteiro de Radegunda (PIETRI, 1982; 1983a: p. 407-413) (Fig. 10).

Além dos consecutivos edifícios ao seu redor, a crescente importância da Igreja de São Martinho pode ser vista na criação de novas funções eclesiais especializadas, como foi o caso do abade de São Martinho. Este personagem, como referenciamos anteriormente no caso do bispo Leo, era um abade de basílica, ou seja, um abade que não era líder de uma comunidade de monges. Ele era normalmente nomeado para cuidar das igrejas em que existiam túmulos de mártires nos subúrbios da cidade e que recebiam presumivelmente uma grande quantidade de pessoas. Além de São Martinho de Tours, também podemos observá-lo, mais explicitamente, em duas outras igrejas: a Igreja de São Juliano de Brioude e a Igreja de São Niceto de Lyon.

No caso mais específico de Tours, o abade era responsável por várias atividades (PIETRI, 1983b: p. 8-12). Primeiramente, ele administrava a instituição de caridade chamada *matricula* que distribuía esmolas e dava habitações temporárias para as pessoas necessitadas que estivessem lá registradas. Em segundo lugar, o abade também recebeu, normalmente nas habitações do átrio, membros das cortes merovíngias que procuravam asilo. A estrutura conhecida como *salutatorium*, por exemplo, que se comunicava diretamente com a Igreja foi o lugar de acolhimento de Eberulfo, camareiro de Chilperico e acusado de o ter assassinado (DLH, VII, XXII). Além dele, pelo menos outros cinco personagens, de diferentes reinos, são citados por Gregório como asilados, todos no século VI: o duque Astrapio, Wiliachaire, o duque Gontran Boson, o príncipe Meroveu e Chariulfo (DLH IV, XVIII; IV, XX; V, IV; V, XIV; VII, XXI). As viagens destes personagens para Tours demonstram como a Igreja de São Martinho era respeitada e considerada como um dos pontos mais importantes da Gália

Merovíngia e que, por esta razão, não seria violada. Isso, de fato, ocorreu em apenas uma ocasião, no caso de Eberulfo e seu perseguidor Cláudio (DLH V, XIV).¹⁴³

O átrio da Igreja de São Martinho era vital para todas estas atividades. Enquanto o bispo habitava a parte amuralhada de Tours, as ações do abade e daqueles que cuidavam mais diretamente do cotidiano na Igreja de São Martinho eram todas relacionadas ao átrio da Igreja de São Martinho. Esse possuía diversos pórticos e se estendia pelo menos ao leste e ao oeste do edifício principal, sendo o primeiro local considerado mais sagrado por estar mais próximo à tumba de São Martinho (*absidam corporis*) (VIEILLARD-TROÏEKOUROFF, 1976: p. 315; PIETRI, 1983a: p. 392-4). Como Gregório menciona em diversas ocasiões, eles eram repletos de possessos e outras pessoas doentes e/ou paralíticas que se apoiavam nestes pórticos pedindo por esmolas e, obviamente, esperando pelos milagres de São Martinho (VAN DAM, 1985: p. 231). Além disso, seguindo Pietri (1983a: p.390-405), existiam, pelo menos, quatro edifícios neste espaço: um batistério (com uma relíquia de São Benigno depositada por Gregório) e uma *domus* (do qual possuímos a inscrição nas paredes), construídos na época de Perpétuo, e outro batistério (reliquias de São Sérgio e João Batista) e oratório, construídos no episcopado de Gregório. Por fim, estavam também presentes no átrio as habitações dos membros do clero associados ao abade. Na denominada *cellula abbatis*, por exemplo, existiam diversas camas que deviam acomodar, além do abade de São Martinho, padres, guardiões ou porteiros (*custodes*), dentre outros.

Porém, talvez a função mais importante associada ao abade fosse a organização dos elementos associados à peregrinação à Igreja de São Martinho, especialmente na época das duas festas deste santo. Apesar da fama de São Martinho desde o século IV assinalada acima, a peregrinação parece ter efetivamente ocorrido a partir do episcopado de Perpétuo.¹⁴⁴ Não é possível afirmar que o abade existia nesta época, porém os primeiros registros de viagens a Tours são da segunda metade do século V. Mesmo no contexto da dominação visigoda da região podemos observar alguns visitantes no livro VI da Vida de São Martinho de Paulino de Perigueux, as visitas, entre 460 e 490, do monge Dativo e do padre Antiodilo na Vida dos Pais de Jura e a peregrinação de Santa Genoveva entre 486 e 502 (PIETRI, 1983a: p. 532; ROUCHE, 1996: 473; 486). As habitações dos membros do clero provavelmente, juntamente aos outros edifícios religiosos ao redor da Igreja de São Martinho (Monastério de São

¹⁴³ Trataremos mais sobre este episódio nas páginas 172-173.

¹⁴⁴ Na época de Brício, a peregrinação parece ter se desenvolvido primeiramente no monastério de Marmoutier e no monastério de Primuliacum. Ver páginas 96-97.

Venâncio, Monastério de Ingetrude e Monastério de Radegunda), começaram a acolher um número cada vez maior de peregrinos a partir da época de Perpétuo.

Existe a possibilidade de que, além dos personagens já citados, um desses diversos peregrinos tenha sido Clóvis, o primeiro rei merovíngio. No final do século V, os francos sális governados por ele começaram a realizar uma série de investidas na Aquitânia dominada pelos visigodos. Existem indícios na Crônica de Próspero da Aquitânia, como ressalta Mathisen (2012: p. 4-5), de que os francos em duas ocasiões (496 e 498) teriam invadido esta região e capturado cidades como Saintes e Bordeaux. Quando associamos estas informações à carta de c. 565, escrita por Niceto (c.5-568/9), bispo de Trèves, é possível formular uma hipótese bastante interessante. Neste documento o episcopo incentiva a neta de Clóvis, Chlodoswinta (c.-565), a convencer seu marido lombardo, Alboíno (c.530-572), a se converter ao cristianismo católico utilizando Clotilde e o batismo de Clóvis como exemplos (ROUCHE, 1996: p. 519-532). Na tentativa de alcançar seu objetivo, Niceto exalta os milagres de São Martinho durante sua festa de verão e explica como Clóvis foi influenciado por eles. Como este bispo explica, este evento teria ocorrido antes da vitória de Clóvis sobre Gundovaldo no ano de 500 (ou seja, antes do *adventus* de Tours de 507) e, portanto, em algum momento entre 496 e 498, Clóvis pode ter visitado a Igreja de São Martinho, talvez pelo incentivo de Clotilde. De fato, a estrada que ia até Saintes e Bordeaux também passava anteriormente por Tours e Poitiers, coincidentemente ou não, localidade muito próxima de onde a Batalha de Vouillé ocorreu posteriormente (MATHISEN, 2012: p. 43-61).

Sendo assim, existe a probabilidade de que um dos eventos mais relevantes para os séculos seguintes, o batismo de Clóvis, tenha sido influenciado pela Igreja de São Martinho. Independentemente do ano em que Clóvis tenha sido batizado,¹⁴⁵ sua(s) visita(s) à Igreja de São Martinho e sua experiência do espaço sagrado e dos milagres que lá ocorriam podem tê-lo convencido, juntamente a outros elementos já elencados por outros historiadores,¹⁴⁶ a abandonar sua linhagem gloriosa pagã e a converter-se ao cristianismo católico quando suas próprias irmãs e a maioria dos outros reis germânicos eram cristãos “arianos”. Considerando este fato, poderíamos também compreender a devoção especial de sua esposa, Clotilde, em

¹⁴⁵ Existem três hipóteses sobre a datação do batismo de Clóvis. Seguindo a cronologia de Gregório de Tours este evento ocorreu em 496 após a Batalha de Tolbiac (DLH II, XXX, XXXI); segundo Rouche (1996: p.272-278) o batismo teria ocorrido em 498; de acordo com Wood (1998: p. 46), o batismo teria acontecido em 508 após a Batalha de Vouillé.

¹⁴⁶ Além de motivações religiosas, Clóvis apresentou-se como campeão da fé nicena, beneficiando-se também da sua aliança com os bispos da Gália para fortalecer seu poder (WOOD, 1998: p. 41-49).

relação a São Martinho. Com efeito, quando o rei morreu em 511, ela viveu na Igreja de São Martinho por mais de 30 anos até sua própria morte em c.545 (DLH II, XLIII; IV, I).

No século VI, outros personagens importantes como Santa Radegunda também se dirigiram para a Igreja,¹⁴⁷ todavia, gostaríamos de ressaltar o contato entre a Igreja de São Martinho e talvez o personagem mais importante com relação a este trabalho e à Igreja de maneira geral: Gregório de Tours.¹⁴⁸ Não sabemos muito sobre o início de sua carreira eclesiástica, porém após sua elevação eclesiástica a diácono, em 563, Gregório fez uma peregrinação à Igreja de São Martinho. Considerando tudo que foi exposto em relação a sua família no capítulo 2, é provável que Gregório já conhecesse São Martinho há algum tempo e que essa não tenha sido sua primeira visita a Tours (VM 1, 32; HEINZELMANN, 2010: p. 7-35). Ainda assim, esta é a única menção em toda sua obra a uma viagem à Igreja de São Martinho antes de seu episcopado, o que demonstra sua importância especial para Gregório. Parece-nos que somente a partir deste momento São Martinho será de fato seu principal santo patrono.¹⁴⁹

Conhecemos muito do culto de São Martinho e da Igreja na segunda metade do século VI a partir dos esforços de Gregório. Seus mais importantes escritos com relação à Igreja são os quatro livros dedicados aos milagres de São Martinho. O primeiro livro narra os milagres ocorridos antes de seu episcopado e são provenientes dos escritos de Sulpício Severo, Paulino de Perigueux, de outros escritos sobre os quais não possuímos informações e, provavelmente, de tradições orais.¹⁵⁰ Os outros três livros descrevem milagres que aconteceram durante os anos em que Gregório foi bispo de Tours e, devido ao fato de que eles seguem mais ou menos uma ordem cronológica ligada às duas festas de São Martinho, seus eventos podem ser datados: Livro 2 de 573 a 581; Livro 3 de 581 a 587; Livro 4 de 587 a 594.

Existem historiadores que defendem que a publicação do primeiro livro teria ocorrido entre 573 e 576 considerando o prefácio da Vida de São Martinho de Venâncio Fortunato, escrita a

¹⁴⁷Sua (s) visita(s) ocorrem(ram) entre 531, época em que foi raptada para Gália, e sua morte em c.587. Como visto na figura 8 (pág 116), ela fundou um Monastério em Tours.

¹⁴⁸ Georgius Florentinus Gregorius foi nomeado em homenagem a seu avô (paterno), pai e bisavô (materno) respectivamente e nasceu em 30 de novembro (festa de S. André) de c. 538, provavelmente em Clermont. Após a morte de seu pai na infância, Gregório foi acolhido pelo seu tio paterno Galo (HEINZELMANN, 2010: p. 7-35) ou pelo seu tio-avô paterno Niceto (VAN DAM, 1994: p. 52-68), bispos de Clermont e Lyon respectivamente. É provável que, em alguma dessas duas cidades, Gregório tenha sido ordenado diácono.

¹⁴⁹ O principal santo patrono de Gregório antes deste fato é São Juliano, santo associado à família de seu pai, como discutimos no capítulo 2 (pág. 116).

¹⁵⁰ A visita de Martinho à tumba de Catiano (segundo a tradição primeiro bispo de Tours), a visão de morte de Martinho pelo bispo de Colônia Severino (?-c.400), o episódio de disputa pelo corpo de São Martinho entre Poitiers e Tours, por exemplo, são somente alguns dos episódios que não estão presentes nos escritos de Sulpício Severo e Paulino de Perigueux (VM 1, 4; 6; GC 4).

pedido de Gregório (VAN DAM, 1994: p. 199). Porém, o próprio Gregório de Tours indica nos seus escritos que os dois primeiros livros formavam um todo (totalizando 100 capítulos) e, portanto, devem ter sido publicados juntos somente em c. 581 (VM 2 60; SHAW, 2010: p. 108-110). Este é o espaço de tempo entre o último milagre que pode ser datado no livro 2 e o primeiro milagre datado no livro 3. Utilizando este mesmo raciocínio o livro 3 pode ser datado entre 587 e 588. No que se refere ao livro 4, os pesquisadores parecem estar em consenso de que ele não foi terminado devido à morte de Gregório em 594. Esta conclusão se apoia em algumas evidências perceptíveis no último livro: ele não possui um prólogo como os outros três, ele possui um número irregular de capítulos quando comparado aos outros (47 em oposição aos números redondos 40, 60 e 60) e os dois últimos (46 e 47) não possuem sequer títulos (SHAW, 2010: p. 108-110).

Gregório formulou estes escritos a partir de testemunhos dentre aqueles que vivenciaram os milagres, aqueles que foram beneficiados por eles ou aqueles que os presenciaram nos outros fiéis. No caso específico da Igreja de São Martinho e outros edifícios de Tours, ele indica que chamava os “porteiros” (*custodes*) e ouvia seus depoimentos sobre o que havia ocorrido (VM 3, 45). Com relação a esses e aos demais personagens com quem conversava, ele talvez seguisse uma espécie de questionário que continha perguntas acerca da identidade do visitante (nome, atividade profissional, cidade de onde vinha) e o motivo de sua peregrinação (circunstâncias e data dos milagres e as práticas que levaram a ele) (PIETRI, 1983a: p. 546-549).¹⁵¹ Além dos milagres que haviam ocorrido a outros fiéis, Gregório também relatou nos livros os milagres que ocorreram a ele próprio, no primeiro e último capítulo de todos os livros, exceto no quarto. Nas suas viagens, o bispo de Tours contava todas estas histórias que havia compilado. Elas eram suas “reliquias verbais”, como denomina Van Dam (1994: p. 138) e, juntamente a elas, Gregório levava as relíquias provenientes do contato com a tumba de São Martinho. Em Reims, por exemplo, ele as levou consigo e elas foram responsáveis pelo milagre de cura de Siggo, anteriormente secretário do rei Sigeberto (VM 3, 17).

Estas duas ações glorificavam as ações de São Martinho e ao mesmo tempo também eram um incentivo à peregrinação. Qualquer ação que ressaltasse este santo consequentemente também ressaltaria o local onde estava seu corpo, a Igreja de São Martinho. Mesmo assim, a importância deste edifício fica ainda mais clara na obra de Gregório ao levarmos em conta algumas considerações. Primeiramente, considerando os livros 2, 3 e 4 (os milagres da época

¹⁵¹ Para mais informações sobre a peregrinação à cidade de Tours e sobre os peregrinos (motivações individuais, origem geográfica e componentes sociológicos) ver PIETRI, 1983a: p. 521-599.

deste bispo de Tours), em que ocorrem, pelo menos, 167 milagres (um a cada capítulo), a Igreja de São Martinho é mencionada explicitamente ou implicitamente, ao menos, em 133 capítulos (local da tumba do santo, onde estão enterrados os membros sagrados, “na igreja que citamos acima” quando no capítulo anterior Gregório já a havia mencionado, etc).¹⁵² A importância das duas festas (a partir do livro 2) é também evidente ao constatarmos que, dentre os 365 dias do ano, elas concentram mais de um quarto dos milagres relatados por Gregório (45 em 167). Finalmente, considerando o fato de que Perpétuo pode ter instituído a chamada Festa de Verão no dia 4 de julho, também podemos perceber que sua importância já estava estabelecida na segunda metade do século VI juntamente à antiga festa de 11 de novembro: dos 45 milagres, 24 milagres ocorrem em julho e 21 em novembro.

Em segundo lugar, as relíquias levadas para as diferentes regiões (principalmente da Gália) e outros santuários e edifícios ligados a São Martinho exaltavam indiretamente a Igreja em Tours, onde estava o corpo do santo e o centro de todo circuito martiniano do Ocidente. Claramente não era possível que todos fizessem a peregrinação até lá, contudo existiam aqueles que iriam até lá, ainda que apenas uma vez, para agradecer o santo em sua casa e ainda poderiam relatar suas histórias para outros que poderiam fazer a peregrinação posteriormente. Um exemplo da primeira opção assinalada acima foi o do poeta Venâncio Fortunato que, apesar de talvez possuir também outros motivos,¹⁵³ viajou para Gália em 565 e visitou Tours em 566, na época de Eufrônio, após ter sido agraciado por um milagre de São Martinho em um oratório na cidade de Ravena (VM 1, 15; PIETRI, 1983: p. 206).

Portanto, como esperamos ter demonstrado até aqui, após ter sido construída devido ao culto de São Martinho, a Igreja de São Martinho também o influenciou de maneira significativa. A Igreja de São Martinho era o principal ponto de referência da cidade de Tours, possuindo clérigos especializados para administrá-la, sendo rodeada de edifícios que procuravam se beneficiar de sua proximidade com o espaço sagrado e também sendo visitada por peregrinos não só da Gália como do Ocidente cristão desde pelo menos a segunda metade do século VI.¹⁵⁴ É possível que ela tenha influenciado o batismo de Clóvis, a devoção especial de

¹⁵² Consideramos que todos os milagres mencionados durante os capítulos das festas ocorreram dentro da Igreja de São Martinho devido ao fato de Gregório provavelmente os conheceu (ou pelo menos grande maioria deles) devido aos porteiros deste edifício. Escolhemos também considerar os milagres relativos à poeira da tumba de São Martinho porque, obviamente, ela estava presente na Igreja de São Martinho. Milagres relativos às relíquias ocorridos em outras cidades não foram considerados.

¹⁵³ Para mais sobre este personagem Ver PIETRI, 2012: p. 13-24.

¹⁵⁴ Além de Venâncio Fortunato, pelo menos doze peregrinos são mencionados por Gregório como provenientes de regiões diferentes da Gália: Oito da Península Ibérica (VM, 1, 11; VM, 3, 8; 21; VM, 4, 40), dois da

Gregório de Tours, Radegunda, Fortunato e de muitas outras pessoas que ouviam histórias sobre ela e esperavam ser recebidas e agraciadas por São Martinho em sua casa, fossem eles peregrinos ou asilados das cortes merovíngias. Sendo assim, considerando tudo o que abordamos, o que havia de especial quanto a esta Igreja? Porque ela influenciou todas estas pessoas e eventos? Acreditamos que a resposta destas questões está ligada ao Percurso Martiniano, ou seja, o contato dos fiéis com o interior da Igreja de São Martinho.

Na próxima seção tentaremos abordar este percurso detalhadamente a partir da experiência dos fiéis, porém, primeiramente são necessárias algumas considerações relacionadas ao edifício da Igreja de São Martinho e, conseqüentemente, sobre as tentativas de reconstituição do Percurso Martiniano.

A Igreja de Perpétuo não mudou substancialmente até a época de Gregório. Portanto, existem duas fontes, possivelmente originadas de um documento em comum escrito na época de Perpétuo, que oferecem descrições da Igreja de São Martinho desta época: Gregório de Tours (DLH II, XIV) e os chamados *Martinelli*, manuscritos franco-alemães os quais os mais antigos são datados do século IX (FONTAINE, 1967: p. 213-225; PIETRI, 1983: p. 383-384; FREITAS, 2000: p. 73-75). Elas são semelhantes em suas descrições, porém são opostas quanto ao número de colunas e janelas em cada parte do edifício (Quadro 3):

(A Igreja na época de Perpétuo) tem cento e sessenta pés de comprimento (c. 53 m) e sessenta de largura (c. 20 m). Ela possui em altura, até a abóboda, quarenta e cinco pés (c.15 m). Ela possui trinta e duas janelas no *capsum* e vinte no *altarium*, que é ornada de quarenta e uma colunas. Em todo o edifício, existem cinquenta e duas janelas, cento e vinte colunas, oito portas: três no altar e cinco na nave (DLH II, XIV).¹⁵⁵

Península Itálica (VM, I, 13) e outros dois, um de região do outro lado do mar, outro levado como cativo da Armênia para a Pérsia (VM 3, 20; DLH X, XXIV; PIETRI, 1983a: p. 550-557).

¹⁵⁵ Tradução nossa da versão francesa presente em: PIETRI, 1983a: p.381-7. No contexto da Gália do século V essa é uma das maiores igrejas da qual possuímos informações. Ela é maior, por exemplo, que a Catedral de Clermont (uma das mais importantes do Sul da Gália) que possuía 43,50 m de, 17,40 de largura e 14,50 m de altura com 42 janelas, 70 colunas e 8 portas.

	<i>HF, II, 14</i>	<i>MARTINELLUS</i>
<i>in altario</i>	<ul style="list-style-type: none"> - 32 fenêtres - (79 colonnes) - 3 portes 	<ul style="list-style-type: none"> - 32 fenêtres - 41 colonnes - 3 portes
<i>in capso</i>	<ul style="list-style-type: none"> - 20 fenêtres - 41 colonnes - 5 portes 	<ul style="list-style-type: none"> - (42 fenêtres) - (79 colonnes) - 5 portes
<i>in toto aedificio</i>	<ul style="list-style-type: none"> - 52 – ou 72 – fenêtres - 120 colonnes - 8 portes 	<ul style="list-style-type: none"> - 72 fenêtres - 120 colonnes - 8 portes

Quadro 3: Quadro demonstrando as diferenças entre as duas fontes que descrevem a Igreja de São Martinho do século V. *Fenêtres* = janelas; *Colonnes* = colunas; *Portes* = portas. Fonte: PIETRI, 1983a: p. 383.

Os estudiosos debatem principalmente qual seriam as partes da Igreja designadas por *capsum* e *altarium* e qual seria a descrição mais correta em relação ao número de janelas e colunas. Pietri (1983: p. 384-385) defende a descrição de Gregório de Tours argumentando que o bispo desta cidade observaria o edifício quase todos os dias e por isso não se enganaria quanto a ele. Além disso, ela considera que *altarium* seria relativo ao coro (e abside), isto é, o local onde estava a tumba de São Martinho e *capsum* designaria a nave. No entanto, outros historiadores como Weidmann, utilizando as mesmas fontes, defendem a descrição do Martinellus (DUVAL, 2002: p.21-58). Parece-nos mais provável a descrição do Martinellus pelo fato de que a argumentação de Pietri significaria que o coro seria mais alongado do que a nave, algo difícil de se conceber atualmente e também considerando o que conhecemos de outras igrejas da época.

Seja como for, no entanto, há um elemento que poderíamos considerar importante sobre ela que não é mencionado por Gregório. Parece que ele estava interessado em narrar a grandeza da Igreja de São Martinho ressaltando seu grande número de janelas e colunas de mármore, principal signo da monumentalidade do edifício, e, com isso em mente, não fazia tanta diferença para ele qual seria seu formato (GUYON, 1997: p. 201). Diferentes pesquisadores desde o século XIX, contudo, abordaram esta questão. Autores do século XIX como Ch. Lenormant, G. Hübsch e J. Quicherat, por exemplo, formularam hipóteses completamente diferentes sobre isso. Devido a este fato, outros autores como Pietri (1983: p. 379-381) e Van Dam (1985: p. 241) preferiram não abordar este problema considerando que não existiam fontes suficientes para tal.

Apesar de precisarmos ser cautelosos, contrariamente a eles, acreditamos que é possível formular hipóteses a partir das fontes que possuímos atualmente. Em primeiro lugar, podemos descartar algumas hipóteses do século XIX que já são consideradas menos prováveis ou defasadas. A hipótese de um edifício com capelas radiais baseou-se em estruturas hoje já identificadas como sendo de época posterior à da Igreja da Alta Idade Média. A suposição de um edifício em formato de cruz também não parece provável ao observarmos as descrições de Gregório de Tours sobre as situações dentro da Igreja e a falta de menção a um transepto (PIETRI, 1983: p.387; DUVAL, 2002: p.21-58).

Tendo esclarecido isso, podemos seguir. Considerando o grande número de colunas descritas pelas fontes (120 no total), podemos supor, seguindo Duval (2002: p.21-58) e Fixot (2005: p.31-35),¹⁵⁶ que a Igreja de São Martinho possuiria cinco naves formadas a partir de arcadas murais e talvez tribunas.¹⁵⁷ (Fig. 11). Possuímos um exemplo de arcadas merovíngias ainda preservadas na Igreja de São Pedro de Vienne, construída no episcopado de Mamerto (452-475), ou seja, mais ou menos na mesma época da edificação da Igreja de São Martinho (HUBERT, 1961: p. 217-218; JANNET-VALLAT, 1996: p. 129; SAPIN, 2007: p. 255) (Fig. 12).

¹⁵⁶ Vieillard-Troïkerouff (1976: p. 316) e Pietri (1983a: p.387) negam esta possibilidade argumentando que a largura do edifício seria muito pequena para que existissem cinco naves. Duval (2002) demonstra, todavia, que existiam igreja de cinco naves da mesma época com uma largura muito próxima a essa. Ele dá três exemplo igrejas na África. Sua altura também não seria um problema porque a Igreja de cinco naves da Figura 17 era mais baixa do que o edifício de Tours.

¹⁵⁷ A título de comparação a Igreja conhecida posteriormente como de São João de Latrão, com cinco naves no século IV, possuía somente 88 colunas (DE BLAAUW, 2016: p.561).

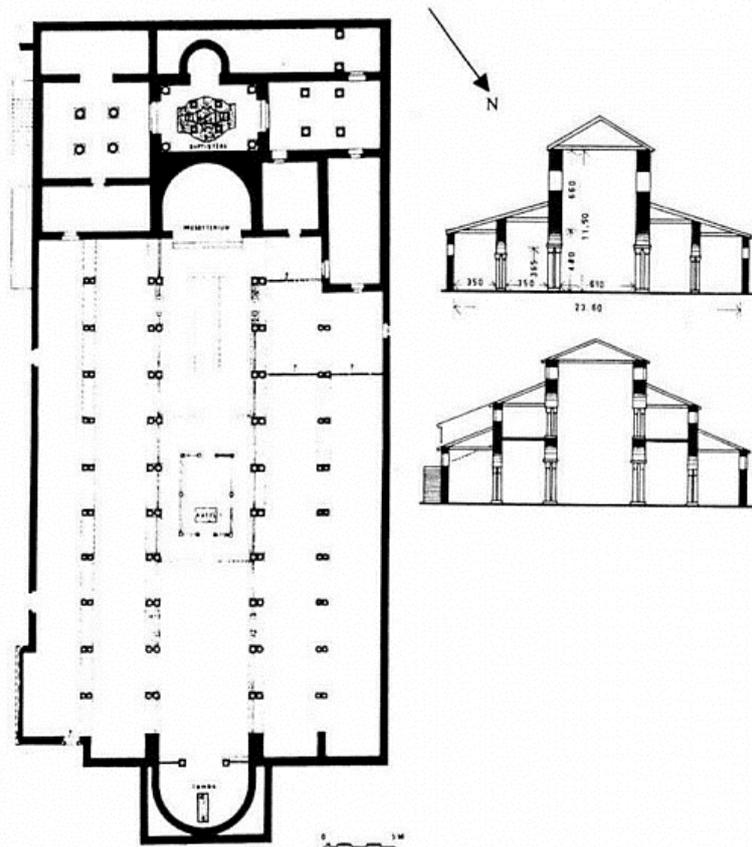


Figura 11: Plano de Igreja com cinco nave. Catedral de Sbeita no século V com altura inferior à Igreja de São Martinho. Ver nota 156. Fonte: Duval, 2002: p. 39-40.



Figura 12: Arcadas murais merovíngias dividindo a nave da Igreja de São Pedro de Vienne.

Fonte: [https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89glise_Saint-Pierre_de_Vienne_\(Is%C3%A8re\)#/media/File:Mus%C3%A9e_arch%C3%A9ologique_%C3%89glise_de_Saint-Pierre.jpg](https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89glise_Saint-Pierre_de_Vienne_(Is%C3%A8re)#/media/File:Mus%C3%A9e_arch%C3%A9ologique_%C3%89glise_de_Saint-Pierre.jpg) Acessado em 11 de janeiro de 2019.

Duval (2002:p. 21-58), seguindo a descrição do *Martinellus*, também argumenta que a Igreja de São Martinho seria no formato “circuiforme”. Este tipo de igreja foi construído no século IV em algumas basílicas nos subúrbios da cidade de Roma durante a época constantiniana (Fig. 13). Todavia, Fixot (2005: p.31-50), formula a hipótese de que a Igreja de São Martinho seria em plano quadrado, assim como a Igreja de São Vitor de Marselha, porém com duas naveas a mais (Fig. 14) (Fig. 15). Segundo as últimas reconstituições deste edifício existiriam claramente duas estruturas diferentes (o local da tumba e a atual *Notre-Dame de Confession*), o que poderia explicar porque Gregório de Tours e o *Martinellus* dividem tão claramente *capsum* e *altarium* como duas partes distintas. As duas hipóteses são possíveis pelas informações que possuímos atualmente, apesar do fato de que as igrejas “circuiformes” foram muito pouco numerosas e restritas aos edifícios constantinianos do subúrbio de Roma ou (provavelmente) à África.

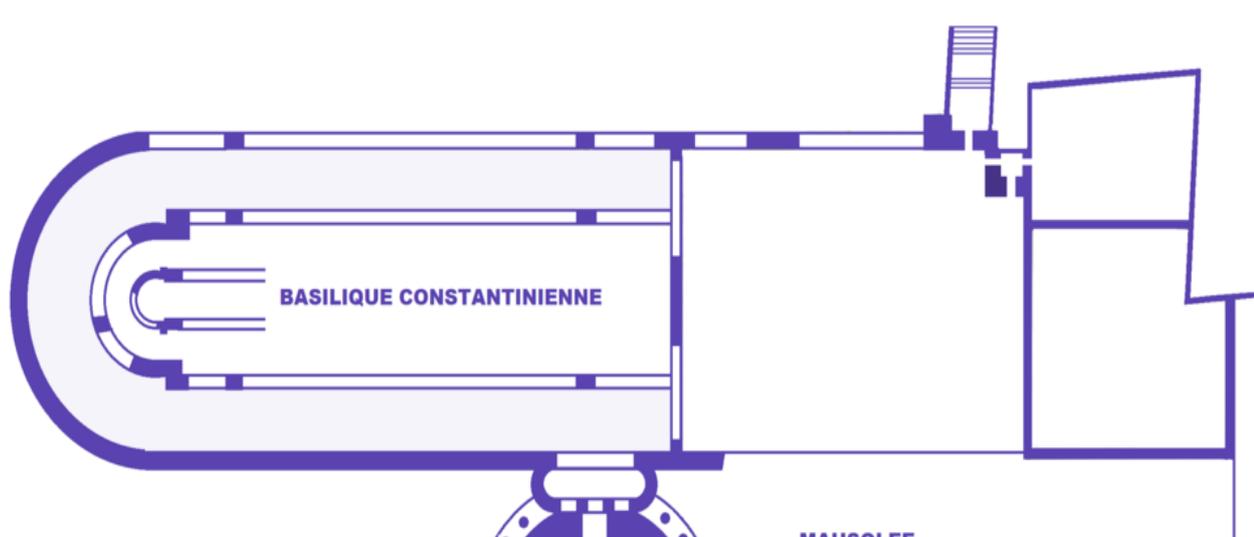


Figura 13: Igreja de Santa Agnes fora-dos-muros. Edifício “circuiforme” do século IV.

Fonte: http://www.wikiwand.com/fr/Architecture_pal%C3%A9ochr%C3%A9tienne

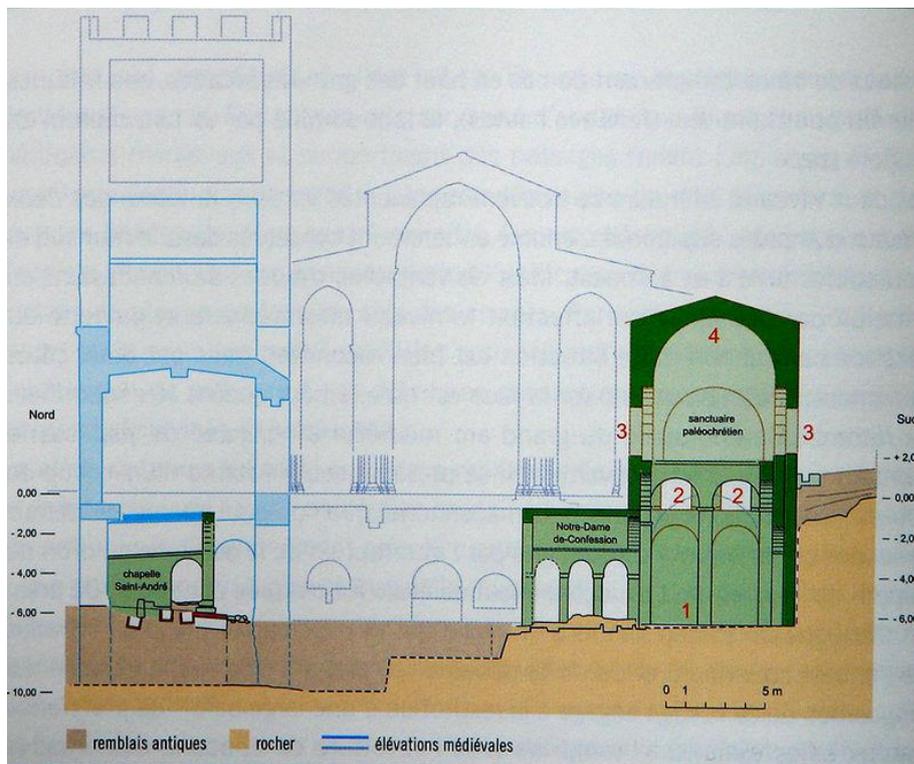


Figura 14: Igreja de São Victor do século V. Visão lateral.

Fonte: <http://lieuxsacres.canalblog.com/archives/2009/06/07/13995140.html> Acessado em 11 de janeiro de 2019.

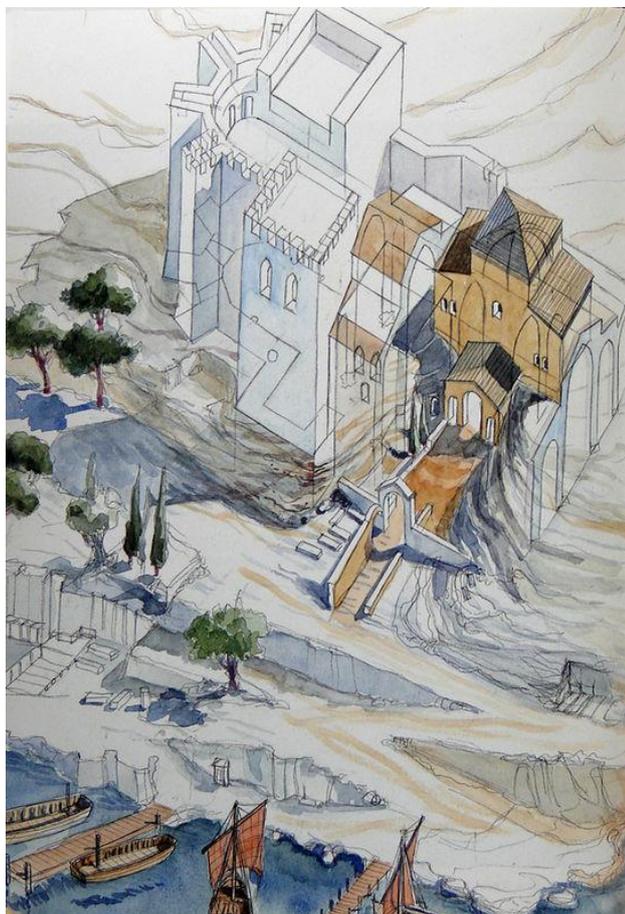


Figura 15: Igreja de São Vitor do século V em cor marrom/laranja. Visão de um ângulo superior.

Fonte: <http://lieuxsacres.canalblog.com/archives/2009/06/07/13995140.html> Acessado em 11 de janeiro de 2019.

Após todas estas considerações, podemos afirmar que este grande número de janelas e/ou aberturas (velas de noite) e seu consequente reflexo nas inúmeras colunas de mármore das cinco naves faziam com que a luz se destacasse dentro da igreja (Fig. 16) (Fig. 17). Isto é importante porque desde muito cedo na tradição cristã o divino foi associado à luminosidade. O Evangelho de João, datado entre o final do primeiro e o início do segundo séculos d.C, podemos observar isso: “Falou-lhe, pois, Jesus outra vez, dizendo: Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andará em trevas, mas terá a luz da vida” (JOÃO 8:12).¹⁵⁸ Na primeira carta de João, datada do segundo século d.C, o mesmo é mais uma vez salientado: “Esta é a mensagem que dele ouvimos e proclamamos a vocês: Deus é luz; nele não há treva alguma” (1 JOÃO 1:5). No século IV, Sulpício Severo relata um episódio que se assemelha à concepção mencionada acima, porém exalta especificamente a relação de Martinho com a luz. Segundo ele, por exemplo, um globo de fogo certa vez aparecera acima da cabeça de Martinho durante uma missa por ele celebrada.³ (Dial. II 2, 1-2).

Seguindo esta tradição, luz e santidade aparecem também frequentemente associadas na obra de Gregório de Tours, especialmente no caso de São Martinho. A luz que Gregório associava a São Martinho relacionava-se à sua visão acerca da história da Gália: o santo de Tours era por ele considerado o marco da cristianização de sua terra, ponto de partida da história da Gália cristã. Dessa maneira, o bispo de Tours do século VI referia-se a Martinho como “Nossa Luz” (*Lumen Noster*) (FREITAS, 2004, p.86). A luz que brilhara durante a vida do santo deveria continuar a fazê-lo após sua morte. Isso ocorreria principalmente no local onde ele efetivamente estava, a Igreja de São Martinho. A luz resplandecente e a presença de Martinho seriam diretamente associadas e o interior da Igreja de São Martinho abundantemente iluminado seria, portanto, rapidamente identificado com seu local de descanso.

¹⁵⁸ Para essa e as demais referências bíblicas neste trabalho fizemos a tradução do material em inglês disponível em: <https://www.academic-bible.com/en/online-bibles/english-standard-version/read-the-bible-text/>. Acessado em: 12/04/ 2019.



Figura 16: Capitel de uma das colunas de mármore da Igreja de São Martinho do século V ou da sua restauração no século VI. Fonte: SAPIN, 2007: p. 255.



Figura 17: Laje de mármore com a representação de um cântaro atribuída à Igreja de São Martinho da época de Perpétuo. Fonte: SAPIN, 2007: p. 256.

O local da tumba, mais especificamente, poderia ser iluminado por dois níveis de aberturas em arcos (baies) e uma grande janela na abside (onde um ladrão teria entrado em certa ocasião), o que demonstraria ainda mais sua importância pela luminosidade especial (DLH VI, X; SAPIN, 2007: p. 255). Além disso, existiam outros elementos observáveis nas fontes, como uma cancela, cortinas, tecidos e uma capa (sobre a tumba) (*palla*) que destacariam ainda mais este espaço de diferentes maneiras (VM 3, 1; VM 4, 1; VM 4, 2).

As cortinas e as capas sobre as tumbas (*palla*) podem ser vistas em muitas descrições de igrejas de Gregório de Tours. Este são os casos da Igreja de Santo Estremônio em Issoire (território da Auvérnia), da Igreja de Melânia de Rennes, descrita por ocasião de um incêndio, da tumba de São Remígio de Reims, dentre muitas outras (GC, 29, 54, 78). Elas serviam como forma de negar o acesso visual do espaço do santo, servindo como um dos meios de controle do espaço sagrado pelos clérigos, aumentando o mistério divino relativo a ele e ao mesmo tempo destacando a autoridade eclesiástica e, no caso de Tours, como esperamos demonstrar na seção 4.5, a autoridade familiar. Isso quer dizer que o poder do santo e os milagres só estariam completamente acessíveis nos momentos que fossem considerados apropriados pelo clero de Tours, o que significa que com boa probabilidade as cortinas seriam removidas durante, por exemplo, as duas festas de São Martinho.

No caso da cancela, parece que essa serviria para diferenciar o espaço ocupado pelos laicos e o espaço (considerado mais sagrado por estar mais próximo à tumba) ocupado pelos clérigos. Essa configuração física encaixa-se com o discurso eclesiástico encontrado nos escritos de Gregório de Tours ao qual fizemos referência no capítulo 2, ou seja, o realce sobre a divisão entre clero e laicos e, conseqüentemente, a falta de importância dada às divisões entre os próprios laicos (DURLIAT, 1997: p. 185-193).¹⁵⁹ Provavelmente somente após o percurso martiniano e/ou permissão dos clérigos poderiam os laicos ultrapassá-la, apesar do fato de que, como demonstraremos abaixo, existirem muitos casos de desobediência das normas estabelecidas. Os membros do clero talvez pudessem, como argumentaremos mais a frente,¹⁶⁰ utilizar uma porta especial que dava acesso direto à tumba de São Martinho.

¹⁵⁹ Obviamente isto não quer dizer que as diferenças eram extintas na prática. Mesmo no momento da procissão poderiam existir marcadores de diferença dos aristocratas como: uma concentração de pessoas ao seu redor, dentre elas, escravos (e outros funcionários da corte merovíngia no caso de membros da monarquia), vestimentas e adornos, sejam os tecidos, cores, pedras preciosas ou qualquer outro objeto de valor, ou o próprio cheiro talvez com perfumes e outras ervas aromáticas. Porém não podemos afirmar pela falta de descrições mais detalhadas sobre isso nas narrações fornecidas por Gregório de Tours.

¹⁶⁰ Ver pág. 144.

Após as considerações sobre o edifício de maneira geral, tratemos agora do percurso martiniano, primeiramente a partir das inscrições, em verso ou em prosa. Possuímos informações sobre elas devido ao fato de também estarem registradas nos já mencionados Martinellus. As referências espaciais das próprias inscrições e o achado arqueológico de parte de uma delas, atribuído à Igreja de Perpétuo, fazem com que seja provável que tenham sido inscritos nos manuscritos as inscrições do século V (VIEILLARD-TROÏEKOUROFF, 1976: p. 319-320; VAN DAM, 1993, p. 308-310) (Fig. 18). Considerando que podemos observá-las também nas obras de cada poeta, certamente os textos das inscrições de nº 9 e nº 16 foram escritos por Paulino de Perigueux e Sidônio Apolinário, respectivamente (PIETRI, 1983: p.374; DUVAL, 2002: p. 21-58). Gilardi argumenta que as inscrições em prosa teriam sido escritas pelo próprio bispo Perpétuo, que certamente também teria escolhido as imagens dos mosaicos associadas a eles, e os demais versos (exceto o de nº 16) teriam sido todos compostos por Paulino de Perigueux (PIETRI, 1984: p. 625-627). Apesar de existirem argumentos favoráveis a isso, como a semelhança dos versos com as obras que possuímos atualmente de Paulino, a anonimidade nos manuscritos faz com que seja difícil uma certeza maior sobre a autoria dos versos.

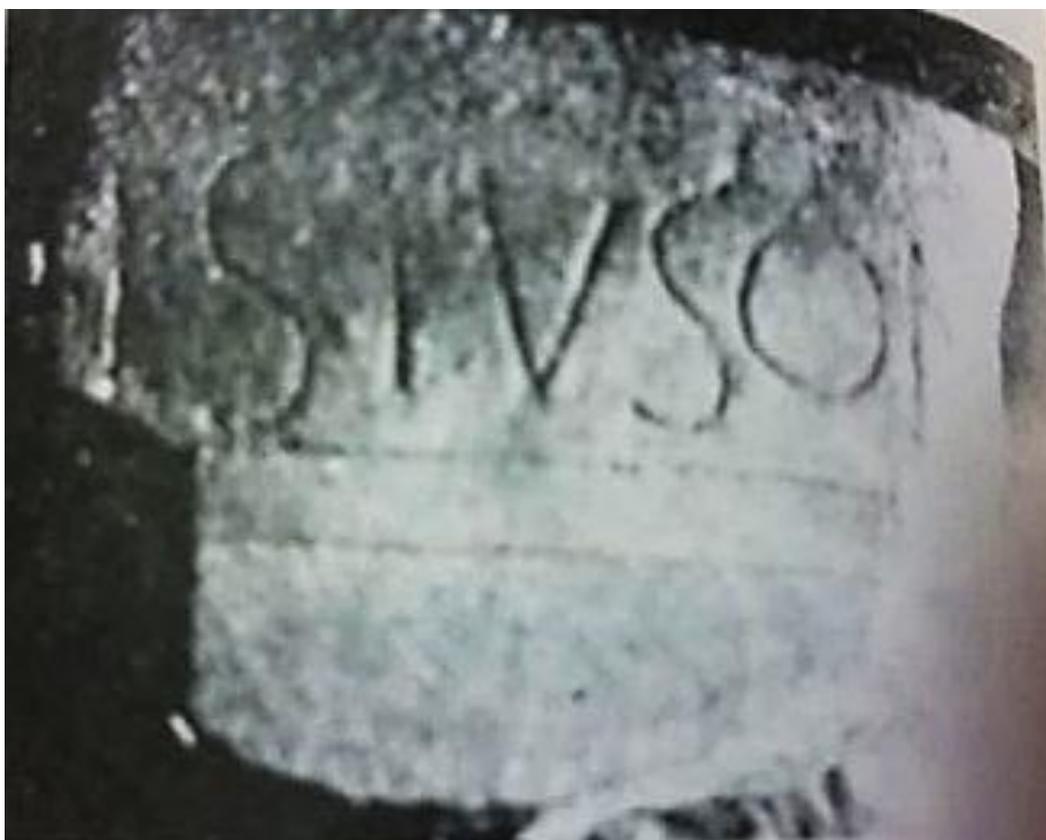


Figura 18: Fragmento que contém uma parte das inscrições presentes no Martinellus encontrado nas escavações.

Fonte: Vieillard- Troïekorouff, 1976.

Seja como for, a edição das inscrições gravadas de E. le Blant, autor do século XIX, é utilizada por Pietri (1983a: p.798-822) enquanto Van Dam (1994: p. 308-317) utiliza a edição mais recente de Gilardi de 1983. Considerando este fato e as afirmações posteriores de Pietri (1984: p. 621-631) sobre a obra de Gilardi,¹⁶¹ as traduções da próxima seção são, na maioria, provenientes do livro de Van Dam.

Os historiadores debatem algumas possibilidades para o percurso martiniano a partir destas inscrições. A primeira, pressupõe que ele começaria na porta oeste da Igreja (lado mais distante da muralha) e se encaminharia para leste, onde estava a tumba de São Martinho. Contudo, podemos ler na maioria dos manuscritos esta inscrição acima do primeiro verso: *Incipiunt versus basilicae; primum a parte orientis* (marcação nossa). *Parte Orientis* seria a parte leste da Igreja. Pietri (1983a: p. 388) argumenta que esta indicação se referiria ao percurso dos fiéis, que iriam em direção ao oriente, porém, neste caso, a preposição mais adequada seria *ad* (com sentido de aproximação) e não *a/ab* como indicado acima. A inscrição de nº 8 localizada por ela própria, e por outros historiadores que veremos abaixo, como acima da porta oeste utiliza a mesma preposição: *In introitu a parte occidentis* (marcação nossa) (DUVAL, 2002: p. 21-58).

Van Dam (1994: p. 312), seguindo Gilardi, também defende sua orientação de oeste para leste, porém argumenta que as três primeiras inscrições (nº 5, nº 6 e nº 7) estariam gravadas em uma torre do lado esquerdo da entrada oeste, mencionada logo no primeiro verso da Igreja (nº 5). De fato, em alguns manuscritos, ao invés da inscrição latina acima destacada pode-se ler: *Incipiunt versus basilicae; [...] in turre a parte orientis* (LE BLANT, 1856: p. 231; PIETRI, 1983a: p. 388). A tradução de Van Dam é esta: “Os versos da basílica começam; primeiro [aqueles] no lado leste [da torre do sino].”¹⁶² Esta primeira torre seria seguida de outra estrutura, identificada por ele como um domo ou outra torre, que é mencionada no resto

¹⁶¹ Infelizmente não tivemos acesso a obra de Gilardi. Só a conhecemos indiretamente por meio de Pietri. Ela o elogia, apesar de também criticá-lo vividamente: “No total não faltam qualidades ao livro de F. G(ilardi): o texto é normalmente estabelecido com cuidado, o comentário de considerações interessantes (...) as conclusões a partir do estudo parecem, na maior partes, atraentes. (...) Infelizmente (...) desejoso de se distinguir de seus antecessores e de trazer a todo preço o novo e definitivo, o editor ignora demais a nuance e a simples prudência (...) uma hipótese transforma-se imediatamente em uma teoria afirmada com tom categórico. (...) A obra, portanto, certamente servirá aos seus propósitos, contanto que seja utilizada com algumas precauções pelos leitores (...)” (PIETRI, 1984: p. 631).

¹⁶² “The verses of the church begin; first [those] on the east side [of the bell tower]” (VAN DAM, 1994: p. 312).

da inscrição: “Esta torre é proteção para os tímidos e obstáculo para os orgulhosos (...) Ainda mais sublime é aquela [torre ou domo] que levou Martinho para a cidadela do paraíso(...)”.¹⁶³

A interpretação mais recente de Duval (2002: p.21-58) coloca em dúvida a existência da torre do lado de fora do edifício e defende que esta estrutura estaria presente dentro da Igreja, acima da tumba de São Martinho. Segundo este autor, ela seria mencionada por Gregório de Tours como *machina* em um dos livros de milagre de São Martinho (VM 1, 38) e, apesar das objeções de Pietri (1983a: p. 389), outros autores mais recentes como Guyon (1997: p. 202) e Fixot (2005: p. 31-50) também aceitam tal identificação. Ele ressalta o fato de que torres eram comuns dentro das igrejas da época, como no caso da Catedral de Nantes mencionada por V. Fortunato (Carmina III, 7, v. 31; DUVAL, 2002: p. 21-58). Como consequência deste novo argumento, Duval, portanto, propõe uma nova orientação do percurso martiniano. Ele começaria na porta leste, onde as três inscrições estariam acima das três portas da cabeceira e os fiéis observariam a torre que se elevava de dentro para fora da Igreja. Os fiéis seguiriam pela esquerda e, após um deslocamento periférico, eles entrariam no edifício pela porta oeste, onde estava a inscrição nº 8. O restante do trajeto seria similar ao já defendido por Van Dam. As inscrições seguintes (nº 9, nº 10, nº 11) estariam presentes na nave, sendo que a primeira dentre elas, que abordava o salvamento do afogamento de S. Pedro, estava na direção do Rio Loire. A inscrição de nº 12 estava gravada em um arco logo acima da entrada do coro, as próximas três inscrições (nº 12, nº 13, nº 14) estavam, respectivamente, no lado esquerdo, direito e em cima da tumba e a última (nº 15) estava atrás da tumba, mais especificamente na abside da Igreja de São Martinho.¹⁶⁴

Sendo assim, uma das principais diferenças entre os percursos é a existência de uma ou mais torres no interior ou no exterior da Igreja. Van Dam (1994: p.312) argumenta que poderiam existir duas torres, assim como é mencionado na inscrição destacada acima. Contudo, o argumento de Pietri (1983a: p.389) e Duval (2002: p. 21-58) é o mesmo para negar esta possibilidade, apesar de defenderem diferentes percursos: a segunda torre mencionada na inscrição seria um tipo de imagem de torre espiritual ou mística, simbolizando o percurso de Martinho até o paraíso, ou evocando a própria igreja.

¹⁶³ “This tower is protection for the timid and an obstacle to the proud (...) More lofty still is that [tower or dome] has taken Martin to the citadel of heaven (...)” (VAN DAM: p. 1994: p. 312).

¹⁶⁴ As indicações espaciais acima de cada uma dessas inscrições são: nº 9- *A parte Ligeris super ostium* (Acima da parte voltada para o Rio Loire); nº 10- *Item* (A seguir); nº11- *Eat* (e contra?) (corrompida); nº 12 - *Super arcum absidis altaris* (No arco da abside acima do altar; coro); nº13 *Circa tumulum, ab uno latere* (Em um lado do túmulo) , nº 14 *Item in alio latere* (A seguir do outro lado) , nº 15- *Item desuper* (A seguir acima), nº 16- *Item in absida*. (A seguir na abside).

Parece-nos que a presença da torre no interior da igreja é bastante provável seguindo o exemplo da Catedral de Nantes e a identificação das torres ao vocábulo *machina*. A torre no exterior parece-nos menos provável. É verdade que enquanto os peregrinos observavam a primeira torre, mais próxima a eles no oeste e que protegeria a entrada na Igreja, a inscrição poderia fazer referência à outra torre que seria perceptível no horizonte. Ela seria sublime e mais elevada porque estaria no espaço da tumba de São Martinho, um pedaço do paraíso na Terra, e simbolizaria ainda mais o elo permanente entre céu e terra no interior da Igreja e a constante ligação de São Martinho com os dois espaços. Considerando que a inscrição anterior (nº12) faz referência a Jacó, talvez os fiéis pudessem conceber que Martinho faria o mesmo caminho dos anjos descritos pelo bispo de Vienne, Ávito: “Os anjos sobem a escada quando eles apresentam nossas preces no paraíso; eles descem enquanto transmitem nossas expectativas do paraíso.” (VAN DAM, 1985: p. 244-5). Ainda assim, as indicações espaciais (nas duas versões que reproduzimos acima) e mais um elemento que trataremos no final da seção, levam-nos a crer que a tradução mais correta e, portanto, a reconstituição mais provável, é a de Duval.

Tratando agora sobre os mosaicos da Igreja,¹⁶⁵ existem dificuldades de possuímos um maior conhecimento sobre eles devido a todos os danos provocados à Igreja de São Martinho ao longo dos anos (normandos (séc. IX-X), Guerras de Religião (séc. XVII); Revolução Francesa (séc. XVIII)) (Fig. 19). Entretanto, as imagens dos milagres da Igreja de São Martinho do século V constituíram o primeiro ciclo hagiográfico ocidental do qual se possui referências nas fontes atuais e, provavelmente, estabeleceram uma tradição iconográfica martiniana influenciando representações posteriores. Sendo assim, é possível, por intermédio de outras imagens específicas de São Martinho, nos aproximar de alguns dos mosaicos do século V.

T. Sauvel (1956: p. 153-179) faz exatamente esta análise e, dessa maneira, propõe algumas das imagens que aqui utilizaremos para reconstruir o Percurso Martiniano. Ressaltamos, neste caso, seu destaque à Igreja de São Apolinário Novo em Ravena. Ela foi construída no século VI pelo rei ostrogodo Teodorico e, após a conquista bizantina da Península Itálica na década de 550, foi dedicada a São Martinho e seus mosaicos atuais foram criados, o que aumenta a probabilidade de que eles tenham sido influenciados por aqueles da Igreja de Perpétuo (DELIYANNIS, 2012: p. 167-8). Também ressaltamos a análise de Sauvel sobre as

¹⁶⁵ Podemos supor a existência de mosaicos na Igreja de São Martinho desta época graças às escavações arqueológicas em que seus vestígios foram encontrados. Ver: MOTTEAU, 1985: p. 41-42, 2007: p. 97.

representações relacionadas ao episódio da Capa de São Martinho, principalmente aquelas mais antigas, quando tratarmos sobre a Catedral posteriormente.¹⁶⁶



Figura 19: Fragmentos de mosaicos encontrados nas escavações e atribuídos à Igreja de São Martinho da época de Perpétuo. Fonte: MOTTEAU, 2007: p. 97.

Associada à última inscrição, acreditamos também que há outra possibilidade de imagem na Igreja de São Martinho. Considerando as igrejas de Roma, como também faremos no próximo parágrafo a partir de Liverani, Duval (2002: p. 21-58) argumentou que os versos de Sidônio Apolinário possuiriam uma imagem na abside. É possível conceber, neste caso, uma representação imagética do milagre do óleo presente na Vida de São Martinho de Paulino de Perigueux em que o bispo Perpétuo estava presente ou uma imagem do bispo entregando um modelo da basílica ao santo, como nas imagens romanas.¹⁶⁷ Sendo estas as representações

¹⁶⁶ Ver a seção 4.3.1 (págs.160-169).

¹⁶⁷ O milagre do óleo ocorre quando Perpétuo coloca um pouco da poeira que havia na tumba de São Martinho dentro de um vaso com óleo e o líquido se expande e transborda, não manchando a roupa de Perpétuo, mas deixando-a com um maior brilho. Além desse milagre poderiam estar representados nos mosaicos da Igreja de São Martinho, a ajuda deste santo na vitória do general romano Aécio na batalha contra os visigodos em 458/9, devido às preces feitas por Perpétuo e outros habitantes de Tours, e o milagre relativo à punição com a cegueira de um huno que havia roubado uma coroa de flores da tumba de São Martinho. Algum (ou todos) destes três episódios podem ter ocorrido dentro da Igreja de São Martinho de (Brício ou) Perpétuo na Vida de São Martinho de Paulino de Perigueux, escrita na mesma época de construção do edifício (Vida de São Martinho VI, v.106-

exatas ou não, parece-nos bastante possível que existisse uma representação imagética de Perpétuo associada ao seu nome na inscrição de Sidônio Apolinário.

Abordando agora a questão dos sentidos dentro da Igreja, um autor que consideramos importante é P. Liverani (2016a: p.185-197; 2016b: p.1393-1405). Ele trabalha com as igrejas da cidade de Roma em seus artigos, porém acreditamos que suas considerações podem ser também aplicadas à Igreja de São Martinho e, dessa maneira, podemos perceber as relações dinâmicas entre as inscrições e as imagens dentro deste edifício. Até o final do século III d.C a epigrafia oficial presente, por exemplo, nos monumentos públicos utilizava a terceira pessoa e era impessoal. As novas inscrições do século IV, principalmente nas igrejas, no entanto, começaram a apresentar novos tipos de inscrições pessoais, isto é, um diálogo com o leitor era estabelecido a partir da utilização da segunda pessoa e de noções temporais e espaciais ligados ao seu entorno (*nunc* – agora; *hic* – aqui; verbos no presente do indicativo e participio presente).¹⁶⁸

As inscrições da Igreja de São Martinho são deste tipo e mais especificamente, seguindo a tipologia deste autor, podem ser enquadradas na situação “didática, parenética ou augural”. Tanto aquele que “fala” nas inscrições quanto aquele que as lê ou ouve estão “fora” das representações. Isso quer dizer que a inscrição exorta o fiel para glorificar São Martinho junto a ele, como se os dois fossem devotos presentes na Igreja deste santo naquele momento. Em vez de estarem separados, as inscrições destinadas a serem lidas por uma minoria e os mosaicos pela população iletrada, parece-nos que os dois elementos eram articulados. No momento das festas, provavelmente existia alguém que lia as inscrições em voz alta, de maneira que mosaicos e as inscrições associados a eles criassem uma atmosfera única, unindo a visão, a audição e as sensações associadas a eles e correspondentes ao sagrado da cultura da época.

Ao mesmo tempo, destacam-se também os odores relacionados ao divino. Provando uma vez mais a indissociabilidade de corpo e mente, como destaca Roch (2009: p. 433-434), existe uma grande ligação entre olfato, memória e emoção, ou seja, quando uma pessoa sente determinado cheiro, ela ao mesmo tempo pode experimentar uma sensação ligada à sua memória afetiva. No cristianismo desta época, cheiros agradáveis eram manifestações

150 ; VI, v.217-248, VI, v.290-318) . Para as imagens de bispos entregando modelos de basílicas aos santos ver nota 175.

¹⁶⁸ Este tipo de inscrição era presente em contextos privados como em tumbas de famílias. Contudo, só a partir do século IV, ele também começou a ser utilizado em monumentos públicos como as igrejas LIVERANI, 2016: p. 1393-5 .

associadas aos santos não só na obra de Gregório de Tours, mas também nos escritos de Venâncio Fortunato e Gregório Magno (FREITAS, 2015: p. 93-104). Podemos observar isso no caso de São Martinho, por exemplo, no milagre descrito por Gregório de Tours que havia ocorrido com um de seus predecessores, o bispo Baudino. Quando ele e seus companheiros fizeram suas preces em um barco no meio de uma tempestade em um rio, a primeira manifestação de santidade do patrono de Tours foi o odor: “ (...) de repente uma fragrância muito doce como bálsamo cobriu o barco, e como se alguém tivesse passado com um incensário, a fragrância do incenso era avassaladora. Quando esta fragrância aproximou-se, as ondas selvagens e violentas pararam, as demais ondas próximas foram esmagadas e o rio ficou tranquilo novamente” (VM I, 9).¹⁶⁹ Uma menina muda, quando perguntada pela mãe, sobre o odor que sentia dentro da Igreja respondeu, com suas primeiras palavras: “A fragrância é agradável!” (VM 2, 38).

Odores nauseantes e fétidos haviam sido (na cultura greco-romana e judaica), e continuavam sendo, associados à morte devido à putreficação do corpo. Os santos, “mortos muito especiais”, operavam na lógica inversa, sendo o cheiro, além da incorruptibilidade do corpo, outro sinal de sua vitória sobre a morte. Rosas, lírios, bálsamo, incenso e outras fragrâncias suscitavam alegria, consolação, admiração e uma maior intimidade com os santos, o que significava, conseqüentemente, uma proximidade com o outro mundo, o paraíso (BROWN, 1981: p. 69-85; ROCH, 2009: p. 433-463; FREITAS, 2015: p. 89-90; 103-112). Esse era imaginado como um local de grande beleza, odores suaves e harmonia doce, todos presentes na Igreja de São Martinho a partir dos elementos já mencionados como as colunas de mármore e a luz resplandecente, os incensos, flores mas também, possivelmente, elementos dos quais não possuímos muitas informações como as melodias harmônicas de instrumentos e corais e os sabores deliciosos, como respondeu a menina muda, já mencionada, quando engoliu a água das fontes que existiam na Igreja: “O sabor é maravilhoso” (VM 2, 38).

Todos estes componentes eram extremamente importantes porque, como demonstraram Peter Brown (1981: p.86-105) e Van Dam (1983: p. 236; 1994: p.132-3) a liturgia realizada dentro das igrejas fazia com que fosse suprimida a distância temporal e espacial e a presença (*prasentia*) do santo no espaço sagrado fosse destacada. Isso significa que quando eram lidas as inscrições da Vida de São Martinho em um espaço rodeado de imagens de seus milagres anteriores, beleza estonteante, harmonia e o odor doce, todos característicos do paraíso, para

¹⁶⁹ Tradução nossa da versão em inglês presente em VAN DAM, 1994: p. 210-211.

os fiéis, era como se os mesmos estivessem ocorrendo naquele momento num lugar especial e, portanto, havia uma maior probabilidade de que eles mesmos pudessem ser beneficiados. É por este motivo que a escritura de uma nova Vida de São Martinho por Paulino de Perigueux, principalmente o livro VI com os milagres recentes, e os quatro livros de milagres de Gregório foram tão importantes nos seus respectivos contextos. Eles demonstravam que Martinho não só realizara milagres durante sua vida como destacavam os escritos de Sulpício Severo, mas também após sua morte, o Apóstolo da Gália ainda era uma ponte de ligação com os tempos apostólicos e, principalmente, com Deus. Os milagres ocorridos nos tempos apostólicos não estavam distantes porque Martinho seria a conexão tempo-espacial crucial entre os dois períodos. A Igreja de São Martinho era o elo fundamental entre passado/presente e Céu/Terra.

A partir de todas estas considerações possuímos ainda mais um elemento para contestar a existência de duas torres como proposto por Van Dam e assinalado acima. Analisemos novamente a inscrição em que existe a menção das torres: “*Haec tuta est turris trepidis, objecta superbis, Elata **excludens**, mitia corda **tegens**, Celsior illa tamen quae coeli **vexit ad arcem Martinum.***” O “agora” era fundamental aos fiéis que experienciavam os milagres e, no entanto, a segunda torre é referenciada com o pretérito perfeito (*uexit*), uma ação acabada no passado. Em comparação a ela, a primeira torre é mencionada com verbos no presente do indicativo (*est*) ou no particípio presente (*excludens, tegens*), indicando a simultaneidade da leitura dos versos e da experiência dos fiéis. Parece-nos, portanto, que o presente do indicativo indica uma proximidade com a realidade vivida por aqueles que andavam na Igreja. Se existissem duas torres e a segunda fosse realmente um símbolo de ligação do céu e da terra e do corpo e da alma de Martinho, seria realçada a contínua ação miraculosa do santo no presente ou no máximo no futuro imediato, após as orações dos fiéis, como em outras inscrições que os preparavam para a experiência sagrada.

Sendo assim, seguimos aqui a reconstituição feita por Duval. O percurso começava na parte oriental da Igreja de São Martinho, com as três inscrições acima das três portas da cabeceira, e os fiéis poderiam observar a parte final da torre com material brilhante, doado por Clotário I no episcopado de Eufrônio, que se estendia a partir da tumba de São Martinho e através do teto do edifício (DLH IV, XX; X, XXXI). Posteriormente, após uma circulação periférica ao edifício, eles ingressariam pela porta ocidental, iriam até o lado esquerdo da Igreja (em direção ao Loire), depois ao seu lado direito e finalmente se dirigiriam até a tumba de São Martinho na parte oriental passando pelo arco triunfal no caminho. A porta oriental que dava

acesso diretamente à tumba de São Martinho, existente em outras igrejas com tumbas de santos da época, aumentava o prestígio dos clérigos com uma passagem exclusiva a eles e permitia que os mesmos pudessem realizar as cerimônias religiosas sem que fossem atrapalhados pela movimentação dos peregrinos, que entravam na Igreja pelo lado ocidental (FIXOT, 2005: p.31-50; SAPIN, 2007: p. 155).

4.2.2 – O PERCURSO MARTINIANO: RUPTURA SUBJETIVISTA

Finalmente chega o dia da festa de São Martinho. Após o falecimento do bispo Eufrônio, estas celebrações contam com a presença do novo epíscopo Gregório. Fiéis de diversas regiões, da Gália ou não, possuem um destino em comum após suas difíceis viagens: a Igreja de São Martinho de Tours. Lá, onde São Martinho está presente, ocorrem uma série de prodígios associados a ele. Os cegos voltam a enxergar a natureza com todas as suas cores e beleza, os surdos podem ouvir novamente os sons dos pássaros e dos córregos das florestas, os mudos e surdos mais uma vez podem comunicar-se com seus entes queridos, paralíticos e possessos, de novo, à comunidade estão unidos;¹⁷⁰ tudo graças ao poder miraculoso de São Martinho. Essas e outras histórias são passadas de região a região, de geração a geração, de peregrino a peregrino. Novas pessoas dirigem-se a este local com a esperança de que possam ser agraciados da mesma maneira, acreditando nos diversos testemunhos que chegaram a eles.

Após as vigílias da noite anterior, durante o dia, é possível observar uma grande movimentação na região. Em um dia ensolarado, uma torre brilhante, visível à distância, provoca um impacto esplêndido “como uma montanha de ouro” e marca a linha de chegada das jornadas dos peregrinos (DLH IV, XX; VAN DAM, 1985: p. 232). Muitos viajantes são recebidos nas habitações religiosas presentes no átrio da própria Igreja de São Martinho e nos demais monastérios em volta deste edifício, destinados a recebê-los nestas ocasiões. Na hora apropriada, a procissão ocorre, sendo liderada por Gregório e composta pelos laicos e clérigos de Tours e pelos peregrinos que haviam sido acolhidos por ocasião da festa.

Encontram-se, durante as festas do século de Gregório, um grande número de pessoas dentre as quais está Palatina, uma menina paralítica carregada por seu pai, que há três meses chegara a Tours e que diariamente rezava na Igreja de São Martinho esperançosa pela cura miraculosa do santo (VM 2, 14). Também é possível identificar Merobaudis, habitante de Poitiers, que é auxiliado por outras pessoas a se locomover porque durante seis anos sofria com a cegueira

¹⁷⁰ Para mais sobre o pecado e a comunidade ver VAN DAM, 1994: p. 86-93.

(VM 2, 15). Dois homens originários de Bourges e privados de sua visão também se encontram na multidão (VM 2, 29). A situação é ainda mais grave com relação a um menino que, carregado por outros fiéis, talvez seus pais, além de ter as mãos e pés desabilitados, também não podia ver, ouvir ou falar e movimentava-se somente para respirar (VM 3, 49). A Rainha Ultrogoda havia vindo da capital Paris e pode ser vista com uma grande comitiva ao seu redor composta de escravos e outros funcionários da sua corte (VM 1, 12). Outra aglomeração está ao redor de Ragnemod, na época diácono do bispo Germano de Paris, e ele pode ser distinguido por estar montado em um cavalo (VM 2, 12). Além desses, também podem ser observadas pessoas movimentando-se estranhamente, gritando uma série de impropérios e desafiando São Martinho a todo momento, os possessos (VM 4, 24).

A multidão, composta de diferentes pessoas, diferentes classes e histórias de vida, dirige-se para a Igreja e muitos dos peregrinos ficam impressionados com a sua grandiosidade. Chegando próximo da porta na direção leste, os fiéis podem observar a grande torre mencionada anteriormente acima do teto da Igreja. Ela eleva-se aos céus e faz o mesmo caminho que Martinho percorreu após a sua morte. Três inscrições estão gravadas neste lado do edifício, uma acima de cada uma das três portas, uma central e duas laterais. Elas não são compreensíveis a todos, porém, logo os peregrinos ouvem claramente um membro do clero declarar:

Enquanto você entra, eleve seus olhos aos céus;
Uma grande fé reconhece as sublimes entradas!
Que sua consciência te torne humilde, mas em esperança siga aquele que te chama.
Martinho abre a porta que você (agora) venera!
Esta torre é proteção para os tímidos e obstáculos para os orgulhosos;
Ela exclui os arrogantes e defende os dóceis de coração!
Ainda mais sublime é aquela torre que levou Martinho para a cidadela do paraíso
E que eleva-se através de estradas estreladas!
De lá, ele chama as pessoas, ele que como guia das recompensas de Cristo viajou e santificou esta jornada através das estrelas.

Todos observam-no e escutam-no atentamente, esperando suas próximas palavras com ansiedade. Logo, ele retoma sua fala: “Ao entrar na nave, enquanto venera o limiar de Cristo. Livre-se completamente das preocupações mundanas do seu coração e liberte seu espírito dos desejos vis. Aquele que tem seus votos atendidos é o mesmo que oferece preces justas.”

Você que pretende entrar com uma mente serena no templo de Deus
.....
E que está entrando para pedir perdão dos seus pecados recentes.

Você obtém o que procura se reza com um coração puro.
Como Ele mesmo disse, sua fé será sua salvação.

Após estas palavras, uma parte dos clérigos segue pela porta do meio de imediato acesso a São Martinho como é o caso do diácono Ragnemod, porém cortinas impedem o acesso visual ao túmulo neste instante para os demais fiéis. Após prostrar-se ao chão pedindo pelo auxílio de Martinho, ele tomará, no fim do dia, o sagrado remédio de um líquido misturado com poeira da tumba e imediatamente sua disenteria desaparecerá (VM 2, 12).

O resto dos peregrinos segue pelo lado direito da Igreja. Eles a contornam até se posicionarem em frente à entrada oeste da mesma e, dessa maneira, podem observar o belo mosaico posicionado acima desta porta. Enquanto apreciam-no, eles relembram-se do famoso episódio relatado nos sagrados Evangelhos de Matheus (12:41-44) e Lucas (21:1-4) e novamente o membro da Igreja profere as palavras gravadas próximas da imagem (Fig. 20):



Figura 20: Mosaico da Igreja de São Apolinário Novo de Ravena representando o episódio do Tostão da Viúva.

Fonte: <https://05varvara.files.wordpress.com/2011/09/01-unknown-artist-the-widows-mite-basilica-di-santapollinare-nuovo-ravenna-italy-6th-century.jpg?w=1400> Acessado em: 11 de janeiro de 2019.

Deixe quem quer que venha renovar seus votos para o elevado Deus;
Aprender a confessar Cristo de acordo com o Evangelho.
O fiel pode, com o coração tremendo e com o joelho ao chão, se prostrar para suplicar:
Se sua fé cessa, ela é certamente vã.
Pobres ou ricos são sujeitos à mesma lei. Aquele que não possui riquezas demonstrará suas boas ações por suas intenções;
Nem recursos escassos e limitados eximem ninguém; o mérito é determinado pela intenção e não pelo valor
Aquele que oferece aquilo que lhe é necessário, oferece muito;
Embora ofereça pouco, ele deseja doar tudo o que há de maior.
Dentre as grandes riquezas e presentes dos poderosos,
Nós sabemos que a fé da viúva foi preferida.
Aquele que comprou o Reino dos Céus com dois tostões, o Pai a transportou para os altos astros celestes
Não foi aquela que ofereceu muito, mas aquela que não conservou nada para si mesma que mereceu ser exaltada pela boca do Deus juiz.

Neste momento muitos dos que estão posicionados na frente da Igreja, de fato, oferecem, em maior ou menor quantidade, algumas moedas aos inúmeros mendigos que se encontram ao seu redor e que provavelmente já as esperavam; não era a primeira vez que muitos deles estavam no átrio durante a festa de São Martinho. Após este primeiro momento os crentes são guiados para dentro da Igreja e podem admirar seu interior. Suas belas colunas de mármore e mosaicos coloridos são banhados pelos raios de Sol das diversas janelas e, juntamente ao teto, criam um espetáculo de luzes impressionante. Um doce aroma os invade e muitos lembram-se de situações em que presenciaram a sensação do divino anteriormente. Certamente este é o lugar especial em que São Martinho está presente.

Ao alcançar a primeira porta no norte do edifício, na direção do Rio Loire, eles podem perceber suas águas agitadas no horizonte. Com esta imagem em seus pensamentos, eles observam o mosaico acima desta entrada e mais uma vez a voz do clérigo ecoa nos arredores da Igreja: “Os discípulos estavam navegando no lago sob o comando do Senhor. Enquanto os ventos estavam soprando e as ondas movimentavam-se, o Senhor andou sobre o mar. Ele estendeu sua mão para São Pedro que estava se afogando e esse foi salvo do perigo.”¹⁷¹ A procissão segue e logo mais eles aproximam-se das inscrições acima da porta seguinte, no mesmo lado da Igreja. Eles são lembrados dos apóstolos e daquela que era considerada a primeira igreja, descrita nos Atos dos Apóstolos (2:1-31): “Aqui está a mais sagrada das igrejas de Cristo que é a mãe de todas as igrejas que os apóstolos fundaram, e na qual o Espírito Santo desceu sobre os apóstolos na forma de línguas de fogo. Nela estão presentes o trono do apóstolo Tiago e o pilar no qual qual Cristo foi chicoteado.”¹⁷²

Após a primeira parte do percurso ligada ao Novo Testamento, de Cristo aos apóstolos, os fiéis enfim podem presenciar os mosaicos de São Martinho (Fig. 21):

¹⁷¹ Sauvel (1956: p. 157) dá três exemplos de representações desta cena na arte cristã antiga: Dura-Europos (c.250 d.C), “uma igreja em Gaza ()” e “São Soter de Nápoles” () que acreditamos se referir ao Batistério de São João in Fonte, construído no século IV e remodelado pelo bispo Sotério no séc V (JENSEN, 2010: p. 191). A última imagem, mais próxima física e cronologicamente, é a mais provável de ser semelhante ao mosaico da Igreja de São Martinho. Ver https://en.wikipedia.org/wiki/Baptistery_of_San_Giovanni_in_Fonte,_Naples#/media/File:Battistero_di_s._giovanni_in_fonte_mosaici_del_390_ca._traditio legis_e_pesca_miracolosa_04.JPG (Lado Direito; segundo quadro acima da imagem do episódio da Pesca Milagrosa). Acessado em 11 de janeiro de 2019.

¹⁷² Segundo Sauvel (1956: p. 155-6), o mosaico ligado a esta inscrição representaria os doze apóstolos e um trono vazio. Ele seria semelhante ao presente em um manuscrito de São Gregório de Nazianzo do século IX. Ver: <http://digital.lib.auth.gr/record/127982/files/004.pdf> (Planche XLIV). Acessado em 11 de janeiro de 2019.



Figura 21: Representação de São Martinho (mais velho) liderando o cortejo de santos, presente na Igreja de São Apolinário Novo.¹⁷³ Fonte:

http://www.turismo.ra.it/upload/gallery/scopri_territorio/arte_Cultura/unesco/santapollinarenuovo/basilica_di_sant_apollinare_particolare_corteo_dei_santi.jpg Acessado em: 11 de janeiro de 2019.

Você que ajoelhou-se no chão, abaixou seu rosto na poeira, e pressionou seus umedecidos olhos no chão,

Eleve seus olhos e, com um olhar estremecido, observe os milagres e Confie sua causa ao patrono distinto.

Nenhuma página pode abarcar estes milagres. Ainda que os próprios blocos e pedras estejam gravados com estas inscrições, um edifício terrestre não pode englobar o que o palácio real do Paraíso reconhece e o que as estrelas registram em joias cintilante. Se você procura o auxílio de Martinho, eleve-se além das estrelas e toque no paraíso após ter encontrado o coral dos anjos no éter.

Procure o patrono que é junto ao Senhor e que sempre segue as pegadas do rei eterno. Se você duvida olhe os milagres que estão ao seu redor por meio dos quais o verdadeiro salvador honra os méritos de seus servos.

Você, dentre muitos outros, vem como testemunha quando cuidadosamente observa o que deve ser narrado e repete o que viu. O que quer que uma página nos livros

¹⁷³ A procissão de mártires ainda presente atualmente nos mosaicos deste edifício parece ter sido uma substituição feita no século VI ligada ao novo santo protetor da igreja que seria depois denominada São Apolinário Novo, São Martinho. Esta é a representação mais antiga de Martinho sobrevivente e, considerando todo o contexto acima citado, na seção 4.2.1, é possível que tenha sido influenciada pelos mosaicos da Igreja de São Martinho em Tours. De fato, como podemos observar, Martinho recebe destaque tanto por sua posição quanto por sua vestimenta diferenciada. Sua vestimenta e o aspecto envelhecido de Martinho indicam que é possível que ela estivesse ligada a um mosaico do fim da vida de São Martinho na Igreja de Perpétuo (DELIYANNIS, 2012, p. 167-8).

sagrados registrou, ele renova através da restauração de Deus. Muitos regozizam-se de seus presentes: o cego, o manco, o pobre, o possesso, o aflito, o doente, o inválido, o oprimido, o emprisado, o entristecido, o necessitado. Todo remédio se rejubila nas maravilhas dos apóstolos.

Quem quer que tenha vindo com lágrimas, vai embora com felicidade. Todas as nuvens desaparecem.

Uma medicina suaviza o que quer que a culpa perturba

Procure a sua proteção; você não bate nestas portas em vão.

Tal generosidade exuberante estende-se ao mundo inteiro.

Como ressalta o poeta Fortunato, as pedras da Igreja estão vivas! (VAN DAM, 1985: p.238). Nelas, os milagres do santo acontecem a partir da contemplação das imagens e da leitura de episódios da Vida de São Martinho de Sulpício Severo e Paulino de Perigueux. Presenciamos o primeiro ato extraordinário! Um brilho similar a um relâmpago provoca um clarão acima dos dois homens de Bourges. Sangue começa a correr de seus olhos e depois disso, a luz volta aos seus olhos e novamente eles podem enxergar (VM 2, 29). Os fiéis impressionam-se e falam com São Martinho neste momento, pedindo também para si o prodígio que haviam presenciado.

Após essas inscrições e mosaicos, os crentes se aproximam do coro observando o arco que se posiciona acima dele. Nele está a inscrição e uma imagem relacionada à Escada para o Paraíso, vista pelo patriarca Jacó em seu sonho no livro da Gênesis (28:12). Após todo o percurso vertical, da Terra ao Céu, essa simboliza que aquele lugar é o equivalente aos últimos degraus; abrem-se aos fiéis as portas do Paraíso. O triunfo final seria adentrar por seus próprios méritos após a morte assim como Martinho o havia feito e poder permanecer ali pela eternidade.¹⁷⁴ Dessa vez, a fala é bastante breve, porém não menos entusiasmada diante da magnitude do que está por vir: “O quão espantoso é este lugar! Certamente é o templo de Deus e o portão do Paraíso.”

Finalmente, “mais sublime e mais afortunado que todos os outros lugares é o local tão gloriosamente ornado com a tumba do corpo mais sagrado de São Martinho” (VAN DAM, 1985: p.232). Ainda mais resplandecente do que o resto da Igreja, a área do túmulo do santo possuía uma luminosidade única devido à combinação de um grande número de janelas e colunas associadas ao mármore radiante especial doado pelo bispo Eufrônio de Autun (DLH

¹⁷⁴ SEVERO, Sulpício. Epístola III *apud* ANTUNES, 2014, p. 68. Em uma passagem de seu texto, Sulpício Severo escreve que o funeral de Martinho deveria ser considerado na realidade um triunfo. Na cultura clássica romana os arcos serviam como maneira de ressaltar o triunfo militar após as grandes batalhas. Ele é apropriado no contexto do cristianismo para exaltar a glória da ascensão pelos méritos do santo ao Paraíso.

II, XV). Após os sinais de prosseguimento dos clérigos, os fiéis passam pela cancela que rodeava a tumba e pelas cortinas que muitas vezes negavam um acesso direto à tumba do santo. Diante deste espetáculo, por fim o membro do clero declama a plenos pulmões as inscrições gravadas nos laterais do túmulo: “Aqui está enterrado o bispo Martinho de santa memória cuja alma está na mão de Deus. Porém, aqui, ele está inteiramente presente, manifestando-se para todos pela benevolência de seus milagres.” “Ele combateu o bom combate; ele completou o caminho; ele conservou a fé. Portanto, para ele está reservada a coroa da justiça que o Senhor, o juiz justo, vai restituir a ele naquele dia.”

Após estas palavras e os milagres já presenciados, os fiéis estão ainda mais ansiosos por estarem na presença de Martinho e o membro do clero pode finalmente descobrir a tumba de sua capa (*palla*) e ler a inscrição que está acima da mesma: “Confessor por seus méritos, mártir por sua cruz, apóstolos por sua ação, Martinho, a partir do céu, preside, aqui no seu túmulo. Que ele se lembre de nós e que, purificando os pecados de nossa vida miserável, ele oculte nossos vícios por seus méritos.”

Por fim, a inscrição de Sidônio Apolinário aparece para coroar magistralmente todo o trajeto na abside da basílica, próxima à tumba:



Figura 22: Bispo Felix IV (primeiro personagem da esquerda para direita) oferecendo sua basílica. Basílica de São Cosmo e Damião em Roma 526-530.¹⁷⁵

Fonte: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/6/6f/San_vitale%2C_ravenna%2C_int.%2C_presbiterio%2C_mosaici_del_catino_con_redentoretra_arcangeli%2C_s._vitale_ed_ecclesio%2C_03_vescovo_ecclesio.JPG
 G Acessado em: 11 de janeiro de 2019.

O corpo de Martinho, reverenciado por toda Terra no qual a honra sobreviveu mesmo (após) seus anos de vida, era primeiramente coberto qui por uma capela com decoração ordinária que não era digna para homenagear seu próprio confessor. A glória imensa do personagem e a trivial pequenez do lugar não cessavam de cobrir de vergonha os habitantes.

Perpétuo, que é o sexto bispo em sucessão, colocou um fim nesta desgraça destruindo a capela e elevando em seu lugar um vasto edifício.

Pelo favor do santo patrono, o templo cresceu em espaço e o fundador em mérito.

Esse templo disputava com aquele de Salomão, que era a sétima maravilha do mundo. Pois se aquele templo brilhava com pedras preciosas com joias, ouro e prata, esta igreja supera todos os metais preciosos pela fé.

Inveja voraz, vá embora; deixe nossos ancestrais serem perdoados e não deixe nossos descendentes faladores nem alterar nem adicionar qualquer coisa

¹⁷⁵ Esta e a próxima imagem do trabalho (20 e 21) são as representações imagéticas de bispos mais próximas temporalmente daquela que poderiam existir na Igreja de São Martinho. Apesar de serem provenientes da primeira metade do século VI, não são, entretanto, novas no contexto do cristianismo. Existem inscrições associadas à imagem de bispos pelo menos a partir da primeira metade do século IV. Estes são os casos dos mosaicos perdidos da Igreja de São Pedro constantiniana, da Igreja de São Laurêncio de Dâmaso e, já no século V, da Igreja de Santa Maria Maior, todas na cidade de Roma (LIVERANI, 2016a: p. 185-7).

E até o momento que Cristo venha ressuscitar a todos, que o templo de Perpétuo dure perpetuamente.¹⁷⁶

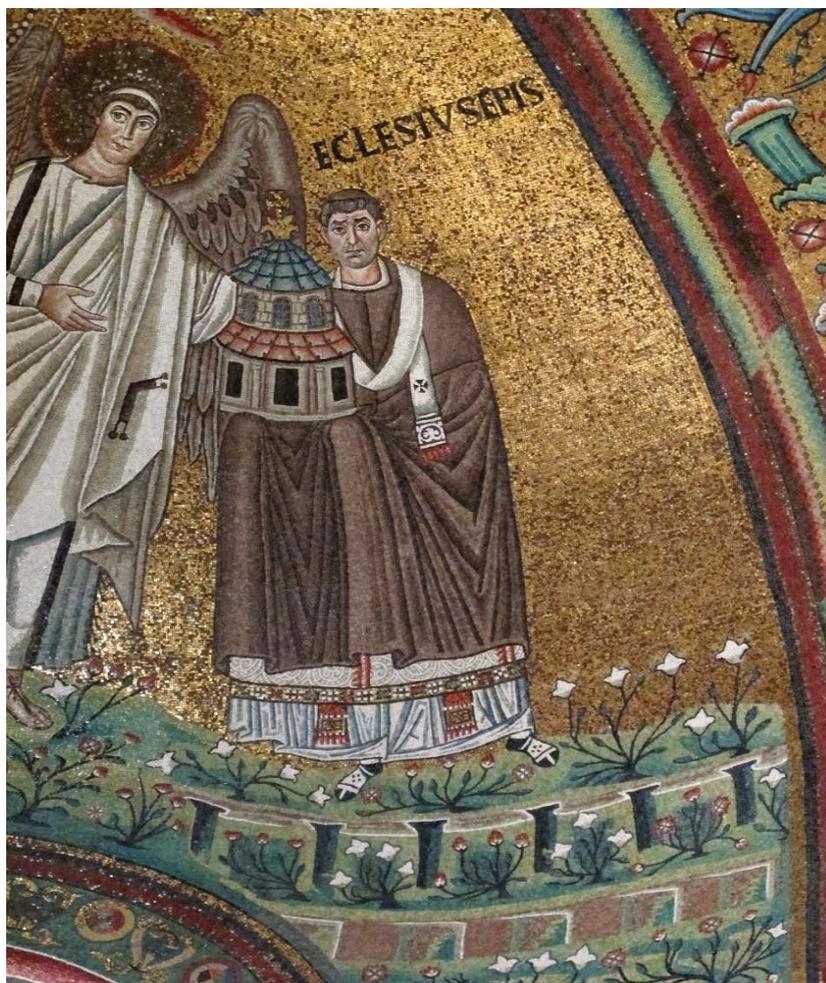


Figura 23: Representação do bispo Eclésio de Ravena entregando um modelo da sua basílica para São Vital na Igreja de São Vital (525-550)..¹⁷⁷

Fonte: https://farm9.static.flickr.com/8546/8710661426_c84052c6ed_b.jpg Acessado em 11 de janeiro de 2019.

Os fiéis reúnem-se ao redor da tumba e prostram-se ao chão. De repente, o maravilhoso acontece! “Graças incomensuráveis brilham de seus milagres” (VAN DAM, 1985: p.237). As pessoas fazem com que a mão do menino cego, surdo, mudo e paralítico toque na tumba e todas as suas deficiências são completamente removidas! (VM 3, 49). Os diversos possessos que xingavam Martinho e zombavam de seu poder caem aos chãos e começam a debater-se gritando a plenos pulmões. Depois desta cena, todos eles prestam seu respeito ao santo (VM 4, 24).

¹⁷⁶ Tradução nossa da versão em inglês presente em VAN DAM, 1993, p. 315-6.

¹⁷⁷ Ver nota 175.

Gregório finalmente posiciona-se no altar e começa a Missa enquanto os demais fiéis continuam rezando para São Martinho. Depois de cada sentença que o bispo profere, as pessoas da Igreja e o seguem. A primeira prece é concluída, toda a congregação exclama “Santo!” e imediatamente os nervos de Palatina, que antes estavam amarrados, são desatados e ela levanta-se sozinha. Juntamente a ela, todos os outros peregrinos vão até o altar para receber a comunhão do bispo.

Alguns não conseguiram fazer todo o percurso por não acharem-se capazes de se colocarem à frente de São Martinho devido aos seus pecados. Este é o caso da rainha Ultrogoda que, após entrar na Igreja, foi acompanhada por todo seu grupo quando decidiu partir e fazer suas preces no átrio leste, o mais próximo da tumba. Por outro lado, aqueles que foram até a tumba, porém, por ventura não foram agraciados não saem de maneira alguma cabisbaixos. Eles acabaram de presenciar um espetáculo sem igual: O poder de Deus na Terra. Além disso, muitas pessoas, como foi o caso de Merobaudis, podem ser curadas nos dias seguintes ao festival. No terceiro dia, assim como Cristo, elas podem receber sua vida de volta. Elas renascem do pecado para a comunhão com a congregação de Deus (VAN DAM, 1994: p.86-94). Após a sua morte, eles esperam desfrutar dos deleites e da sensação de júbilo, que lá compartilharam com o santo, pela eternidade.

4.3 A CATEDRAL E O ORATÓRIO: SÉCULOS IV – VI

4.3.1 – A CATEDRAL

Como afirmamos no capítulo anterior, a Catedral foi construída por ordem de Lidório (337/8-371), o primeiro bispo de Tours, dentro das muralhas. Denominada de *ecclesia, senior ecclesia* ou *ecclesia prima*, vocábulos que ressaltam sua primazia, a Catedral foi certamente o primeiro edifício cristão monumental da cidade. Ela foi construída numa época em que uma parte da população provavelmente ainda não era cristã e, portanto, possuía outras práticas associadas aos monumentos da cidade galo-romana, como as termas dentro da área amuralhada da cidade (PIETRI, 1983a: p.351-355). Tours transformou-se efetivamente em uma cidade cristã somente no decorrer do século V a partir da construção de novos edifícios e das práticas da população associadas a eles. Dentro das muralhas foram construídas outras duas igrejas (Igreja de São Gervásio e São Protásio e Igreja de Santa Maria e São João) uma de cada lado da Catedral, além de um batistério e a *domus ecclesia* (habitação do bispo) formando o grupo episcopal.

No século IV e na primeira metade do V, a Catedral era o principal polo cristão de Tours. Nela ocorriam, provavelmente, os rituais e celebrações mais importantes do calendário cristão da cidade, como a Eucaristia e outras festas santorais. Nela também ocorreram as consagrações episcopais de todos os bispos da cidade de Tours (exceto Lidório), além de uma série de milagres durante a vida de São Martinho narrados por Sulpício Severo, como aquele já mencionado relativo à bola de fogo acima de sua cabeça durante uma missa (Dial 2, 2, 1-2). Além destas memórias, estavam lá guardadas também as relíquias de São Gervásio e São Protário, que segundo a tradição teriam sido presenteadas a São Martinho por São Ambrósio de Milão, e um cálice de ouro que o imperador Magno Máximo havia dado ao santo patrono de Tours. As histórias e objetos faziam com que ela fosse uma espécie de museu de São Martinho (VAN DAM, 1983: p. 230).

No final do século V, a construção da Igreja de São Martinho por Perpétuo fez com que a Catedral perdesse importância progressivamente. Como apontamos acima, apesar de serem festas centrais do cristianismo, na época deste bispo, somente eram celebrados o Natal, a Epifania, a Páscoa e o dia de Pentecostes na Catedral. Ao mesmo tempo, outras festas locais associadas a bispos que foram lá consagrados, como a festa de Lidório e Brício, eram celebradas respectivamente na Igreja de São Lidório e na Igreja de São Martinho, onde estavam seus corpos.¹⁷⁸ Ainda assim, a primeira igreja de Tours ainda era um edifício importante no começo do século VI como demonstra o percurso do *adventus* de Clóvis, que começou na Igreja de São Martinho e terminou na Catedral. Como as outras igrejas de Tours deste período (com exceção da Igreja de São Martinho), entretanto, não possuímos indícios de como seria o formato, exterior ou interior deste edifício nos séculos IV e V e na primeira metade do século VI.

No decorrer do século VI é possível que a Catedral tenha perdido ainda mais relevância com relação à Igreja de São Martinho. Em 558, durante o episcopado de Eufrônio, um incêndio dentro das muralhas da cidade de Tours atingiu todas as igrejas do grupo episcopal. Todavia, este bispo somente restaurou as duas outras igrejas, abandonando a catedral (DLH X, XXXI). Pietri (1983a: p. 355) acredita que esta ação indicaria que a Catedral teria sofrido danos muito mais graves do que os dois outros edifícios religiosos, o que é possível, porém isso parece-nos indicar uma falta de importância deste edifício para o episcopo da época.

¹⁷⁸ O fato da festa de Brício ocorrer na Igreja de São Martinho parece-nos ser um indício de que os corpos dos bispos Brício e Eustóquio, enterrados na pequena igreja construída pelo primeiro, foram movidos juntamente ao corpo de Martinho para a nova Igreja monumental quando a anterior foi destruída.

Somente em 588/9 o sucessor de Eufrônio, Gregório, reconstruiu e rededicou a Catedral no mesmo local da anterior, ou seja, encostada na parte sudeste da muralha da cidade. Ele ordenou que a altura deste edifício fosse ainda mais elevada, comprovando, como outros bispos da época, a importância deste elemento para o prestígio do edifício e do episcopo associado a ele (PRÉVOT, 2003: p. 24-27). Além disso, ele decidiu que lá fossem instaladas imagens da Vida de São Martinho e a Catedral, mais do que nunca, foi convertida em um edifício associado ao culto deste santo. Possuímos informações sobre elas devido aos sete versos que foram compostos pelo poeta Venâncio Fortunato a pedido de Gregório. Apesar de algumas dúvidas até o século XIX, parece agora um consenso entre os historiadores que, pelo menos alguns deles, foram gravados na nova Catedral da segunda metade do século VI (SAUVEL, 1956: p.160-179; PIETRI, 1983a: p.822-831; KESSLER, 1985: p.76-77 ;VAN DAM, 1994: p. 130).

Infelizmente, além de indicações gerais de Fortunato sobre a beleza e o brilho das janelas e do teto da nova igreja, não existem descrições de Fortunato ou Gregório mais detalhadas sobre o edifício, ou seja, eles não ressaltam seu exterior, número de janelas, colunas ou mesmo onde estariam estas inscrições e imagens. Sendo assim, só possuímos as próprias inscrições para uma análise. Nós a apresentaremos e depois observaremos algumas considerações dos autores que já as estudaram mais detidamente.

Ele cura um leproso

A semente da Panônia criou um prato celeste e te enviou um fruto, Gália, uma terra avarenta: Martinho, ilustre por suas virtudes que, por presente divino, mantém um alto nível de senador no Palácio do Céu. É ele que trata as manchas da lepra por seus beijos curadores e de quem a saliva pura limpou um homem infectado. Não foi necessário fazer o esforço de ir ao rio do Senhor: a virtude que o Jordão possui, o santo a deu pela sua boca. Que o próprio santo possa, por sua intercessão, pastor Gregório, eliminar a corrupção de mim, Fortunato, pecador.¹⁷⁹

A capa partilhada

Quando Martinho, com ausência de recursos, partilhou sua capa com um homem pobre, Cristo relembra que ele mesmo é coberto com esta roupa. Rica pobreza que cobre o Senhor de um hábito e que vê correr até ela o Deus artesão dos astros.

¹⁷⁹ Todos os versos são traduzidos a partir da versão inglesa presente em KESSLER, 1985: p. 76-77 e da versão francesa presente em REYDELLET, 2003: p. 71-76.

Ele deu sua capa

Se você quer conhecer os feitos do bem-afortunado Martinho, você poderá aqui aprender rapidamente os milagres do herói. Por exemplo, o próprio santo havia dado a um homem pobre sua capa e não sobrou a ele nada além de um pequeno pedaço da mesma, (por isso) as pequenas mangas não cobriam todo seu braço e a mão do herói apareceu recoberta de pedras preciosas. Ó incrivelmente feliz é aquele que tem a alegria de ver seus membros recobertos do brilho de nobres pedras ao invés de lã, de maneira que, ainda que anteriormente ele fosse pleno de poeira e de cinzas, graças a um artista angélico ele iria ser um homem ornado de pedras preciosas!

Ele ressuscitou os mortos

O que Deus opera em seus servidores pela profusão de seu amor, você pode verificar pela grandeza dos atos de Martinho: ele teve o direito de trazer os cadáveres da morte à vida e ele fez o dia retornar após ter afastado a morte.

O pinheiro derrubado

Quando uma árvore caía de maneira a esmagar o bem-afortunado Martinho, ele faz rapidamente o sinal da cruz, o pinheiro repellido volta para atrás. Quem não prestará atenção no poder divino, quando um tronco muda de direção e foge?

Os ídolos derrubados

Como Martinho desejava derrubar os ídolos bem estabelecidos, eis que um forte apoio vindo do céu os esmaga. O éter se dignifica a se estender para ajudar a justiça: quão grande é a fé deste homem que o céu socorre nas batalhas.

Falso mártir

Um bandido era cultuado como um mártir, na chegada de Martinho ele se reconhece como criminoso. Pela força do milagre, sob a profusão do relâmpago da fé, a sombra de um morto não mais se cala e aquela de um criminal não mais se esconde.

Primeiramente, destacamos que a maioria dos eventos descritos nos versos ocorreram quando Martinho era bispo de Tours. Com exceção do episódio da partilha da capa que ocorre anteriormente ao seu batismo e de uma das ressurreições (dentre três) que teria sido realizada quando era abade de Ligugé, os outros episódios ocorreram após a ordenação episcopal de Martinho (VSM III, VII, XI, XIII, XVIII; Dial. 3, 8, 4-7). Diferentemente das inscrições de *Primuliacum* e do Monastério de Marmoutier (realce do Martinho abade), porém,

provavelmente como os episódios representados na Igreja de São Martinho, aqueles da catedral também ressaltavam Martinho como bispo. Eles assim realçavam a continuidade de Martinho até Gregório e transformavam-na, ainda mais, em um lugar importante de culto deste santo e de poder episcopal (PIETRI, 1983a: p.831).

Em segundo lugar, podemos perceber que existem inscrições que tratam de um mesmo tema, ou seja, o episódio da partilha da capa. Seguindo o raciocínio de Pietri (1983a: p. 829-30), isso poderia indicar que os versos foram feitos antes da renovação da Catedral a partir dos temas que Gregório pretendia abordar. Ainda segundo a autora, como no caso de Paulino de Perigueux, Sulpício Severo e do monastério de Primuliacum, vários versos teriam sido escritos e, dentre eles, o bispo de Tours escolheria aqueles que preferisse. O verso mais longo com o título “Ele deu a sua capa” parece muito mais próximo das inscrições da Igreja de Perpétuo pela utilização da 2ª pessoa do singular e pelo advérbio de lugar “aqui”, o que faria com que uma conexão direta no presente fosse estabelecida com os fiéis que visitassem a Catedral. Todavia, não podemos afirmar claramente que ela foi a escolhida ou mesmo se as duas foram gravadas nas paredes do edifício.

Com relação à imagem associada a este(s) versos, podemos fazer algumas considerações. A representação mais antiga do episódio da partilha da capa que sobreviveu até os dias atuais é proveniente do Sacramentário de Fulda do século X (Fig. 24). Podemos destacar nesta representação e imagens mais antigas como aquela presente em uma Vida de São Martinho do século XI, duas questões (Fig. 25). Primeiramente a partilha da capa está sempre associada à visão de Cristo que Martinho teve após este ato de caridade e, em segundo lugar, Martinho está a pé (SAUVEL, 1956: p.170-179; KESSLER, 1985: p.78). Sendo assim, é possível que assim também fosse de maneira semelhante nos mosaicos da Catedral que poderia tê-los influenciado de maneira indireta. Somente com o passar do tempo o episódio da capa começou a ser representado sozinho e São Martinho aparece cada vez mais em cima de um cavalo, talvez associado à sua assimilação a um cavaleiro no final da Idade Média, como nos mosaicos do século XIV de Simoni Martini na Igreja de São Francisco em Assis (Fig. 26).



Figura 24: Representação mais antiga do episódio da capa (à esquerda) no denominado Sacramentário de Fulda (c. 975). A visão de Cristo no sonho (Martinho à direita) está associada ao ato de caridade de Martinho. Fonte:

MERTENS, 2017: p. I.



Figura 25: Representação da partilha da capa (abaixo) e visão de Cristo no sonho (acima) em um manuscrito da Vida de São Martinho de c.1100. Fonte: KESSLER, 1985: p. 78



Figura 26: Representação do episódio da capa do século XIV do artista Simoni Martini na Igreja de São Francisco em Assis. Fonte: <https://www.chinaoilpaintinggalleries.com/image/oilpainting/simone-martini/life-of-st-martin-division-of-the-cloak.jpg> Acessado em 1º de fevereiro de 2019.

Diferentemente da autora que acabamos de abordar, no entanto, Kessler (1985: p. 77-84) assume que as sete inscrições estavam gravadas nas paredes da Catedral. Admitindo a possibilidade de que estivessem opostas, uma de cada lado, na nave da igreja, ele defende, contudo, propor uma reconstituição em que todas elas estivessem presentes em um *arcus maior*, como aquele presente na Igreja de Santa Maria Maggiore em Roma. A segunda, terceira e quarta inscrições (“Ele deu sua capa”; “Capa partilhada”; “Ele ressuscita os mortos”) estariam de um lado, enquanto a quinta, sexta e sétima inscrições (“Pinheiro abatido”; “Ídolos esmagados”; “Falso mártir”) estariam de outro. Os fiéis observariam as inscrições de baixo para cima e, finalmente, a primeira inscrição (“Ele cura um leproso”) estaria destacada no meio com uma imagem no nicho absidal do *arcus maior* (Fig. 27). Na imagem ao fundo e na altura dos fiéis estaria uma imagem de Gregório de Tours, mencionado na inscrição, e São Martinho.

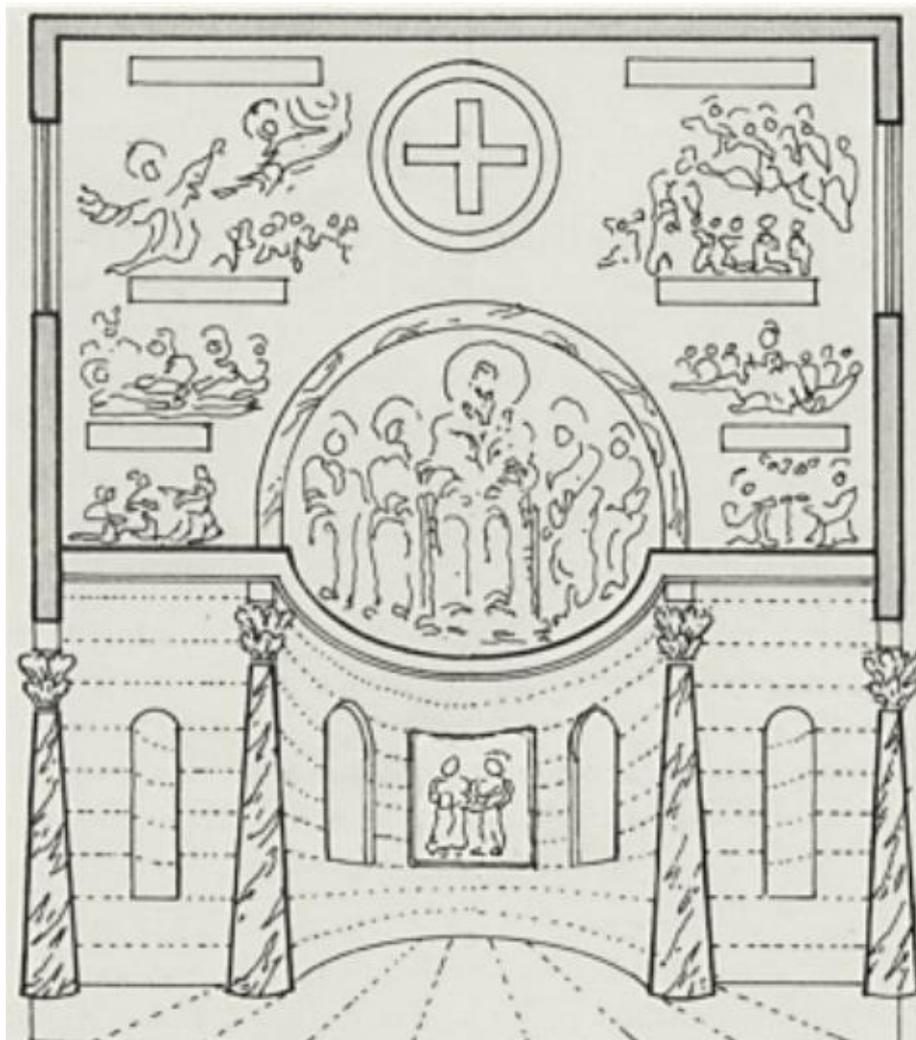


Figura 27: Reconstituição feita por Kessler da abside da Catedral de Tours em c. 590 Fonte: KESSLER, 1985: p. 80.

Trataremos mais sobre a última imagem na seção posterior, porém no momento podemos afirmar que, ainda segundo este autor, a transformação de um episódio sem tanta relevância na Vida de São Martinho (aquele relativo à cura do leproso) no elemento central da Igreja estaria ligado à peregrinação à cidade de Tours. Como pode ser observado no verso acima reproduzido, ele tentava demonstrar que não seria necessário ir ao rio Jordão, no Oriente, para desfrutar dos milagres de Deus porque a saliva de Martinho seria equivalente a ele. O apóstolo da Gália estava em Tours e, dessa maneira, esta cidade colocava-se como uma nova capital do cristianismo. Apesar de ser cauteloso quanto à possibilidade de conhecer as imagens da catedral, a imagem relativa a este verso proposta por Kessler está presente em um manuscrito de Trier de c. 1100 e é baseada em no episódio bíblico famoso de Jesus curando um homem cheio de demônios (Fig. 28) (Lucas 8: 26-39).



Figura 28: Representação do episódio de cura do leproso por São Martinho proveniente de um Manuscrito de Trier c.1100.

Fonte: KESSLER, 1985: p. 86

Os milagres curativos são, de fato, aqueles mais procurados pelos fiéis nos quatro livros de milagres de São Martinho. Ainda assim, o número de milagres descritos pelas fontes na Catedral é muito baixo. Somente em três ocasiões ela é citada como lugar de ocorrência de milagres (DLH VII, XLVII; VM 2, 35; VM 4, 16). No século VI, parece que mesmo as festas universais que apontamos acima (Natal, Pentecostes, Páscoa e Ascensão) não ocorriam lá completamente. As vigílias das noites anteriores às festas ocorriam na Catedral, porém no dia seguinte as celebrações ocorriam na Igreja de São Martinho (VAN DAM, 1994: p.131). Discorreremos sobre esta questão na seção 4.5 ao analisarmos como o culto de São Martinho na Igreja de São Martinho e na Catedral relacionavam-se à família de Gregório de Tours.

4.3.2 – O ORATÓRIO

Antes de fundar o Monastério de Marmoutier e lá morar, Martinho havia vivido primeiramente em uma pequena cela anexa à Catedral de Tours (VM X). Após a sua morte, é provável que em algum momento do século V tenha sido construído uma outra residência episcopal bem mais suntuosa, a *domus ecclesia*, como era comum nas cidades desta época.¹⁸⁰ É possível que algum dos membros da família senatorial a tenha construído, talvez mesmo Eustóquio, o primeiro a ocupar o cargo de Tours, porém a primeira referência a este edifício ocorre somente no episcopado de Eufrônio (DLH, GC 18; PIETRI, 1983: p. 363-367). No primeiro ano de seu episcopado, Gregório transformou uma das salas deste palácio, anteriormente utilizada como depósito, em um oratório com diversas relíquias de santos. Quatro deles são mencionados por ele: São Martinho, São Juliano, São Ilídio e São Saturnino. Já mencionamos no capítulo 2 as ligações de São Juliano à família de Gregório.

São Juliano, mártir do século IV, era um santo muito associado à família de seu pai. O último havia levado, provavelmente em muitas ocasiões, seus filhos e esposa para a Igreja de São Juliano em Brioude para celebrar sua festa (VJ 24, 25). Seu irmão Galo, tio de Gregório, provavelmente também frequentava assiduamente a mesma igreja. Quando jovem, após uma ferida no pé, ele foi curado por um milagre deste santo e, quando eleito bispo de Clermont, instituiu peregrinações anuais para Brioude durante as Rogações (no período da Quaresma) (VJ 23; VP VI, 6). Considerando tudo isso, não é de se surpreender que ele fosse o principal patrono de Gregório antes da sua ascensão episcopal. Ele chamava a si mesmo de “filho adotivo” de São Juliano e havia sido curado por uma dor de cabeça pelo santo (VJ 25, 50). Logo após sua ordenação episcopal, o bispo de Tours foi na Igreja de São Juliano Brioude e a relíquia que ele lá recolheu foi depositada no novo Monastério de S. Juliano de Tours, ocasionando uma aliança entre São Martinho e São Juliano (VJ 34, 35).

São Ilídio havia sido, segundo a tradição, o quarto bispo da cidade de Clermont no século IV. Um dia quando estava doente, Gregório fez uma promessa na tumba deste santo de que, se curado, ele se dedicaria à vida eclesiástica (VP II, 2) Isso assim ocorreu e, portanto, Gregório cumpriu sua promessa com São Ilídio. Quanto a São Saturnino, ele aparece, juntamente a São Sinfiriano,¹⁸¹ como ajudante de São Juliano nos relatos de milagres que Gregório havia

¹⁸⁰ Para mais sobre os palácios episcopais (como Roma Lyon, Reims, Autun) ver BALCON-BERRY, BARATTE, CAILLET, SANDRON, 2012.

¹⁸¹ Este era ligado a Eufrônio de Autun, aquele que doou o mármore para a tumba de São Martinho e que podai também ser membro da família. HEINZELMANN, 2001: p. 19-20.

escrito sobre o segundo (VJ 30). Além disso, a Igreja de Clermont em que Sidônio Apolinário foi enterrado também era dedicada a São Saturnino (GAILLARD, 2004: p. 136-8).

Gregório procedeu de maneira metódica, seguindo vários passos, para garantir que essas relíquias recebessem o respeito que ele considerava necessário. Primeiro, ele escolheu um espaço que, apesar de pequeno, é adjetivado por ele como belo ou elegante (*cellulam ualde elegantem*). Em segundo lugar, ele organizou a sala cuidadosamente posicionando o altar do novo oratório, sobre o qual seria colocado posteriormente o relicário, “no lugar usual” e realizou vigílias naquela noite para santificar aquele espaço. Em terceiro lugar, no dia seguinte, ele realizou uma cerimônia muito semelhante a um *adventus*, comemorando não a chegada de um rei, como no caso de Clóvis em 507, mas a chegada das relíquias. Com o acompanhamento de cruces e velas, ele as transferiu juntamente a um grande grupo de clérigos e diáconos vestidos de branco, assim como dos membros distinguidos da cidade (*civium honoratorum*) e uma grande multidão “da ordem seguinte” (*populi sequentis ordinis*), provavelmente o *populi minor* que mencionamos acima (GC 20; POMONA, QUINN, 2007).¹⁸²

Após todos estes fatos, quando o bispo de Tours, acompanhado por todos, entrou no oratório um “brilho assustador encheu o lugar e os olhos daqueles que lá estavam foram fechados devido ao seu medo e à grande claridade” (GC 20).¹⁸³ Porém, Gregório logo explicou que eles não deveriam ter medo lembrando à sua congregação o milagre da bola de fogo realizado por Martinho que já citamos acima. Assim como Perpétuo no caso da Igreja de São Martinho, a manifestação do santo, presente pela luz, significava a sua aprovação do novo local de suas relíquias e dava autoridade e legitimidade para Gregório de Tours. Devido a este fato, apesar de não ser constantemente citado, Gregório também menciona seu oratório como lugar de milagres: a resistência da relíquia de Ilídio a um incêndio, o fogo místico descrito pelo abade Brácio e o milagre de um relicário que se destrancou e trancou novamente devido à necessidade de um clérigo que havia sido ordenado por Gregório para buscá-lo são alguns dos exemplos de milagres que lá ocorreram (VP II, 3; GC 20; GM 33).

Sendo assim, este oratório insere-se no que podemos denominar de “religião doméstica”. Ela foi muito importante na cultura galo-romana, caracterizada pelos cultos de Lares, Penates, Ancestrais, até o final do período do Baixo Império Romano. Neste contexto, o *paterfamilias*

¹⁸² Ver pág. 107.

¹⁸³ Traduzido da versão em inglês presente em VAN DAM, 2004: p. 17.

era o centro de patronagem também por meio da religiosidade familiar e doméstica em que eram reunidos clientes, parentes e escravos. Como nos casos de outros cultos e divindades, Pomona e Quinn (2007) argumentam que os santos transformaram-se nos novos intermediários e beneficiários da honra e proteção associada aos cultos domésticos. Na Gália Merovíngia, muitos membros da aristocracia possuíam oratórios privados em suas casas/patrimônios fundiários. O bispo, na maioria das vezes membro desta aristocracia, portanto, atuava com função semelhante ao antigo chefe da família romana, sendo o centro de patronagem da congregação de Tours.

No oratório de Tours, assim como nos outros pontos da cidade, todos os santos seriam secundários e sobrepujados por São Martinho devido a todas as ações da família de Gregório de Tours que mencionamos em todo este trabalho.¹⁸⁴ Ainda assim, na lógica de Gregório, quantos mais santos estivessem ao seu lado, maior era sua legitimidade com a proteção dos santos e com milagres ao seu favor.¹⁸⁵ Além disso, a difusão de relíquias representava uma tentativa de difundir sua patronagem e de sua família para além do culto de São Martinho. Estes são os casos dos santos de sua família da Auvérnia, região da família de seu pai: São Ilídio e São Juliano. Pelas informações que possuímos este esforço não parece ter se concretizado com relação ao primeiro santo que não possuía uma legitimidade estabelecida por uma baixa ocorrência de milagres.¹⁸⁶ Com relação ao segundo, contudo, parece-nos que o empreendimento deu grandes resultados, como comprova a construção do Monastério de São Juliano no episcopado de Gregório com a iniciativa dos monges locais (VJ 34).

4.4 – DESRESPEITO E IRREVERÊNCIA

Em diversas ocasiões podemos observar nas fontes ações de pessoas em relação aos espaços sagrados que são consideradas desrespeitosas pelas autoridades eclesiásticas. Podemos dividi-las em, pelo menos, dois grupos: ações ocorridas nos espaços sagrados estabelecidos pelos bispos, como a Igreja de São Martinho, e ações que de alguma maneira poderiam preteri-los em prol de outros locais.

¹⁸⁴ O milagre da luz quando Gregório entrou no oratório, que citamos acima, por exemplo, foi atribuído somente a São Martinho pelo epíscopo de Tours.

¹⁸⁵ Isso pode ser visto pelo grande número de relíquias depositadas por Gregório em edifícios religiosos de Tours como nos dois batistérios (um com relíquias de S. Batista e S. Sérgio e outro com as relíquias de S. Benigno, santo patrono da família de sua mãe Armetnaria). Além disso, ele andava com um medalhão que era de seu pai em que estavam presentes, segundo ele, as cinzas de um grande número de santos e também enviou para Roma seus clérigos para que trouxessem uma série de relíquias (GM 82; GM 83; PIETRI, 1983: p. 400).

¹⁸⁶ Gregório escreve que “talvez alguém tolamente irá dizer “não é possível a um homem ser considerado santo por somente este (um) milagre””. É provável que Gregório estivesse defendendo a legitimidade de santidade de Ilídio (VP Praef; VP II, 2).

No primeiro grupo, nós observamos estas ações na obra de Gregório como ocasiões didáticas em que o bispo de Tours tenta demonstrar como elas acarretaram punições para aqueles que as fizeram, para suas famílias e, portanto, para aqueles que no futuro também as fizessem. Este foi o caso de alguns ladrões que, após quebrarem o vidro e entrarem pela grande janela da abside, pisaram na tumba de São Martinho e roubaram ouro, prata e seda. Chegando em Bordeaux, devido a este roubo e ao desrespeito em relação ao lugar sagrado, teria acontecido uma disputa entre eles e um dos ladrões teria assassinado o outro. Além disso, suas ações foram descobertas e o que foi apanhado foi devolvido para a Igreja. Os ladrões restantes não foram punidos com a morte devido à intervenção de Gregório de Tours que escreveu uma carta ao rei Chilperico I para poupá-los (DLH VI, X). Isso demonstra como seria ele, o bispo de Tours da família próxima ao santo, aquele capaz de perdoar o desrespeito contra São Martinho.

Em outros casos, Gregório não interveio para salvar aqueles que desrespeitaram o espaço sagrado. Possuímos o exemplo de desrespeito e irreverência do padre Leo da congregação de Tours. Na Igreja de São Martinho parecia existir uma pedra na qual, segundo a tradição, o santo teria sentado durante a sua vida. Para estabelecer sua própria tumba, o padre Leo moveu a dita pedra de lugar e, após retornar para casa sentindo uma tremedeira, foi acometido por uma febre e morreu três dias depois (GC 6).¹⁸⁷ Este episódio nos demonstra que mesmo os elementos que poderiam ser considerados mais insignificantes, como uma pedra, adquiriam uma importância imensa pelo contato com São Martinho. Como ressaltava a inscrição de Sidônio Apolinário que ressaltamos acima,¹⁸⁸ absolutamente nada deveria ser alterado, mesmo a localização de uma pedra. De acordo com Gregório, mesmo este simples fato havia ofendido São Martinho.

Em outra situação, o desrespeito também foi fatal. Mencionamos acima que a Igreja de São Martinho era procurada como local de asilo para membros das cortes merovíngias que haviam caído em desgraça e estavam em perigo.¹⁸⁹ Um desses casos foi o de Eberulfo, antigo camareiro de Chilperico I. Segundo o relato de Gregório de Tours, após o assassinato de

¹⁸⁷ Não sabemos qual seria a localização exata desta pedra ou da tumba que Leo pretendia estabelecer. Como Gregório relata rapidamente, talvez as duas estivessem presentes no átrio mais próxima da tumba de São Martinho em que existia um cemitério (DLH VI, X). Os bispos de Tours também foram enterrados na Igreja de São Martinho desde a época de Perpétuo. Um local mais próxima da tumba refletiria um maior poder, porém não podemos descartar que também podem ter sido enterrados neste cemitério, com tumbas de alguma maneira destacadas.

¹⁸⁸ Para a inscrição ver a seção 4.2.2.

¹⁸⁹ Ver seção 4.2.1.

Chilperico I por sua esposa Fredegunda, ela teria acusado Eberulfo de ser o culpado diante do rei Gontrão, irmão do monarca morto. Gontrão, portanto, jurou se vingar do antigo camareiro e o mesmo, sabendo deste fato, asilou-se na Igreja de São Martinho. Gontrão enviou um certo Cláudio para assassiná-lo, porém antes o preveniu de atrair o antigo camareiro para fora da Igreja para evitar a punição do santo. Este homem foi para a cidade de Tours e, não seguindo as ordens de Gontrão, durante uma refeição no átrio da Igreja, suas ações causaram um grande massacre em que foram mortos tanto Cláudio quanto Eberulfo e outras pessoas como os escravos e guerreiros que eram comandados pelos dois homens (DLH, VII, XXI; XXII; XXIX).

Este é o único caso narrado por Gregório em que uma pessoa asilada na Igreja de São Martinho foi morta nas suas dependências. Ainda assim, é interessante salientar algumas questões. Em primeiro lugar, Eberulfo é descrito por Gregório como uma pessoa que não respeitava São Martinho, mesmo se beneficiando de sua proteção. Ele teria insultado e agredido os membros do clero de Tours, além de roubar bens que pertenciam à Igreja de São Martinho. No relato, quando Eberulfo está prestes a morrer, Gregório escreve: “pois ele (Eberulfo) não merece ser salvo por aquele (São Martinho) no qual ele jamais soube solicitar sinceramente” (DLH, VII, XXIX). Nesta ocasião, o que Gregório tenta demonstrar é o fato de que não era suficiente estar na Igreja de São Martinho para receber sua proteção, mas também respeitá-lo. Eberulfo só teria sido morto por seu próprio desrespeito e irreverência.

Em segundo lugar, pelo menos de acordo com Gregório, Cláudio acreditava no poder de São Martinho e que ele mesmo seria punido. Consequentemente, ele teria perguntado a muitas pessoas se o santo punia imediatamente aqueles que o ofendiam ou não. Ele recebera muitos presentes de Gontrão e Fredegunda para realizar o trabalho e talvez acreditasse que poderia viver bem com sua família pelo menos por algum tempo se a punição não fosse imediata. Isso nos mostra que não necessariamente aqueles que desrespeitavam de alguma maneira o espaço sagrado não acreditavam na sacralidade do mesmo.

O segundo grupo de ações que destacamos cima demonstra bem como mesmo fiéis devotados, no seu cotidiano, poderiam realizar ações irreverentes com relação aos santos, como os exemplos das tentativas de estabelecer oratórios domésticos. Gregório escreve sobre duas situações em que pessoas comuns teriam obtido relíquias de santos e como eles haviam sido punidos por não respeitá-las da maneira apropriada. O primeiro caso ocorreu no território da Auvérnia quando dois monges transportavam as relíquias de São Saturnino. Como estava

anoitecendo, eles pediram abrigo em uma casa de campo de um homem pobre e, quando contaram o que estavam carregando, este homem levou o relicário e o posicionou no seu armazém. Mesmo após os monges levarem as relíquias, o homem teve sonhos em que era ordenado que ele fosse embora pois aquela casa, daquele momento em diante, havia sido santificada. Tendo desobedecido em um primeiro momento, suas possessões diminuíram cada vez mais e sua esposa ficou doente. Somente após destruir a casa e construir um oratório com a sua madeira, ele foi poupado (GM 47).

Na segunda ocasião, o próprio Gregório foi até a Igreja de São Martinho, durante o episcopado de Eufrônio, para ser curado de uma enfermidade. Após a visita, um dos seus escravos, motivado pela sua fé, pegou para si um pequeno pedaço de madeira da cama de São Martinho do Monastério de Marmoutier. Esta ação, entretanto fez com que sua família ficasse doente e em um sonho um personagem disse que era necessário entregar a relíquia para Gregório. Ele assim o fez e sua família foi curada. Neste caso, Gregório oferece uma explicação para tudo o que ocorreu: “ (...) esta madeira não era honrada ou respeitada como era apropriado para ela” (VM 1, 35).

Como mencionamos acima, Martinho e Saturnino eram dois dos santos dos quais as relíquias estavam presentes no oratório que Gregório de Tours instalou na *domus ecclesia*. Porém, diferentemente das situações descritas acima, o bispo de Tours não foi punido de maneira alguma. Ele seguiu várias passos precisos (como o posicionamento correto do altar e as vigílias da noite anterior) e um milagre indicou que sua ação era aprovada. Dessa maneira, poderíamos pensar que a instalação de oratórios seria uma prerrogativa do bispo ou, pelo menos, de clérigos, pois seriam eles que saberiam a maneira correta de respeitar os santos e suas relíquias. Todavia, Gregório nos relata que sua mãe possuía também um relatório doméstico com relíquias de Eusébio de Vercelli, bispo do século IV. Em vez de punições à sua família ou ordens para que ela saísse da casa, as relíquias salvaram-na de um incêndio que lá ocorreu, o que confirma que o santo estaria do seu lado (GC 3; POMONA; QUINN, 2007).

Parece-nos que existia, portanto, uma tentativa de controle de quem poderia estabelecer um lugar sagrado.¹⁹⁰ O que os escritos como o de Gregório tentavam coibir era a religiosidade

¹⁹⁰ Estas conclusões são corroboradas, por exemplo, pelas disposições de concílios da época que proibiam cultos na casa dos fiéis, provavelmente mesmo aqueles que possuíam qualquer tipo de relíquia obtida sem o consentimento das autoridades eclesiásticas. Damos como exemplo o Concílio de Auxerre (561-605) em que são proibidas oferendas e vigílias dedicadas aos santos e realizadas em casa e, mais especificamente, as vigílias privadas em honra a São Martinho. É bastante possível que estas disposições fossem somente direcionadas a

doméstica, reservada aos que eram considerados os grandes personagens da época. Essas pessoas, derivadas de famílias aristocráticas com ligações especiais com os santos, acreditavam possuir o conhecimento de como seria possível reverenciar corretamente os santos e suas relíquias. Outros, como o pobre homem da casa rural e o escravo de Gregório, não possuíam tal conhecimento e, conseqüentemente, o episcopo de Tours tenta demonstrar que suas ações teriam conseqüências negativas para eles ou suas famílias.¹⁹¹ Obviamente, seria interessante para o bispo de Tours que todos os fiéis fossem aos espaços sagrados estabelecidos pela sua família tanto por acreditar que ele seria efetivamente o espaço correto de devoção quanto pelo fato de que a frequência no edifício da família consolidaria a posição da mesma em Tours.

Mais do que a frequência dos espaços sagrados em qualquer momento, como salientamos na seção 4.2.1, seria extremamente importante para a família que os fiéis comparecessem nos principais momentos do culto de São Martinho, ou seja, as duas festas que ocorriam em 4 de julho e 11 de novembro. Descrevemos na seção 4.2.2 como os fiéis poderiam se portar em uma festa de São Martinho ao fazer o percurso martiniano. No entanto, não pretendemos de maneira alguma afirmar que este seria o caso de todos os habitantes de Tours e de todos os que compareciam à cidade por ocasião das festas. Existem diversas evidências que mostram como elas eram também simplesmente dias de celebração e de quebra do cotidiano para algumas pessoas. As descrições de bispos como Sidônio Apolinário demonstram como as autoridades eclesiásticas não tinham o controle total da população e várias pessoas poderiam se comportar de maneira indesejada, não dirigindo-se às igrejas e/ou cantando e dançando embriagados, talvez incentivados pela distribuição gratuita de vinho que ocorria nestes eventos (VP 3.1; VAN DAM, 1985: p. 232-3).

Sendo assim, além de possuírem um papel nas eleições episcopais, muitas pessoas poderiam, mesmo acreditando no poder de São Martinho e normalmente respeitando sua Igreja, agir de maneiras inesperadas em diferentes ocasiões ou momentos de suas vidas com relação aos espaços sagrados estabelecidos. Como no caso das disposições adotadas nos concílios com relação a uma série de questões comportamentais e rituais que consideravam erradas, estas

peças mais pobres e não às grandes famílias aristocráticas. Para mais sobre as questões referentes aos concílios ver HALFOND, 2010: esp. 99-130.

¹⁹¹ Outros oratórios que contavam com as relíquias de São Martinho, como por exemplo, aquele estabelecido por Arédio, um padre de Limoges, possuíam o consentimento de Gregório e por isso são relatados como locais em que ocorriam milagres (GC 9). É possível que este também sido o caso de um rico imigrante sírio chamado Eufrônio. Ele havia estabelecido um oratório para São Sérgio na cidade de Bordeaux (DLH VII, XXXI).

práticas dificilmente desapareceram por completo.¹⁹² Elas provavelmente eram derivadas de tradições antigas que faziam parte do cotidiano destas pessoas há muito tempo.

4.5 - ESPAÇOS SAGRADOS E A FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS

Como afirmamos acima na seção 4.2.1, as ações de Perpétuo fizeram com que a festa em 4 de julho celebrasse não só a ordenação episcopal de Martinho, porém também a translação do seu corpo e a dedicação da nova Igreja. A história do velho abade, por exemplo, poderia ser contada para outras gerações e peregrinos que viessem a Tours e, dessa maneira, em algum momento, foi transmitida a Gregório que, por sua vez, a recordou em seus escritos. O milagre do óleo em que Perpétuo aparece como beneficiário e, possivelmente, outras histórias transmitidas pela tradição oral as quais não possuímos informações, também o associariam à Igreja de São Martinho.

Contudo, o nome de Perpétuo como fundador foi ainda mais reforçado a partir da inscrição de Sidônio Apolinário. Ela glorificava os atos de Perpétuo e a igreja construída por ele de maneira enfática, citando seu nome duas vezes e elaborando um jogo de palavras que seria lembrado facilmente. Sua localização dentro da Igreja de São Martinho também é de grande importância. Ela estava próxima à tumba do santo no espaço mais sagrado da Igreja, o que significa que a imagem de Perpétuo e as menções ao seu nome estavam no local onde ocorriam a grande maioria dos milagres de São Martinho, fazendo com que fosse estabelecida uma direta associação entre os milagres e Perpétuo. No clímax do percurso martiniano, quando os fiéis estivessem presenciando os milagres e todas as sensações que tentamos elucidar na seção anterior, lá estaria a imagem de Perpétuo evocando a memória daquele que fora responsável pela construção da Igreja. Sendo assim, a inscrição e a imagem associavam o “bispo de Tours” (Martinho/Perpétuo) diretamente aos milagres de maneira visível e permanente no espaço mais sagrado da Igreja. É por esta razão que, por fim, a inscrição faz um alerta: os descendentes de Perpétuo não devem mudar nem adicionar nada à Igreja de São Martinho.

¹⁹² Apesar das repetições de cânones serem também uma maneira de reforçar a tradição, há casos em que é possível observar que os mesmos realmente não puderam ser implementados ou foram ignorados por alguma razão. Utilizando o exemplo dado por Halfond (2010: p. 103-108), podemos afirmar, por exemplo, que as medidas contra a posse de escravos cristãos por judeus foram promulgadas aparecerem seguidamente no Concílio de Orleans de 538, no Concílio de Mácon de 581, na correspondência de Gregório Magno e posteriormente também nos Concílios de Clichy de 626/7 e Chalon-sur-Saône de 647/653. Isso demonstra como os cânones não tiveram efeito talvez, como o próprio autor afirma, devido à importância da escravidão para os reinos francos.

Como já discutimos na seção 3.4, não possuímos muitas informações sobre estes descendentes, ou seja, os bispos seguintes a Perpétuo. O que podemos afirmar sobre eles é o fato de que todos, com exceção de Volusiano e Vero que morreram no exílio, foram enterrados na Igreja de São Martinho (DLH X, XXXI). A escolha de enterramento de todos, ou, pelo menos, grande parte dos bispos da cidade, em uma igreja específica não é de maneira alguma incomum na Gália (ou em outras regiões) como meio de garantir um edifício como centro do poder episcopal.¹⁹³ Ainda assim, como discutimos na seção 3.4, além de Eustóquio, Perpétuo, Eufrônio e Gregório, há boa probabilidade de que outros bispos também fossem seus parentes. Portanto, os descendentes que são mencionados na inscrição, talvez com suas tumbas expostas aos fiéis em algum lugar da Igreja, seriam de fato descendentes de sua família.¹⁹⁴ Neste caso, tanto os corpos dos bispos e sua família eram prestigiados pela sua inserção num local tão especial quanto, com o passar do tempo, sendo reverenciados como santos locais, eles prestigiavam ainda mais o espaço em que estavam. A Igreja de São Martinho era, portanto, ao mesmo tempo, um centro de poder episcopal e familiar. Essa é uma das razões pelas quais a rainha Clotilde, por exemplo, que viveu mais de 30 anos nesta Igreja e morreu em Tours, não foi lá enterrada. Após uma peregrinação de Tours a Paris, ela foi enterrada na Igreja dos Santos Apóstolos do lado de seu marido Clóvis (DLH IV, I).

O próximo momento do qual possuímos maiores informações sobre o culto de São Martinho é relativo ao episcopado de Gregório de Tours. Gostaríamos de ressaltar neste momento o período posterior ao ano de 580. Como mencionamos rapidamente na seção 2.4, neste ano, Gregório afirma que ele mesmo teria sido alvo de um plano para destituí-lo do cargo episcopal de Tours. Dois homens do clero de Tours de nome Riculfo e Leudaste, o conde da mesma cidade, teriam sido os responsáveis. Eles teriam contado ao rei Chilperico I (c.540-584) que o bispo de Tours havia espalhado rumores sobre a infidelidade de sua esposa, Fredegunda.

Como consequência, este rei convocou o Concílio Berny-Rivière de 580 para acusar Gregório de Tours diante dos outros bispos da Gália de seu reino. Após ser julgado como inocente, o epíscopo de Tours voltou para Tours e, ao chegar lá, ele descobriu que o padre Riculfo estava se portando como bispo na sua ausência:

¹⁹³A Igreja de São Pedro de Vienne e a Igreja de São Pedro de Roma, por exemplo, também abrigaram pelo menos grande parte de seus bispos.

¹⁹⁴ Para uma explicação sobre a localização do corpo de Eustóquio ver nota 178.

Enquanto eu estava ainda com o rei este homem foi vergonhosamente à casa episcopal como se já fosse um bispo [...]. Para os mais importantes clérigos ele deu presentes e distribuiu vinhas e prados; (nos) menos importantes (clérigos), ele bateu com maças e com sua própria mão, dizendo: “Reconheçam seu mestre, aquele que triunfou sobre seus inimigos e pela sua determinação livrou Tours das pessoas da Auvérnia” (DLH V, LXIX).

Ao saber que o padre estava afirmando isso Gregório se defendeu escrevendo que “A pessoa miserável não considerou que, com exceção de cinco bispos, todos aqueles que possuíram o cargo de bispo de Tours eram conectados à minha família” (DLH V, LXIX).

A “estratégia de defesa” de Gregório foi, portanto, ressaltar o elo de continuidade de sua família para fortalecer sua posição como bispo em Tours. Podemos observar isso também em suas ações posteriores ao ano de 580. Assim como seu parente Perpétuo, elas são relacionadas aos escritos e aos edifícios ligados ao culto de São Martinho. Primeiramente, como argumentamos acima, ele publicou os dois primeiros livros dos milagres de São Martinho em c. 581 e o terceiro livro em c.587, destacando especialmente a Igreja de São Martinho. Como argumenta Shaw (2010: p. 102-141), nenhum dos escritos de Gregório, além dos três primeiros livros de milagres de São Martinho, foram completamente terminados, o que demonstra como era importante publicá-los naquele momento em que sua posição de bispo estava mais fragilizada.

Logo depois Gregório restaurou completamente a Igreja de São Martinho, o local sagrado que tantas vezes ressaltara em seus escritos. Em 559, um ano após o incêndio nas igrejas do grupo episcopal, o edifício em que estava o corpo do santo patrono de Tours fora também de alguma maneira danificado com chamas. Como consequência, Eufrônio logo ordenou que seu teto fosse restaurado com estanho, contando com a ajuda do rei Clotário I (DLH, IV, XX; X, XXXI). Porém, ainda existiam vestígios do incêndio nas paredes do edifício e Gregório foi o responsável pela sua reforma (DLH X, XXXI). Nos dois casos, eles respeitaram completamente o desejo de seu parente Perpétuo expresso na inscrição de Sidônio Apolinário, ou seja, não adicionaram nem alteraram nada. Gregório faz questão de escrever que Eufrônio a restaurou “como fora anteriormente” (*ut prius fuerat*) e ele mesmo reformou as paredes com o “brilho similar àquele com o qual fora pintada e similar com o qual fora adornada, como (era) anteriormente” (DLH, IV, XX; X, XXXI; PIETRI, 1983a: p. 375).¹⁹⁵

¹⁹⁵ Tradução nossa da versão latina “*Basilicae sanctae parietes adustus incendio repperi, quos in illo nitore vel pingi vel exornari, ut prius fuerant, artificum nostrorum opere imperavi.*”

Por fim, como já mencionamos na seção anterior, Gregório reconstruiu e rededicou a Catedral em 589/590. Neste caso ele não possuía nenhum constrangimento quanto ao edifício anterior ao incêndio e a nova igreja construída era mais alta e larga do que a anterior. Ainda assim, parece-nos que não era o objetivo de Gregório de Tours retirar a centralidade da Igreja de São Martinho, o edifício que era o centro de poder de sua família e que ele mesmo menciona em seus escritos como o lugar com o maior número de milagres. A partir da construção da Catedral, Gregório queria complementar o culto de São Martinho realçando como sua posição de bispo significava a continuidade de sua família no episcopado de Tours. Ele não podia alterar a Igreja de São Martinho e, conseqüentemente, somente a restaurou. A Catedral, destruída desde o ano de 558, apresentava uma alternativa para uma obra que seria diretamente associada a Gregório.

Não sabemos quem foi o responsável por instituir o calendário em que, nas festas universais, somente as vigílias da noite anterior eram realizadas na Catedral e as celebrações em si na Igreja de São Martinho, como argumentou Van Dam (1994: p. 131). Porém, Gregório certamente se beneficiou disso. Dessa maneira, nas festas mais importantes do Cristianismo, os dois edifícios eram visitados em pouco tempo e a conexão entre eles podia ser realçada ao máximo. Assim como a Igreja de São Martinho de Perpétuo, a Catedral de Gregório possuía uma imagem em que estavam presentes ele mesmo e São Martinho e uma inscrição citando seu nome, ambos em uma posição de destaque dentro da Igreja. A continuidade de sua família era, portanto, assegurada e lembrada por estas semelhanças e pelas procissões da Catedral até a Igreja de São Martinho. Continuidade espacial e temporal faziam com que não só fosse estabelecida uma ligação com São Martinho, mas também com Perpétuo (e conseqüentemente os outros membros da família). São Martinho e Perpétuo: esses foram os dois elos fundamentais que Gregório destacou para evidenciar a continuidade de sua família no episcopado de Tours.

Sendo assim, nas duas “atualizações” do culto de São Martinho, as ações de Perpétuo e Gregório visavam uma articulação entre escritos sobre milagres e obras edilícias. Em primeiro lugar, eles possuíam a intenção de demonstrar que o fluxo da *virtus* milagrosa de São Martinho continuava a fluir, a partir de seu corpo, na Igreja e, conseqüentemente, ele representava uma conexão com os tempos apostólicos e com Deus. Como já apontamos na seção 4.2.1, a proximidade espaço-temporal, ressaltada pelos escritos dos milagres e pelas sensações experienciadas através dos sentidos (mosaicos (visão), inscrições lidas em voz alta (audição), odores (olfato)) era fundamental para que o espaço se transformasse no lugar

sagrado. Porém, ao mesmo tempo em que assim o fizeram, os dois bispos de Tours, sendo intermediários de São Martinho, atribuíram para si mesmos a realização destes milagres. Seus atos não ficariam somente de maneira abstrata na memória da população de Tours e dos peregrinos, mas seriam também constantemente lembrados pelas igrejas erigidas com suas imagens e inscrições nas partes mais significativas das mesmas.

A relação de dependência, estabelecida no nível do médico e do paciente e do portador do juízo divino, como mencionamos na seção 2.4.1, fazia com que os bispos de Tours, por meio de São Martinho, fossem os *patroni* dos habitantes da cidade. A partir de sua influência em diversos aspectos cotidianos, eles possuíam uma maior legitimidade contra eventuais grupos contrários a eles e também uma maior probabilidade de garantir a eleição de um parente como o próximo bispo de Tours, apesar de frisarmos novamente que esta sucessão não era uma certeza devido a todos os atores sociais (e seus interesses) que mobilizavam-se por ocasião de uma eleição episcopal. Além disso, a relação de dependência estabelecida não significava que os habitantes de Tours fossem completamente obedientes e respeitosos em todos os momentos de suas vidas, como observamos na seção anterior, tanto aos bispos da família quanto aos espaços sagrados construídos por eles.

Sendo assim, relacionando tudo o que já discutimos no capítulo 1,¹⁹⁶ o poder, como relação social, é formado a partir da relação entre pessoas e os edifícios ao seu redor na prática cotidiana e, portanto, a Igreja de São Martinho, a Catedral e o Oratório eram partes constituintes das relações sociais da época e não reflexo das mesmas. Estes edifícios eram centros de poder simbólico, aquele que é exercido de maneira imperceptível, mesmo porque normalmente eram vistos como estáticos e imutáveis. Controlando-os, a família de Gregório de Tours mantinha também o controle do culto de São Martinho e reforçava e legitimava todos os outros aspectos característicos da aristocracia como: o patrimônio fundiário, a educação na doutrina cristã e na tradição greco-romana, o respeito como líder da sociedade, assim como o reforço do poder simbólico conferido pela ordenação episcopal como definimos na seção 2.3.

Todos estes aspectos obviamente também foram importantes no outro sentido, ou seja, como aristocrata e devido a todos estes elementos elencados, Perpétuo foi eleito bispo. Como bispo, ele possuía as três autoridades definidas por Rapp (2005: p. 23-152) e poderia legitimar um espaço sagrado como a Igreja de São Martinho. Por fim, quando morreu, devido às suas ações

¹⁹⁶ Ver seções 2.2, 2.3 e 2.4 (págs. 18-59).

de aproximação de sua família ao culto/Igreja de São Martinho e aos milagres, seus descendentes foram eleitos e a legitimidade deles garantida pela relação especial estabelecida entre a família aristocrática (e todos os elementos característica dela), o culto de São Martinho e Deus.

Toda esta explicação tem o objetivo de demonstrar como, após terem sido construídos, prestigiados e legitimados pelas ações da aristocracia, os edifícios em si também tiveram papel ativo como parte constituinte das relações sociais de dominação, principalmente em Tours. A Igreja de São Martinho era efetivamente o centro desta complexa teia de elementos elencados. Sua importância pode ser ainda melhor estimada ao analisarmos o século VII e a perda de controle da família de Gregório de Tours sobre este edifício, como faremos na próxima seção.

4.6- DA FAMÍLIA DE GREGÓRIO DE TOURS À DINASTIA MEROVÍNGIA

Após a morte de Gregório em 594, perdemos os indícios de sua família nas fontes. O século VII é, de fato, um período do qual não possuímos muitas fontes para a cidade de Tours de maneira geral. A Crônica de Fredegário,¹⁹⁷ o mais extenso documento da Gália Merovíngia deste século, e as Vidas de santos deste período não abordam Tours mais detidamente.¹⁹⁸ Ainda assim, principalmente a partir de três manuscritos que sobreviveram até os dias atuais,¹⁹⁹ a reconstrução dos bispos sucessores de Gregório de Tours no século VII feita por L. Duchesne ainda é significativa. Alguns deles são apenas nomes dos quais não possuímos mais nenhuma informação, outros são mencionados em outras fontes. Para uma maior clareza fizemos uma tabela com as considerações de Duchesne sobre estes episcopos e as fontes que os menciona para além dos três manuscritos. Adicionamos também outros autores que os abordam (Quadro 4).

¹⁹⁷ Fredegário (ou pseudo-Fredegário) é o nome dado pelos historiadores modernos desde o século XVI para o autor anônimo da chamada Crônica de Fredegario, escrita em c. 660. O autor reutiliza os escritos de Gregório de Tours e narra eventos dos reinos merovíngios até a data de 642 (apesar do autor mencionar também eventos posteriores) MURRAY, 2000: p. 447-8; 591.

¹⁹⁸ A Vida de Columbano (escrita em c. 640) e a Paixão de Praieto (escrita logo após a morte deste bispo em 676), por exemplo, são dois dos poucos documentos que mencionam a cidade de Tours no século VII de maneira mais detida, mas ainda assim sucinta. Sobre o primeiro documento ver O'Hara, 2009; sobre o segundo ver Fouracre; Gerberding, 1996: p. 254-300; Murray, 2000: p. 526-7.

¹⁹⁹ Estes manuscritos são: o manuscrito 92 A da Biblioteca de Berne (c. séc. XII), o cartulário de Quimperlé (c. séc. XI) e a Grande Crônica de Tours (até a ascensão de Jean de Faye em 1028) (DUCHESNE, 1910: p.287-8).

Bispos de Tours de 596 até c.680	Fontes
Pelagius	Carta de Gregório Magno (Ep. VI 50 (52)) – 596 d.C MARTINDALE, 1992: p. 548
Leoparius	Vida de Columbano 42
Aigiricus	Testamento de Bertran de Mans – 616 d.C
Gwalachus	-
Sigilaicus	Pai de Saint Cyran citado em sua Vida
Leobaldus	-
Medigilisus	Concílio de Clichy de 627. Diplomas de Fundação de Solignac (632) e Rabeais (638)
Latinus	Concílio de Chalon – 650 d.C
Charegiselus	-
Rigobercthus	Assinatura em um diploma de Dagoberto para a Igreja de Saint- Denis – 654 d.C
Papolenus	-
Chrodobertus	Cartas enviadas para Importunus de Paris (c.668); Privilégio de imunidade do bispo de Roma Adeodato (672-6); Carta para a abadessa Boba (656-682); Paixão de Praieto; Vida de Baltilde 5; HEN, 2012: p. 225-243.

Quadro 4: Bispos de Tours de 596 até 676. Os nomes e fontes da tabela são baseados no estudo de Duchesne e complementados com outros estudos de autores mais recentes.

Fonte: DUCHESNE, 1910: p. 302-309.

Acreditamos que após todas as ações da família de Gregório de Tours e a sua importância no século VI, algum(ns) dos bispos desta tabela seria(m) de sua família, porém não existe nenhum meio de comprovar este fato. Parece-nos, no entanto, bastante provável que a perda do domínio da família de Gregório de Tours ocorreu no século VII e está ligada à sua perda de controle da Igreja de São Martinho. Talvez já enfraquecida devido a algum(ns) fato (s) do qual não possuímos evidências, a família perdeu o controle do culto de São Martinho e ele foi

apropriado pelos reis merovíngios e, posteriormente, pelos carolíngios e pelos capetíngios.²⁰⁰ É possível que esta mudança esteja ligada a um processo de progressiva independência da Igreja de São Martinho e seus membros clericais com relação ao bispo de Tours em que foi formada algum tipo de aliança da realeza com aqueles que já mencionamos acima principalmente na seção 4.2.1, os abades de São Martinho (os quais só conhecemos quatro nos séculos VI e VII) (Quadro 5).²⁰¹ Não podemos elucidar todo este processo detalhadamente pela falta de informações nas fontes, porém existem alguns indícios que podem nos dar uma ideia geral sobre ele.

Abades da Igreja de São Martinho de Tours (VI-VII)	Data de exercício da função	Fontes
Leo	? - 526	DLH X, XXXI; PIETRI, 1983b: p. 8-12
Leubastes	c. 556- 589	DLH; PIETRI, 1983b: p. 8-12
-	589 - ?	DLH; PIETRI, 1983b: p. 8-12
Agericus	C . 659 - 672/6	Vida de Santo Elígio 68 (659); Privilégio de imunidade do bispo de Roma Adeodato (672-6); Manuscrito Vaticano Ottoboni Latin no.163; SATO, 2009: p.23-24.

Quadro 5: Abades da Igreja de São Martinho dos séculos VI e VII conhecidos nas fontes.

O primeiro indício que podemos observar nas fontes foi o estabelecimento de monges na doravante Abadia de São Martinho, como foi o caso de muitas outras igrejas que possuíam relíquias e corpos de santos na Gália,²⁰² provavelmente em algum momento anterior à década

²⁰⁰ Desde a época dos reis capetíngios até o fim do Antigo Regime, os monarcas franceses serão abades laicos de São Martinho de Tours, que desde do século X, não contava mais com monges, mas com cônegos. Na realidade, o próprio vocábulo “capeto” de Hugo Capeto (e da dinastia) faz referência à Capa de São Martinho, relíquia que mencionaremos logo abaixo (OTTAWAY, 1990: p. 153-177; SAINT-SORNY, 2018: p. 4) Para a dinastia carolíngia e São Martinho ver nota 208.

²⁰¹ É preciso considerar também o fato de que é possível que a própria inserção nos cargos eclesiásticos da família de Gregório de Tours tenha feito com que existissem poucos ou nenhum herdeiro. Este fato também pode estar relacionado a sua perda de poder no século VII. Gregório de Tours, por exemplo, só menciona dois membros de sua família de uma próxima geração: Justina e Eustenia, suas sobrinhas. Elas eram filhas de sua irmã com o aristocrata Justino, porém somente a primeira, casada com o aristocrata laico Niceto, poderia ter filhos. A segunda era a priora do Monastério da Santa Cruz fundado por Santa de Radegunda (VIII, XLIII; DLH X, XV). Agradeço ao professor Edmar Checon de Freitas por esta observação.

²⁰² A Igreja de São Juliano de Brioude e as “seniores basilicas” que mencionamos abaixo são alguns dos exemplos que podemos citar. O começo de uma maior importância dos monastérios na Gália no século VII pode ser observado pelo fato de que, segundo Atsma (1975: p. 168), até o final do século VI existiam cerca de 220

de 660. Podemos assim comprovar pelos mais antigos diplomas conservados provenientes da Abadia de São Martinho,²⁰³ na época de Agerico (659-672/6), e pela Vida de Baltilde, escrita entre o final do século VII e VIII, mas que menciona os monges de São Martinho de Tours durante o período de regência de Baltilde na Nêustria entre 657 e 663/4 (ATSMA, 1975: p. 169; SATO, 2000: p. 155).²⁰⁴ O segundo documento é ainda mais relevante ao mencionar também que a regente foi responsável por ordenar que privilégios fossem confirmados e concedeu imunidades com relação aos monges das “seniores basílicas” de Dionísio, Germano, Pedro, Medardo, Aniano e Martinho (em Paris (as 3 primeiras), Soissons, Orleans e Tours, respectivamente) (VB, 9; FOURACRE; GERBERDING, 1996: p.125).

O segundo momento que podemos destacar é relativo à década de 670, ao bispo Chrodeberto e ao abade Agerico, os dois últimos clérigos mencionados nas tabelas das páginas anteriores. Possuímos um privilégio concedido pelo papa Adeodato (672-676), consultado por Agerico, em que o bispo de Roma emancipa o monastério de São Martinho da dependência do bispo (exceto no que se refere a ordenação sacerdotal e a santa crisma) e diz seguir o exemplo da monarquia merovíngia. Além disso, Adeodato também afirma que a emancipação de monastérios da jurisdição episcopal não era permitida na tradição romana, porém, tendo visto o diploma de isenção acordado por Chrodeberto e assinado pelos bispos da Igreja Galicana à Abadia de Tours, ele havia julgado que isso não seria contrário às regras da Igreja.²⁰⁵ O documento relativo à monarquia poderia ser ou não aquele de Baltilde, não possuímos meio de comprovar enquanto o diploma dos bispos não sobreviveu até os dias atuais.

Seguindo a argumentação de Hen (2012: p. 227-238), Chrodeberto, que aparece nas fontes como bispo de Tours de 663 e 682, é o mesmo personagem que havia sido bispo de Paris entre 656 e 662, ou seja, durante a regência de Baltilde (657-663/4). Ainda segundo o autor,

monastérios na Gália e no final do século seguinte este número quase triplica com cerca de 550 monastérios na região.

²⁰³ Para mais sobre os diplomas merovíngios da Abadia de São Martinho de Tours ver Gasnault, 1971; Sato, 2000.

²⁰⁴ Originária das Ilhas Britânicas, Baltilde, talvez uma escrava, casou-se com o rei Clóvis II (638-57) e, após a morte do monarca, foi a regente do Reino da Nêustria enquanto seu filho, Clotário III (c.652-673), ainda era menor de idade. Para mais sobre Baltilde e a Vida escrita sobre ela ver Fouracre; Gerberding, 1996: p. 97-118.

²⁰⁵ Disponível em:

<https://books.google.com.br/books?id=0ZtOAAAACAAJ&pg=PA270&lpg=PA270&dq=Diplomata,+Chartae,+Epistolae+et+alia+documenta,+ad+res+francicas+spectantia.+praeceptum+papae+adeodatus&source=bl&ots=iCpKZQ7hn&sig=ACfU3U1Iq7XhAhURGbkGHjtBQ0Q6AEwAHoECACQAO#v=onepage&q=Diplomata%2C%20Chartae%2C%20Epistolae%20et%20alia%20documenta%2C%20ad%20res%20francicas%20spectantia.%20praeceptum%20papae%20adeodatus&f=false>

Acessado em 3 de abril de 2019.

ele seria aliado de Grimoaldo e, após o golpe fracasso deste,²⁰⁶ teria ficado com a posição de bispo em Paris comprometida com a aristocracia da cidade e por teria ele se mudado para Tours. Porém, ele também é mencionado na Vida de Baltilde como um aliado da rainha juntamente a Ebroíno, outra grande figura da época (VB 5; FOUCRACE; GERBRING, 1996: p. 20). Sendo assim, parece-nos possível que, talvez contando com a ajuda de Baltilde, ele foi eleito bispo de Tours, e que suas ações com relação à Abadia de São Martinho estavam articuladas com as ações da regente Baltilde que mencionamos acima. Considerando os monatérios citados anteriormente, somente o de Martinho e o de Aniano não possuíam corpos de reis merovíngios enterrados e estavam fora de seu controle. Sendo assim, o culto de São Martinho seria muito visado pela dinastia merovíngia e sua apropriação seria desejada.

No final do século VII outro indício indica que a situação de poder com relação ao culto de São Martinho era favorável aos reis merovíngios: a capa de São Martinho.²⁰⁷ No século VI os reis merovíngios apostaram no culto de santos de outras regiões (São Vicente) ou aqueles personagens com fama de santidade que haviam acabado de falecer (Genoveva, Medardo). Somente no século seguinte a aliança com o abade e esta relíquia, detida pelos reis merovíngios, fez com que efetivamente eles pudessem ser associados a este santo, assim como também para possuir mais influência ao sul do rio Loire. Como escreve Van Dam (1994: p. 28) para extrair uma parte da patronagem de São Martinho para si mesmos, os reis precisaram extrair uma parte do próprio santo (ou de sua história) de sua fortaleza em Tours.

Esta fortaleza martiniana de Tours havia sido construída cuidadosamente ao longo de dois séculos pela família de Gregório de Tours. Sua coluna ou base principal era a Igreja de São Martinho que articulava todos os outros os elementos da construção. A mudança na configuração de poder relativa à cidade de Tours fez com que tudo desabasse. Após perder o controle da Igreja de São Martinho, o bispo de Tours não podia mais atribuir para si mesmo, por meio de São Martinho, os milagres que lá ocorriam e toda a relação de dependência que descrevemos no capítulo 3 foi quebrada. A forte conexão estabelecida, em especial, por Gregório, entre a Catedral e a Igreja de São Martinho foi rompida. A Catedral dedicada a São Martinho no final do século VI era um complemento e não podia agir por si mesma como local de culto deste santo. Mesmo possuindo as relíquias de sua vida que citamos no capítulo

²⁰⁶ Para uma descrição e análise do golpe de Grimoaldo ver WOOD, 1998: p. 222-224.

²⁰⁷ Os primeiros documentos a mencionar uma *capella sancti Martini*, ou seja, o lugar que abrigava a capa de São Martinho são: O Formulário de Marculfo (650-660, final do século VII), um diploma do rei Teuderico III (679) e um diploma do rei Childeberto III (709/710) (VAN DEN BORSCH, 1959: p. 7; MURRAY, 2000: p. 581;585).

3, ela não podia competir com a Igreja de São Martinho que possuía o corpo do santo, o percurso martiniano, as tumbas de quase todos os bispos de Tours (muitos dos quais santos locais) e toda a tradição de peregrinações e milagres descritos por Paulino de Perigueux e Gregório de Tours. Doravante, os milagres da Igreja de São Martinho não mais representariam o bispo de Tours, mas o abade e o rei, novos intermediários de São Martinho. Ao invés da Catedral, agora a Abadia de São Martinho seria complementada pela capela em que a capa de São Martinho era abrigada na época dos últimos reis merovíngios e por Aix-la-Chapelle, na época de Carlos Magno (742-814).²⁰⁸

Sendo assim, com o tempo, os bispos, representados pela Catedral, e os abades, representados pela Abadia de São Martinho, serão rivais. É neste contexto que a Catedral, começará a homenagear Catiano, o primeiro bispo de Tours.²⁰⁹ Esta parece ser uma tentativa de estabelecer a primazia da Catedral, construída no século IV, ao destacar um santo mais antigo do que São Martinho (GALINIÉ, 2007d: p. 285). Outro polo de importância da região, o Monastério de São Juliano, também se estabeleceu principalmente ao longo do século IX e X e, dessa maneira, a região da antiga cidade de Tours do século VI foi dividida em três partes.

A Abadia de São Martinho, em especial, com a nova aliança dos religiosos e da realeza, continuou exercendo uma grande atração nos séculos seguintes. Em c. 800, novos edifícios foram construídos à sua volta e no século X este edifício transformou-se no centro de uma cidade conhecida como *Castrum Novus* (em francês *Châteauneuf*),²¹⁰ com um espaço dedicado aos religiosos (nessa época não mais monges, mas cônegos), um espaço dedicado aos laicos, um cemitério próprio e uma nova muralha, construída no final do século X (LORANS, 2007b: p. 260; GALINIÉ; LORANS, 2007: p 365-371) (Fig. 29).

²⁰⁸ Originalmente a capela por excelência era o oratório que abrigava a capa de São Martinho desde a época merovíngia e depois oratórios reais. A partir do final do século VIII a palavra capela (*chappelle, chapelain*) começa a ser utilizada também para designar outros edifícios religiosos (VAN DEN BORSCH, 1959: p.25-35). O próprio vocábulo *Chappelle* de *Aix-la-Chapelle* é relativo à capela em que era abrigada a capa de São Martinho no edifício construído por Carlo Magno e, portanto, demonstra sua importância para este rei. Além disso, outro indício da importância da Abadia de São Martinho é o de que Alcuíno, grande conselheiro deste rei, foi indicado como seu abade por Carlos Magno. Para mais sobre a relação dos carolíngios e São Martinho ver Chieli, 1961: p. 19-50; Judic, 2008: p.13-17.

²⁰⁹ Anteriormente, já no século VIII, a Catedral foi dedicada a São Maurício, associado às relíquias dos santos de Agaune (PIETRI, 1983: p. 353).

²¹⁰ Este nome indica a rivalidade existente entre esta instituição e o Monastério de Marmoutier, que mencionamos na seção 2.3. O termo *Castrum Novus* parece ser utilizado pejorativamente para se referir ao espaço da muralha em volta da antiga Igreja de São Martinho, no fim do século X, pelos monges de Marmoutier (que também reivindicavam a memória de São Martinho denominando a si mesmos como *Monasterium Sancti Martini*). *Castrum* era um termo usado para indicar um espaço laico e senhorial e *Novus* refletia a desconfiança no novo na Idade Média, que em geral prestigiava a tradição. Ao longo do século XII, contudo, mesmo os cônegos da antiga Igreja de São Martinho adotaram o termo (NOIZET, 2007: p. 297-8).

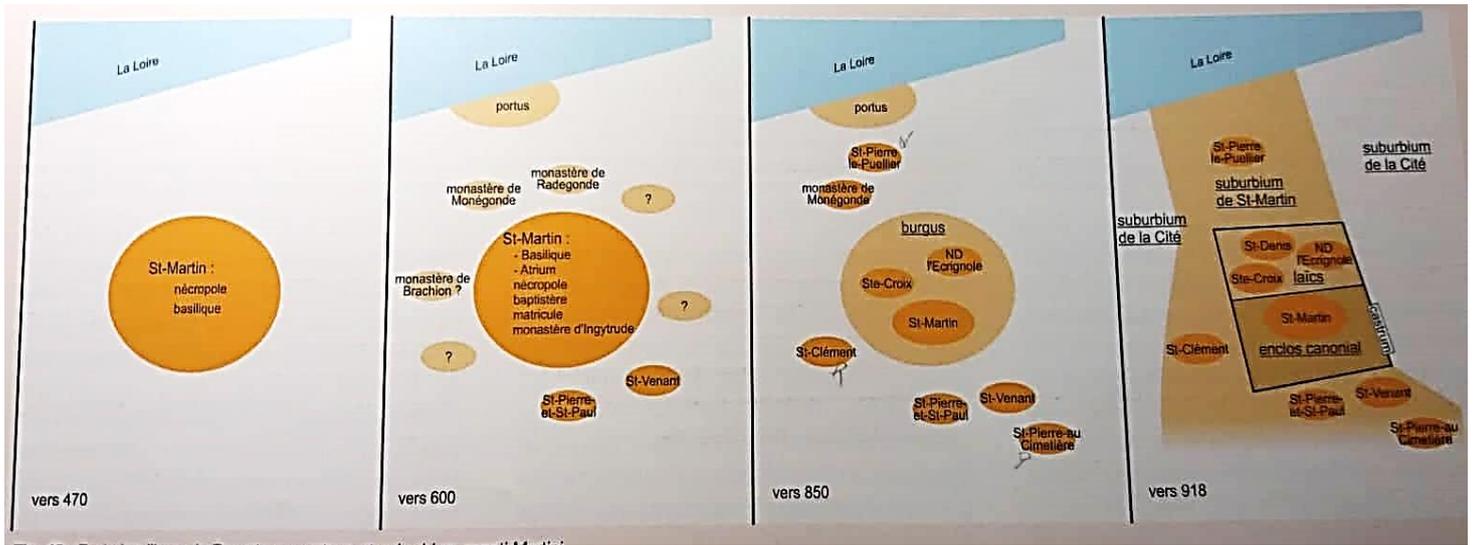


Figura 29: Do setor martiniano na época de Perpétuo (c.470) ao *Castrum* e *Suburbium Sancti Martini* (c.918).

Fonte: GALINIÉ; LORANS, 2007: p.366.

5- CONCLUSÃO

Primeiramente, esperamos ter demonstrado como os edifícios e seu contato cotidiano com as pessoas são importantes para compreendermos as relações sociais da época. Após a perda de poder da cúria e de todos os edifícios associados a ela na cidade galo-romana, o bispo tornou-se efetivamente o líder das cidades da Gália no século V. A grande maioria dos episcopos nesta época e no século seguinte eram provenientes da aristocracia e, além de suas próprias devoções pessoais, observavam o crescimento da Igreja e os cargos eclesiásticos como meios de consolidar a sua dominação na sociedade local. Eles assim o fizeram pelo incentivo aos cultos de santos específicos de suas famílias e pela construção de edifícios que dedicados aos mesmos. A edificação de novas igrejas, monastérios e oratórios e a mudança das práticas da população associadas a eles fizeram com que fosse construída uma nova identidade: a cidade cristã.

Em segundo lugar, também era nosso objetivo compreender mais detalhadamente o papel do edifício sagrado, mais especificamente no caso de Tours. Podemos afirmar, depois de realizado o estudo, que o edifício sagrado, de fato, articula os elementos mais importantes deste trabalho: os milagres, os sentidos, corpo, mente, família e poder. Somente a partir dos sentidos eram experienciadas as sensações associadas ao divino, o espaço era transformado em lugar sagrado e a ocorrência de milagres era possível, demonstrando a indissociabilidade mente/corpo. Por meio dos milagres era articulada a relação de dominação e continuidade da família na cidade de Tours dos séculos V e VI pela obtenção dos cargos eclesiásticos. A ligação especial estabelecida entre a família e São Martinho fazia com que membros da mesma pudessem ser eleitos mais facilmente, apesar de existirem sempre outros atores sociais também interessados no cargo de bispo de Tours.

Podemos assim observar que, os bispos de Tours, principalmente Perpétuo e Gregório, realizaram ações articulando edifícios e escritos de milagres. O primeiro foi responsável pela construção da Igreja de São Martinho (e talvez pelas suas inscrições em prosa) e pela composição de uma nova Vida de São Martinho de Paulino de Perigueux, especialmente o livro VI que narrava os milagres do século V que haviam ocorrido neste edifício. A partir da ação de Perpétuo, o culto e a Igreja de São Martinho estariam intrinsecamente ligados ao seu nome e, quando ele morreu, em diversas ocasiões foram eleitos bispos que eram vistos como continuadores da relação especial estabelecida com São Martinho. Estes foram os casos de

Volusiano, Eufrônio, Gregório e provavelmente de outros bispos como Omátio, Vero, Francílio, Teodoro/Próculo ou outros anteriormente mencionados.

Gregório foi responsável pela restauração das paredes da Igreja de São Martinho e escreveu quatro livros de milagres de São Martinho ressaltando este edifício, principalmente no momento das duas festas do santo. Ele também construiu um oratório com santos da família como maneira de proteção e difusão de patronagem de sua família, além de reconstruir a Catedral transformando-a efetivamente em um local de culto de São Martinho. Neste empreendimento ele utilizou as vigílias da noite anterior, as peregrinações e as semelhanças do interior das duas igrejas para conectar de maneira visível e evidente a continuidade de sua família no episcopado de Tours. Estas ações foram influenciadas por um contexto em que sua posição episcopal era instável após o plano de 580, organizado por dois membros do clero de Tours e o conde, para retirá-lo de seu cargo eclesiástico.

A base de tudo o que foi feito era a Igreja de São Martinho, centro de poder episcopal e familiar. A supressão temporal causada pela liturgia fazia com que todos os milagres da vida e pós-morte do santo ocorressem de novo diante de novos fiéis e, conseqüentemente, eles próprios também poderiam se beneficiar. Tais manifestações e curas divinas eram atribuídas pelos episcopos a si mesmos e à sua família por meio do intermédio de São Martinho, da memória de seus atos e também do interior da Igreja que articulava, pelo menos, as colunas de mármore, a luz das janelas, os odores agradáveis, além de mosaicos e inscrições. Quando, no século VII, a igreja transformou-se em abadia e posteriormente foi emancipada da tutela dos bispos de Tours, a fortaleza martiniana construída nos séculos V e VI ruiu e os novos beneficiários dos milagres de São Martinho foram principalmente os reis merovíngios e, ulteriormente, carolíngios e capetíngios.

Tendo exposto isso, podemos afirmar que, de maneira geral, consideramos os nossos resultados satisfatórios e acreditamos ter atingido os objetivos que propusemos no início do estudo, ainda que com mudanças de perspectivas no caminho. Todavia, existem certamente questões que carecem de maiores evidências pela ausência de informações nas fontes. Quais seriam exatamente os membros da família de Gregório de Tours dentre os episcopos da cidade? Como seriam o formato e outros maiores detalhes do interior e exterior das igrejas que aqui evocamos, principalmente a Catedral de Tours, edifício do qual só possuímos

maiores informações a partir do século XII?²¹¹ Qual seria o papel de outras igrejas das quais não foram encontradas nenhuma evidência como a Igreja de São Gervásio e São Protásio, a Igreja de Santa Maria e São João ou a Igreja de São Vicente? Nossas respostas a estas e outras questões basearam-se nas fontes que possuímos atualmente e nos estudos especializados recentes, porém novos documentos escritos e/ou, o que é mais provável, novas descobertas arqueológicas, podem mudar nossa percepção do assunto em muitos sentidos.

Por fim, duas perspectivas abertas na seção 4.6 que não pudemos trabalhar detalhadamente parecem-nos interessantes para novos trabalhos. A primeira seria investigar mais detidamente a relação entre a capela e capa de São Martinho e o poder da dinastia merovíngia no final do século VII e início do século VIII. Mesmo com o crescente poder dos Pepinidas do reino da Austrásia, os reis merovíngios continuaram sendo importantes no aspecto religioso/ritual, como podemos observar, por exemplo, pela cerimônia presidida por Clóvis III em 692 narrada pelos Anais de Metz (CÂNDIDO DA SILVA, 2008: p. 309-310).²¹² Neste caso, é provável que a capa de São Martinho e o culto deste santo (e de outros cultos controlados pelos merovíngios como o de São Dionísio e Santa Genoveva) estivessem relacionadas a este poder.

A segunda seria a de analisar as relações entre a dinastia carolíngia e o culto de São Martinho a partir da Igreja de São Martinho e de Aix-la-Chapelle. Acreditamos que um estudo aprofundado sobre estes edifícios traria bons frutos e poderia fazer com que compreendêssemos melhor a correlação entre o poder carolíngio e o culto de São Martinho. A expansão territorial carolíngia para a Catalunha e a Germânia, por exemplo, juntamente ao estabelecimento e expansão do culto de São Martinho nestas regiões, são bons indícios das relações de poder estabelecidas pelos carolíngios (JUDIC, 2008: p. 13-14).

Tudo o que apresentamos e analisamos neste estudo demonstra a significância do culto de São Martinho. Atravessando as diferentes dinastias e contextos históricos, mesmo na época contemporânea, ele continua a ser um dos principais santos da França e o edifício que abriga sua tumba é indissociável de sua presença e memória. Participando e influenciando diversos personagens históricos e sociedades diversas, a Igreja de São Martinho certamente não era e não é um edifício qualquer. Assim como São Martinho, ela se confunde com a história da cidade de Tours e com a história do cristianismo. Mesmo destruída em diversas ocasiões, ela

²¹¹ Os elementos mais antigos da Igreja atual são do estilo chamado “gótico angevino” e são datados entre 1160 e 1220. (KURMANN, 2013: p. 73).

²¹² Para mais sobre os Anais de Metz ver Fouracre; Gerberding 1996: p. 330-370.

foi reerguida todas as vezes por fiéis que acreditavam, de acordo com as crenças de cada época, na sacralidade do principal lugar de milagres de São Martinho.

6 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

6.1 - FONTES PRIMÁRIAS

ANTUNES, A. **A Vida de São Martinho**. Estudo introdutório, Tradução e Comentário. Dissertação de Mestrado em Estudos Clássicos, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2014.

BUSSON, D. **Carte Archeologique de la Gaule 75**. Paris : Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1999.

BRYANT, S. **Complete Works of Tacitus**. New York. : Random House, Inc. Random House, Inc. 1876. Reprinted 1942.

CODONER, C. **Sulpício Severo**: Obras completas. Estudo preliminar, tradução e notas de Carmen Codoñer. Madrid: Tecnos, 1987.

DENYS L'ARÉOPAGITE. **La Hierarchie Céleste**. Introduction par René Roques. Sources Chrétiennes n 58. Paris : Les Editions du Cerf, 1958.

FONTAINE, J. **Vie de Saint Martin**: Introduction, Texte et Traduction. Paris, Les Éditions du Cerf, 1 Vol, 1967.

JAMES, E. **Gregory of Tours**: Life of the Fathers. Translated Texts for Historians 1. Liverpool: Liverpool University Press, 1991.

HERMAS LE PASTEUR. Introduction, Texte critique, Traduction et Notes par Robert Jolly. Sources Chrétiennes n 53. Paris : Les Editions du Cerf, 1958.

JAMES, E. **Gregory of Tours**: Life of the Fathers. Translated Texts for Historians 1. Liverpool: Liverpool University Press, 1991.

KRUSCH, B. (Ed.). **Monumenta Germaniae Historica**, Hannover, Münchener digitale bibliothek, 1896.

LATOUCHE, R. **Histoire des Francs**. Tome I. Paris : Les Belles Lettres, 1999.

LATOUCHE, R. **Histoire des Francs**. Tome II. Paris : Les Belles Lettres, 1999.

LE BLANT, E. **Inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle**, Vol. 1 Provinces Gallicanes. Paris: Imprimerie impériale, 1856.

MURRAY, A. **From Roman to Merovingian Gaul: A Reader**. University of Toronto Press, 2000.

REYDELLET, M. **Venance Fortunat: Poèmes**. Paris, Belles Lettres, 2003.

RUGGIERO, F. **Vita di Martino**. Introduzione, testo, traduzione e commento. (Coll. Biblioteca Patristica, 40) Bologne: Edizioni Dehoniane, 2003.

SEVÈRE, S. **Saint Martin de Tours**. Avec préface de Mgr. Bernard-Nicolas Auberin, introduction de Marianne Sághy et postface de Gilles Berceville. Paris: Les Éditions du Cerf, 2016.

THOMAS AQUINAS. **Commentary on the Gospel of John**. Chapters 1-5. Translated by Fabian Larcher and John Weisheipl. With Introduction and notes by Daniel Kearing and Matthew Levering, Washington D.C: The Catholic University of America Press, 2010.

VAN DAM, R. **Gregory of Tours: Glory of the Martyrs**, Translated Texts for Historians 4. Liverpool: Liverpool University Press, 1988.

_____ **Gregory of Tours: Glory of the Confessors**. Translated Texts for Historians 5. Liverpool: Liverpool University Press, 1988.

_____ The Suffering and Miracles of the Martyr St. Julian. In: VAN DAM, R. **Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul**. Princeton: Princeton Univ. Press, p. 162-195, 1993.

_____ The Miracles of Bishop St. Martin. In: VAN DAM, R. **Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul**. Princeton: Princeton Univ. Press, p. 199-303, 1993.

6.2 - FONTES SECUNDÁRIAS

AMALVI, C. Idade Média In: Le GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

ANAGNOSTOPOULOS, G. "Aristotle's Life". In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.). **A Companion to Aristotle**. Wiley-Blackwell, p. 3-13, 2009.

ANAGNOSTOPOULOS, G. "Aristotle's Work and the Development of his Thought". In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.). **A Companion to Aristotle**. Wiley-Blackwell, p. 14- 27, 2009.

ANNAS, J. **Ancient Philosophy: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2000.

_____. **Plato: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2003.

ARTHUR P. Naples: a case of urban survival in the early Middle Ages? In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen Age, tome 103, n°2, pp. 759-784, 1991.

ATSMA, H. Les monastères urbains du nord de la Gaule. **Revue d'histoire de l'Église de France**, 1976, p. 163-187.

AUERBACH, E. **Mimesis: The Representation of Reality in Western Thought**. Princeton and Oxford: Princeton University Press, p.77-95, 2003.

BALCON-BERRY, S. ; BARRATTE, F ; CAILLET, J.P ; SANDRON, D (Dir.) **Des Domus ecclesiae aux palais épiscopaux**. Actes du colloque tenu à Autun du 26 au 28 novembre 2009. Turnout : Brepols Publisher, 2012.

BARNES, **Aristotle: A Very Short Introduction**. Oxford University Press, 2000.

BARROS, J. A. Práxis: considerações sobre as assimilações de um conceito pelo materialismo histórico. **História Social**, n. 20, primeiro semestre de 2011.

BASCHET, J. **A Civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BOUGARD, F; FELLER, L; LE JAN, R. **Les Élités au Haut Moyen Age: Crises et Renouvements**. Turnhout: Brepols, 2006.

BLOCH, M. **Apologia da História ou o Ofício de Historiador**. Tradução: André Telles Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997: p.55

BIANCHET, S.; REZENDE, A. **Dicionário do Latim Essencial**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

BIANCHI, L. "Continuity and change in the Aristotelian tradition". In: HANKINS, J. (Ed.) **Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. New York: Cambridge University Press 2007, p. 49-71.

BONNEWITZ, P. **Primeiras Lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu**. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, P. **Outline of a Theory of Practice**. Translated by Richard Nice. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

_____. Espaço Social e Gênese de Classe. In: BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas**. Introdução, Organização e Seleção de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. Espaço Físico, Espaço Social e Espaço Físico Apropriado. São Paulo, **Estudos avançados** 27 (79), 2013.

BOURDIEU, P.; CHARTIER, R. **El Sociólogo y el Historiador**. Madrid: Abada, 2011.

BRAUDEL, F. La géographie face aux sciences humaines [Maurice Le Lannou, La Géographie humaine]. In: **Annales. Economies, sociétés, civilisations**. 6^e année, N. 4, pp. 485-492, 1951.

BRENNAN, B. "Episcopae": Bishops' Wives Viewed in Sixth-Century Gaul. **Church History**, Vol. 54, No. 3, p. 311-323, 1985.

BROTTON, J. **Renaissance: A Very Short Introduction**. Oxford University Press, 2006.

BROWN, A. The Intellectual debate between Christians and Pagans. In: CASIDAY, A.; NORRIS, G. **The Cambridge History of Christianity**. Vol 2: Constantine to c.600. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p: 248-278.

BROWN, P. **The World of Late Antiquity AD 150–750**. London: Thames and Hudson, 1971.

_____. **The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity**. Chicago, University of Chicago Press, 1981.

_____. **El primer milenio de la cristandad occidental**. Tradução de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica, 1997.

_____. **The Rise of Western Christendon: Triumph and Diversity a.d 200-1000**. Wiley-Blackwell, 2013.

BROOK'S, D. **Prosper's chronicle**: A critical edition and translation of the edition of 445. Ottawa: University of Ottawa [Thesis], 2014.

VAN DEN BORSCH, J. **Capa, Basilica, Monasterium et le culte de S. Martin de Tours** : étude lexicologique et sémassiologique. Nimwegen: Dekker and van de Vegt 1959.

BULLOUGH, D. A. Urban Change in Early Medieval Italy: The Example of Pavia. **Papers of the British School at Rome**, Vol. 34, pp. 82-130, 1966.

BURGESS, R. W. **Hydatius**: A Late Roman chronicler in Post-Roman Spain: An Historiographical Study and New Critical Edition of the Chronicle. Wolfson College, Oxford. Thesis Submitted For the Degree of Doctor Of Philosophy, 1988.

_____. The Gallic Chronicle of 452: A New Critical Edition with a Brief Introduction. In: MATHISEN, R; SHANZER, D. (eds.) **Society and Culture in Late Antique Gaul**: Revisiting the Sources. Aldershot: Ashgate Publishing, 2001.

BUSINE, A. Introduction In. BUSINE, A. (ed.) **Religious Practices and Christianization of the Late Antique City** (4th–7th cent). Leiden, Boston: Brill, 2015.

BUSSE, P. E. Bibracte. In: KOCH, J; MINARD, A. **The Celts**: history, life, and culture. California: ABC-CLIO, 2012, p. 97-8.

BYNUM, C. **The Resurrection of the Body in Western Christianity**, 200–1336. New York: Columbia University Press, 1995.

CÂNDIDO DA SILVA, M. **A Realeza Cristã na Alta Idade Média**: Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII). São Paulo: Alameda, 2008.

_____. Entre “Antiguidade Tardia” e “Alta Idade Média”. In: **Diálogos**, DHI/PPH/UEM, v. 12, n. 2/n.3, p. 53-64, 2008.

CARDOSO, C. A Etnicidade Grega: Uma Visão a partir de Xenofonte. In: **Phoînix**, Rio de Janeiro, 8: 75-94, 2002.

CARVER; BLANK, **Marx and Engels's "German ideology" Manuscripts: Presentation and Analysis of the "Feuerbach chapter"**. New York: Palgrave Macmillan 2014.

CASTON, V. Phantasia and Thought. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.). **A Companion to Aristotle**. Wiley-Blackwell, p. 322-334, 2009.

CELENZA, C. S. The revival of Platonic Philosophy. In: HANKINS, J. (Ed.) **Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. New York: Cambridge University Press, , p.72-96, 2007.

CHARTIER, R. Pierre Bourdieu e a história: Roger Chartier debate com José Sérgio Leite Lopes. **Topoi**, Rio de Janeiro, n. 4, jan./jun. 2002, p. 139-182.

CHELINI, J. Alcuin, Charlemagne et Saint-Martin de Tours. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**, tome 47, n°144, 1961. pp. 19-50.

CHIABÀ, M. The Celts: History, Life, and Culture. In: **The Celts: history, life, and culture**. KOCH, J; MINARD, A. California: ABC-CLIO, p.682-2, 2012.

CHIMIER, P.; DUBANT, D. L'artisanat local et la production d'objets. In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval: lieux de vie, temps de la ville**. 30 Supplémement à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p. 343-345, 2007.

CLÉRIGO, C. G. S. Origen y fundación de la ciudad de la ciudad de Oviedo. In. **Gallaecia**, n°28. p. 167-185. 2009

COLLIS, J. The First Towns. In: GREEN, M. **The Celtic World**: London and New York: Routledge, 1995.

CRESWELL, **Place: A Short Introduction**. Malden, Blackwell Publishing, 2004.

DAL SANTO, M. **Debating Saint's Cults in the Age of Gregory the Great**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

DE BLAAUW, S. A Classic Question: The Origins of the church basilica and liturgy. In: **XVI Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae**. Costantino e I Constantinidi. L'Innovazione Costantiniana, Le sue Radici e I suoi Sviluppi. Pars II. Roma: Pontificio Istituto di Archaeologia Archeologia Cristiana, 2016. p.553-562.

DE FILLIPO, R. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplémement à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.199-208, 2007.

_____. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplémement à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.321-2, 2007.

DEGOLU, Reading Pirenne Again. In: BOWDEN, W.; HODGES, R. **The Sixth Century: Production, Distribution and Demand**. Leiden, Boston, Koln: Brill, 1998.

DELIYANNIS, D. M. Ravenna, Saint Martin, and the Battle of Vouillé. In: MATHISEN, R.; SHANZER, D. (Eds.). **The Battle of Vouillé 507d.C: Where France Began**. Boston/Berlin: Walter de Gruyter, Inc, 2012.

DESMULLIEZ, J. Paulin de Nole: du gouverneur de Campanie à l'évêque de Nole, ruptures et continuités. In: **Cahiers du Centre Gustave Glotz**, 17, pp. 267-275, 2006.

DEY, H. W. **The Afterlife of the Roman City: Architecture and ceremony in Late Antiquity And the early middle Ages**. New York: Cambridge University Press, 2015.

DOBB, Maurice. **A evolução do capitalismo**. 9a ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

DOD, B. *Aristoteles Latinus* In: KRETZMANN, N; PINBORG, A. K. **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600**. Cambridge University Press p. 45-79, 1983.

DOYLE, W. **Aristocracy: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2010.

DUBOIS, J. L'emplacement des premiers sanctuaires de Paris. In: **Journal des savants**, p. 5-44, 1968.

DUCHESNE, L. **Fastes Épiscopaux de l'Ancienne Gaule**. Tome Deuxième : L'Aquitaine et les Lyonnaises. Paris: Fontemoing et Cie Editeurs, 1910.

DUMEZIL, B. La royauté mérovingienne et les élections épiscopales au VI^e siècle. In: LEEMANS, J. [et al.] (Eds.) **Episcopal elections in late antiquity**. Berlin: Walter de Gruyter G m b H & Co, 2011, p. 127-144.

DUNCAN, S. Thomas Hobbes. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponible en: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/hobbes/>. Acessado em 18/04/2019.

DUNN, J. D. G. **The Cambridge Companion to St Paul**. New York: Cambridge University Press, 2003.

DURET, L.; NÉRAUDAU, J.P. **Urbanisme et Métamorphoses de la Rome Antique**. Paris: Les Belles Lettres, 2001.

DURLIAT, J. Episcopus, civis et populus dans les Historiarum Libri de Grégoire. In: **Grégoire de Tours et l'espace gaulois**. Actes du congrès international (Tours, 3-5 novembre 1994) Tours : Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, p. 185-193, 1997.

DURLIAT, M. La basilique funéraire de Saint-Laurent de Choulans à Lyon. In: **Bulletin Monumental**, tome 135, n°2, p. 162, 1977.

DUVAL, N. Les descriptions d'architecture et de décor chez Grégoire de Tours et les auteurs gaulois: le cas de Saint-Martin de Tours. In: **La naissance de la ville chrétienne: Mélanges en hommage à Nancy Gauthier** [en ligne]. Tours: Presses universitaires François-Rabelais, 2002 (généré le 29 décembre 2018). Disponible sur Internet: <<http://books.openedition.org/pufr/6456>>.

ENGELKE, M. Sticky Subjects and Sticky Objects: The Substance of African Christian Healing. In: MILLER, D. (Ed.). **Materiality**. Durham and London: Duke University Press, p.118-139, 2005.

FEBVRE, L. **La Terre et L'Evolution Humaine**. Paris: Éditions Albin Michel, 1949.

FERDIÈRE, A. Ville Parasite, Ville Productive. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval**: lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p. 341-3, 2007.

FICHTL, S. Les Premières Villes au Nord des Alpes In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval**: lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.323-5, 2007.

FIGUINHA, M. C. O monasticismo de Martinho de Tours e as aristocracias na Gália do século IV. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, 2016.

FIXOT, M. Turris et reliques. In: **Le pouvoir au Moyen Âge: Idéologies, pratiques, représentations** [en ligne]. Aix-en-Provence: Presses universitaires de Provence, 2007 (généré le 29 décembre 2018). Disponible sur Internet: <http://books.openedition.org/pup/5840>. Acessado em: 18/04/2019

FOLIN, M. Il principe architetto e la 'quasi città': spunti per un'indagine comparativa sulle strategie urbane nei piccoli stati italiani del Rinascimento In: **L'ambizione di essere città: piccoli, grandi centri nell'Italia rinascimentale**, a cura di E. Svalduz, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, p. 45-95, 2004.

FRANCO JÚNIOR, H. **A Idade Média: O Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001 [1986].

FREEMAN, C. **A New History of Early Christianity**, New Haven: Yale University Press, 2009.

FRASER, I; WILDE, L. **The Marx Dictionary**. London and New York: Continuum 2011.

FREEMAN, C. **A New History of Early Christianity**. New Haven and London, Yale University Press, 2009.

FREITAS, E. C. **Martinho de Tours, o Apóstolo da Gália**. Monaquismo e Evangelização na Vita Martini de Sulpício Severo. Dissertação (Mestrado), UFF, Niterói, 2000.

_____. **Gregório de Tours e a Sociedade Cristã na Gália dos séculos V e VI**. Niteroi: Eduff, 2015.

_____. Como Lírios e Rosas no Paraíso. In: **Atravessando Mundos**. Ensaio sobre a Imaginação Medieval. In: GONÇALVES, S. C. M. Amazonas : EDUA, 2015, p. 87-112.

FOURACRE, P.; GERBERDING, R. **Late Merovingian France: History and Hagiography.** Manchester and New York: Manchester University Press, 1996.

GAILLARD, M. La présence épiscopale dans la ville du Haut Moyen Âge : Sanctuaires et processions. **Histoire Urbaine 10**, p. 123-140, 2004.

GALINIÉ, H. Tours de Grégoire, Tours des archives du sol. In: **Grégoire de Tours et l'espace gaulois.** Actes du congrès international (Tours, 3-5 novembre 1994) Tours : Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, pp. 65-80, 1997.

_____. La Fouille du site du Château. In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval: lieux de vie, temps de la ville.** 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.61-66, 2007.

_____. Un Bâtiment en bois ordinaire ou un abri pour le corps de saint Martin ? In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval: lieux de vie, temps de la ville.** 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.96, 2007.

_____. La Fouille rue de la Victoire rue de Chanteloup. In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval: lieux de vie, temps de la ville.** 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.103-7, 2007.

_____. Gatien, compagnon du Christ ou Lidoire, notable ? In : GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval : lieux de vie, temps de la ville.** 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.285, 2007.

_____. Caesarodunum, la ville ouverte. L'espace urbain vers 150. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval : lieux de vie, temps de la ville.** 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.325-6, 2007.

_____. Chef-Lieu ou ville. In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval : lieux de vie, temps de la ville.** 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p. 329-330, 2007.

_____. L'entre-deux des villes. In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval : lieux de vie, temps de la ville.** 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p. 356-7, 2007.

GALINIÉ, H ; LORANS, E. ; JOUQUAND, A. ; SEIGNE, J. La Ville close La Cité. L'espace urbain vers 400 In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplémement à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p. 355, 2007.

GASNAULT, P. Le tombeau de Saint Martin et les invasions normandes dans l'histoire et dans la légende. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**. 1961, Vol. 144, pp. 51-66.

_____. Quelques documents originaux peu connus de l'époque mérovingienne. In: **Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France**, 1971, p. 254-264.

GAUKROGER, S. **Francis Bacon and the Transformation of Early-Modern Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

GEARY, P. **Before France and Germany: The Creation and Transformation of the Merovingian World**, Don Mills, Ontario, Oxford University Press, 1988.

GELICHI, S. Ravenna: Ascesa e Declinio di una capitale In: **Memorias de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona**. Vol.: 25 Sedes regiae ann. 400-800, 2000.

_____. Societies at the Edge: New Cities in the Adriatic Sea during the Early Middle Ages (8th-9th centuries) In: GELICHI, S.; HODGES, R. **New Directions in Early Medieval European Archaeology: Spain and Italy compared**. Turnhout: Brepols, p. 285-300, 2015.

GEORGES, P. Les Morts Gaulois. Quel(s) rapport(s) avec les vivants ? In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplémement à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.205, 2007.

GILLIVER, K. The Augustan Reform and the Structure of the Imperial Army In: Erdkamp, P. (Ed.) **A Companion to the Roman Army**. Oxford: Blackwell Publishing, p.183-200, 2007.

GRYNSZPAN, M. **Ciência política e trajetórias sociais: uma sociologia histórica da teoria das elites**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1999.

GOODMAN, P. **The Roman City and its Periphery: From Rome to Gaul**. Oxon: Routledge, 2005.

GUILLAUMET, J.P, GRUEL, K., BONENFANT, P. Introduction. In: **Gallia**, tome 55, pp. 1-6, 1998.

GUYER, P; HORSTMANN, R-P. Idealism. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/idealism/> Acessado em: 18/04/2019.

GUYON, J. L'architecture religieuse chez Grégoire de Tours. In: **Grégoire de Tours et l'espace gaulois**. Actes du congrès international (Tours, 3-5 novembre 1994) Tours : Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 1997, p. 197-207.

GWYNN, D.M. **The Roman Republic: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2006.

HALL, J. **Ethnic Identity in Greek Antiquity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HANKINS, J. "Humanism, scholasticism, and Renaissance philosophy". In: HANKINS, J. (Ed.) **Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2007.

HARRIES, J. Christianity and the city in Late Roman Gaul.: In. RICH, J. (Ed.) **The City in Late Antiquity**. London and New York: Routledge, p. 77-98, 1992.

HARVEY, D. **A Companion to Marx's Capital**. London and New York: Verso, 2010.

HEINZELMANN, M. Clovis dans le discours hagiographique du VIe au IXe siècle. In: Paris : **Bibliothèque de l'école des chartes**, pp. 87-112, 1996.

_____. **Gregory of Tours: History and Society in the Sixth Century**. Cambridge University Press, 2001.

_____. **Gregory of Tours: The Elements of a Biography**. In; MURRAY, A. (Ed.) **A Companion to Gregory of Tours**. Brill's Companions to the Christian Tradition, 63. Leiden: Brill, p. 7-34, 2015.

HEN, Y. Changing Places: Chrodobert, Boba, and the Wife of Grimoald. In: **Revue belge de philologie et d'histoire**, tome 90, fasc. 2, Histoire Médiévale, Moderne et Contemporaine Milieueeuwse, Moderne en Hedendaagse Geschiedenis, 2012, p. 225-243.

HENRY, J. Henry More, **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/henry-more/> Acessado em: 18/04/2019

HERVÉ, C. Les environs de Caesarodunum et ceux de la Cité In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplémemnt à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p. 347-349, 2007.

HOULGATE, S. G.W.F. Hegel: An Introduction to His Life and Thought In: HOULGATE, S.; BAUR, M. (Eds.), **A Companion to Hegel**. Wiley-Blackwell, 2011.

HOLZER, W. O Lugar na perspectiva humanista. **Revista Território**. Rio de Janeiro: ano IV, n° 7, p. 67-78, 1999.

HUBERT, J. Conclusion : La basilique de Martin le Confesseur. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**, tome 47, n°144, 1961, p. 215-221

JANNET-VALLAT L'organisation spatiale des cimetières Saint-Pierre et Saint-Georges de Vienne (IVe-XVIIIe siècle). [The spatial organisation of the cemeteries of St Peter and St George in Vienne (4th-18th century). In: **Supplément à la Revue archéologique du centre de la France**, 1996, p. 125-137.

JOUQUAND, A. M. Les Domus. In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplémemnt à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p. 333-335, 2007.

KEER, F. **Thomas Aquinas: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2009.

KELLY, C. **The Roman Empire: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2006.

KESSLER, H. Pictorial Narrative and Church Mission in Sixth-Century Gaul. In: **Studies in the History of Art**, Vo. 16, National Art Galley, 1985, p. 75-91.

KRAYE, J. The revival of Hellenistic philosophies. In: HANKINS, J. (Ed.) **Cambridge Companion to Renaissance Philosophy**. New York: Cambridge University Press, 2007.

- KULIKOWSKI, M. **Late Roman Spain and its Cities**. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2004.
- KURMANN, P. Claude Andrault-Schmitt, La cathédrale de Tours, 2010. In: **Bulletin Monumental**, tome 171, n°1, 2013, p. 73-74.
- JUDIC, B. Le culte de saint Martin dans le haut Moyen Age et l'Europe Centrale. In: **Saint Martin de Tours, symbole de la culture européenne**, Mohorjeva, Ljubljana, p. 32-44, 2008.
- LAMPE, P. **From Paul to Valentius: Christians at Rome in the first two centuries**. Translated by Michael Steinhauser. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- LA ROCCA, M. C. El Espacio Urbano entre los siglos VI y VIII. In: **Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna**, Volumen 37-38, 2005.
- LACOSTE, Y. **Braudel geógrafo**. In: **Ler Braudel**, São Paulo: Papirus, 1988.
- LE GOFF, J. **O apogeu da cidade medieval**. [tradução. Antônio de Padua Danesi]. — São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEEMANS, J; NUFFELEN, P. Episcopal Elections in Late Antiquity: Structures and Perspectives In: LEEMANS, J. [et al.] (Eds.) **Episcopal elections in late antiquity**. Berlin: Walter de Gruyter G m b H & Co, 2011.
- LEIJENHORST, C. Sense and Nonsense about Sense: Hobbes and the Aristotelians on Sense Perception and Imagination. SPRINGBORG, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan**. New York: Cambridge University Press, p. 82-108. 2007.
- LEOPOLD, D. **The Young Karl Marx: German philosophy, modern politics, and human flourishing**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- LIEBESCHUETZ, W. The End of the Ancient City. In: RICH, J. (Ed.) **The City in Late Antiquity**. London and New York: Routledge, 1992.
- LIEU, S. N. Christianity and Manicheism. In: CASIDAY, A.; NORRIS, G. **The Cambridge History of Christianity**. Vol 2: Constantine to c.600. Cambridge: Cambridge University Press, p. 279- 295, 2008.

LIRA, L. A Fernand Braudel e Vidal de La Blache : Geohistória e História da Geografia », **Confins** [Online],2, 2008.

Disponível em : <http://journals.openedition.org/confins/2592> Acessado em: 18/04/2019.

_____ Vidal de la Blache historiador. In: **Confins** [Online], 21, 2014.

Disponível em: <http://confins.revues.org/9636> Acessado em: 18/04/2019.

LIVERANI, P. The Memory of the Bishop in the Early Christian Basilica. In: in M.C.J. VERHOEVEN; L. BOSMAN; H. VAN ASPEREN (edd.), **Monuments & Memory: Christian Cult Buildings and Constructions of the Past. Essays in Honour of Sible de Blaauw**, Turnhout 2016: p. 185-197

_____. Il Monumento et la Voce. In: XVI **Congressus Internationalis Archaeologiae Christianae. Costantino e I Constantinidi. L’Innovazione Costantiniana, Le sue Radici e I suoi Sviluppi**. Pars II. Roma: Pontificio Istituto di Archaeologia Archeologia Cristiana, 2016: p. 1393-1405.

LOFTUS, S. Episcopal Elections in Gaul: The Normative View of the Concilia Galliae versus the Narrative Accounts. In: LEEMANS, J. [et al.] (Eds.) **Episcopal elections in late antiquity**. Berlin: Walter de Gruyter G m b H & Co, p. 423-436, 2011.

LOHR, W. Western Christianities In: CASIDAY, A.; NORRIS, F. **The Cambridge History of Christianity**. Vol 2. Constantine to c.600. Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

LOLORDO, A. **Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LOOK, B. C. Gottfried Wilhelm Leibniz. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/leibniz/> Acessado em: 18/04/2019.

LORANS, E. L’Environnement du monastère de Saint-Julien au 10e siècle. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p. 291-292 , 2007.

_____. L'enceinte du castrum de Saint-Martin: un objet de recherche pour l'avenir. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.259-261, 2007.

_____. Marmoutier, le premier monastère d'Occident aux portes de la ville. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.362-363, 2007.

LORANS, E; JOLY, S. TRÉBUCHET, E. HERVÉ, C. Les vivants et leurs morts du 1 e au 12e siècle : de l'éloignement à l'insertion In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.373-5, 2007.

LOSEBY, S. T. Marseille: A Late Antique Success Story? **The Journal of Roman Studies**, Vol. 82, pp. 165-185, 1992.

MARAZZI, F. Napoli nell'Alto Medioevo In: BROGIOLO, G.P; MARAZZI, F; GIOSTRA, C. **Longobardi**. Un popolo che cambia la storia 2017.

MARKUS, R. **Saeculum**: History and Society on the Theology of St. Augustine. New York: Cambridge University Press, 1970.

_____. **O Fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo: Paulus, 1997.

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

MALCOLM, N. A Summary Biography of Hobbes. In: SOREL, T. (Ed.) **The Cambridge Companion to Hobbes**. Cambridge University Press, 2006, p. 13-44.

MARINO, J. Introduction. In: **Testing the Limits of Braudel's Méditerranée**. Missouri: Truman State University Press, 2002.

MARROU, H. **Décadence romaine ou antiquité tardive ?** (III – IV siècle). Paris : Seuil, 1977.

MARTINDALE, J. **The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol IIIa.** Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

MATTHEWS, J. **Western Aristocracies and Imperial Court A.D. 364–425.** New York: Oxford University Press. 1990.

MATHISEN, R. The First Franco-Visigothic Wars and the Prelude to the Battle of Vouillé. In: MATHISEN, R.; SHANZER, D. (Eds.). **The Battle of Vouillé 507d.C: Where France Began.** Boston/Berlin: Walter de Gruyter, Inc, 2012, p. 3-9.

_____ Vouillé, Voulon and the Location of the Camus Vogladensis, In: MATHISEN, R.; SHANZER, D. (Eds.). **The Battle of Vouillé 507d.C: Where France Began.** Boston/Berlin: Walter de Gruyter, Inc, 2012, p. 43-61.

MEEKS, W. A. Social and ecclesial life of the earliest Christians – In: (ed.) by MITCHELL, M. M.; YOUNG, F. M. **The Cambridge History of Christianity: Origins to Constantine,** Cambridge University Press, 2008.

MCLYNN, N. **Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital.** Berkeley: University of California Press, 1994.

MICELI, S. A Força do Sentido. In: BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas.** Introdução, Organização e Seleção de Sergio Miceli. São Paulo: Perspectiva, 2007.

MILLER, D. **Trecos, Troços e Coisas: Estudos Antropológicos sobre a Cultura Material.**

MOMMAERTS, T. S.; KELLEY, D.H. The Anicii of Rome and Gaul. In: DRINKWATER, J.; ELTON, H. (Eds.) **Fifth-Century Gaul: A Crisis of Identity?** Cambridge University Press, p. 111-121, 1992.

MOORHEAD, J. **Gregory the Great.** The Early Church Fathers. London and New York: Routledge, 2005.

MORAES, M. C. M; MULLER, R. G. A Miséria da Teoria - O Debate de History Workshop. **Revista Esboços, N° 14, UFSC, 2005.**

MORLEY, N. Cities in context: urban systems in Roman Italy p.41-56, In: PARKS, H. (Ed.) **Roman Urbanism: Beyond the Consumer City** London: Routledge, p. 41-56, 1997.

MORRIS, I. Foreword. In: FINLEY, M.: **The Ancient Economy**. London: California University Press, 1999.

MORTREAU, M. Paix romaine, guerres gauloises : traces de la conquête césarienne dans la vallée de la Loire, à Angers (Maine-et-Loire) In : **La Loire, la guerre et les hommes: Histoire géopolitique et militaire d'un fleuve** [en ligne]. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 2013. Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/pur/27341>. Acessado em: 18/04/2019

MOTTEAU, J. Le Verre dans la contruction. In : Études sur la verrerie des fouilles de Tours (1973-1982). Tours : **Laboratoire d'archéologie urbaine**, 1985, p. 39-49.

_____. La fabrication des mosaïques pour la basilique de Perpet. In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval: lieux de vie, temps de la ville**. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours, FERACF, 2007.

NADLER, S. **The Cambridge Companion to Malebranche**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

NOIZET, H. Les Termes *castrum sancti Martini* ou Châteauneuf du 10^e au 13^e siècle. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.325-6, 2007, p. 297-8.

NORTON, P. **Episcopal Elections 250–600**. Hierarchy and Popular Will in Late Antiquity. New York: Oxford University Press, 2007.

O'HARA, A. The Vita Columbani in Merovingian Gaul. **Early Medieval Europe** 17, no. 2, 2009, p. 126-253.

OLIVIERI, Felipe. Os Espaços Públicos nos Oppida celtas, na Gália do final da Idade do Ferro: Qual o lugar dos druidas. **Phoînix**, Rio de Janeiro: 16-1: 97-108, 2010.

OLMO-ENCISO, L. The Materiality of Complex Landscapes: Central Iberia during 6th-8th centuries A.D. In: GELICHI, S.; HODGES, R. **New Directions in Early Medieval European Archaeology: Spain and Italy compared**. Turnhout: Brepols, p. 15-42, 2015.

OTTAWAY J. La collégiale Saint-Martin de Tours est-elle demeurée une véritable enclave royale au XI^e s.?. In: **Cahiers de civilisation médiévale**, 33^e année (n°130), 1990, p. 153-177.

PAGANINI, G. Hobbes's Critique of the Doctrine of Essences and Its Sources In: SPRINGBORG, P. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hobbes' Leviathan**. New York: Cambridge University Press, p. 337-357, 2007.

PARKINS, H. The 'consumer city' domesticated? The Roman city in élite economic strategies. In: PARKS, H. (Ed.) **Roman Urbanism: Beyond the Consumer City** London: Routledge, p. 81-108, 1997.

PELLETIER, A. M. Gayraud, Narbonne antique des origines à la fin du III^e siècle. In: **Revue archéologique du Centre de la France**, tome 24, fascicule 2, pp. 260-261, 1985.

PEACHIN, G. Rome the Superpower: 96–235 CE. In: POTTER, D. S. (Ed.) **A Companion to the Roman Empire**. Oxford: Blackwell Publishing, p. 126-152, 2006.

PESSOA, T. A. O Poder legitimado através do espaço: In: **Revista Cantareira**, 25, p.176-184, Jul-Dez 2016.

_____. O Rei como primeiro entre seus pares: A realeza Merovíngia e a Igreja Saint-Germain-des-Prés. In: **Brathair**, 17 (2), p. 65-86, 2017.

PIETRI L. La succession des premiers évêques tourangeaux : essai sur la chronologie de Grégoire de Tours. In: **Mélanges de l'Ecole française de Rome**. Moyen-Age, Temps modernes, tome 94, n°2, pp. 551-619, 1982.

_____. **La ville de Tours du IV^e au VI^e siècle**. Naissance d'une cité chrétienne. Rome: École française de Rome, 1983.

_____. Les abbés de basilique dans la Gaule du VI^e siècle. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**, tome 69, n°182, pp. 5-28, 1983.

_____. Grégoire de Tours et la géographie du sacré. In: **Grégoire de Tours et l'espace gaulois**. Actes du congrès international (Tours, 3-5 novembre 1994) Tours : Fédération pour l'édition de la Revue archéologique du Centre de la France, 1997. pp. 111-114.

_____. Autobiographie d'un poète chrétien : Venance Fortunat. In : CASSINGENA-TRÉVEDY, F (Org.) LABARRE, S. (Ed.). **Présence et Visages de Venance Fortunat**. Ligugé: *Camena* n°11, 2012

PIGGOTT, S. **A Europa Antiga**: Do início da Agricultura à Antiguidade Clássica. Prefácio de Jorge de Alarcão. Tradução de Maria Reveriana Mantas. Fundação Calouste Gulbenkian. Lisboa: 1981.

PIRENNE, H. **Medieval Cities**: The Origins and the Revival of Trade. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004 [1925].

_____. **Mohammed and Charlemagne**. New York, Meridian Books Inc. ,1939

PRESTES, M. E. B MARTINS, L. A. P. Observação e experimentação animal no século XVIII: os estudos de Abraham Trembley sobre a hidra. **Acta Scientiae**, Canoas, V. 16, n. 2, p.345-369, 2014.

PRÉVOT, F. La cathédrale et la ville en Gaule dans l'Antiquité tardive et le Haut Moyen Âge, **Histoire urbaine**, n° 7, p. 17-36, 2003.

POMONA, C. P.; QUINN, D. Relics, Religious Authority and the Sanctification of Domestic Space in the Home Gregory of Tours: An Analysis of the Glory of the Confessors 20 In: **The Heroic Age**: A Journal of Early Medieval Northwestern Europe, Vol.10, 2007. Disponível em: <http://www.heroicage.org/issues/10/toc.html> Acessado em: 19 de fevereiro.

PORTBARRÉ-VIARD, G. **Descriptions monumentales et discours sur l'édification chez Paulin de Nole**: Le regard et la lumière (epist. 32 et carm. 27 et 28). Leiden: Brill, 2006.

POTTER, D. The Transformation of the Empire 235-337 c.e. In: POTTER, D. (Ed.) **A Companion to the Roman Empire**. Oxford: Blackwell, 2006.

POUYÉ B. Enquête sur une voie du sel et de l'étain à travers le Massif central. In: **Revue archéologique du Centre**, tome 2, fascicule 1, pp. 57-58, 1963.

QUENEMOEN, C ; ULRICH, R. (Eds.) **A Companion to Roman Architecture**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014.

RABANEDA, P. U. El Obispo y la Actividad Edilicia. In: ACERBI, S.; MARCOS, M.; TORRES, J. (Eds.) **El obispo en la Antigüedad Tardía**: Homenaje a Ramón Teja, Madrid, 2016, p. 317-334.

RAMINELLI, R. História Urbana. In: CARDOSO, C.F.; VAINFAS, R. **Domínios da História**: Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 185-202.

RAPP, C. **Holy Bishops in Late Antiquity**. The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition; Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2005.

REED, M. R. **Sulpicius Severus and Martin of Tours**: defending a mentor, securing a saint. Louisiana: Louisiana State University, 2009.

RELPH, E. C. **Place and Placeness**. Londres: Pion Unlimited, 1976.

RICKLESS, S. Locke's Polemic against Nativism In: NEWMAN, L. (Ed.) **The Cambridge Companion to Locke's Essay concerning Human Understanding**. New York: Cambridge University Press, 2007: p. 33-66.

REYNAUD, J.F., VICHERD, G. Fouilles récentes de l'ancienne église Saint-Laurent de Choulans à Lyon. In: **Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres**, N. 3, pp. 460-487, 1976.

ROCH, M. Odeus Extradordinares et émotions au Haut Moyen Âge. In: BOQUET, P **Le sujet des émotions au Moyen Âge**. Paris : Beauchesne, 2009, p.433-463.

ROWE, G. The Emergence of Monarchy: 44 BCE–96 CE. In: POTTER, D. S. (Ed.) **A Companion to the Roman Empire**, Oxford: Blackwell Publishing, p. 115-125, 2006.

SALZMAN, M. R. **The Making of a Christian Aristocracy**: Social and Religious Change in the Western Roman Empire. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 2002.

SANDERS, P. **Paul**: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press, 2001.

SAINT-SORNY, B. Églises, évêques et prince à Angers du Ve au début du XIe siècle, In : **Révue de l'histoire des religions**. Vol. 1, 2018. Consulté le 06 avril 2018. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8863>. Acessado em: 18/04/2019.

SAPIN, C. La Basilique Primitive, du 5e au 10e Siècle. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, 2007, p. 255-257.

SAUVEL, T. Les Miracles de Saint Martin. Recherches sur les peintures murales de Tours au Ve au Vie siècles. In: **Bulletin Monumental**, n°3, 1956, p. 153-179.

SATO, S. The Merovingian accounting documents of Tours: form and function. In: **Early Medieval Europe**, n° 9, Blackwell Publishers Ltd, p. 143-161.

_____. Quest for the Origin of a Manuscript, Vatican Ottoboni Latin no.163. In: **Herselec**, 3, 1, 2009, p.23-33

SCRUTON, R. **Kant**: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press, 2001.

_____. **Espinoza**: A Very Short Introduction. New York: Oxford University Press, 2002.

SEIGNE, J. Les Trois Temps de l'Amphithéâtre Antique. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, 2007, p.238-246.

_____. La Fortification de la ville au Bas-Empire, de l'amphithéâtre-forteresse au castrum. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, 2007, p.247-255.

_____. Le plan d'urbanisme de la ville ouverte. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, 2007, , p. 326-8,

SEIGNE, J ; NEURY, P. Les Ponts Antiques sur la Loire. In. GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval** : lieux de vie, temps de la ville. 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, 2007, p.232-238.

SETTIPANI, C. Ruricius 1^{er} évêque de Limoges et ses relations familiales. In. **Francia**, Paris: 18/1, 1991, p. 195- 222

SHAW, R. Chronology, Composition and Authorial Conception in the *Miracula*. In: MURRAY, A. **A Companion to Gregory of Tours**. Leiden: Brill, 2016, p.102-140.

SHIELDS, C. The Aristotelian *Psuchê*. In: ANAGNOSTOPOULOS, G. (Ed.). **A Companion to Aristotle**. Wiley-Blackwell, 2009, p. 292-309.

SIGAL, P. A. **L'Homme et le Miracle dans la France Medievale: XIe-XIIIe siècles**, Paris, Cerf, 1985.

SILVA, P. D. O Debate Historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: Considerações sobre as noções de Antiguidade tardia e Primeira Idade Média. **Revista Signum**, vol. 14, n. 1, 2013

SINGER, P. **Marx: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 1980.

_____. **Hegel. A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 1983.

SORELL, T. **Descartes: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 1987.

STOPPINO, M. Poder In: BOBBIO, N. (org). **Dicionário de Política, vol. 2**. Brasília: UnB, p. 933-943, 2008.

STURM, R. **A Short History of Modern Philosophy: From Descartes to Wittgenstein**. London and New York: Routledge, 1995.

TABONE, D.A. Max Weber e o debate sobre a natureza da economia antiga. **Archai**, n. 8, pp. 47-52, 2012.

THOMPSON, E.P. **A Miséria da Teoria ou um Planetário de Erros: Uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981 [1978].

THOMSON, A. **Bodies of Thought: Science, Religion and the Soul in the early Enlightenment**. New York: Oxford University Press, 2008.

TUAN, Y. F. Space and place: Humanistic Perspective. In: GALE, S. OLSSON, G. (orgs.). **Philosophy in Geography**. Dordrecht: Reidel, 1979, pp. 387-427.

TUAN, Y. F. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo/Rio de Janeiro: Difel, 1983.

VAN DAM, R. **Leadership and Community in Late Antique Gaul**. Berkeley: University of California Press, 1985.

_____. **Saints and Their Miracles in Late Antique Gaul**. Princeton: Princeton Univ. Press, 1993.

VAUCHÉ, A. **A Espiritualidade na Idade Média Ocidental**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

VIEILLARD-TROÏKOUROFF, M. Le tombeau de saint Martin retrouvé en 1860. In: **Revue d'histoire de l'Église de France**, tome 47, n°144, 1961. pp. 151-183.

_____. **Les Monuments Religieux d'après les oeuvres de Gregoire de Tours**. Paris: éditions Champion, 1976.

VIANNA C. M.; RIBEIRO, M. S. Sobre Pessoas e Coisas: Entrevista com Daniel Miller. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, V. 52, N° 1, p. 415-439, 2009.

_____. Milagres. In: Le GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

WACQUANT, L. Esclarecer o Habitus. **Educação e Linguagem**. Ano 10, N 16 63-71, 2007.

WALTER C. Three Notes on the Iconography of Dionysius the Areopagite. In: **Revue des études byzantines**, tome 48, p. 255-274, 1990.

WANKENNE J. Amable Audin, Gens de Lugdunum. Préface de Marcel Renard. In: **L'antiquité classique**, Tome 57, pp. 621-624, 1988.

WARD, B. **Miracles and the Medieval Mind: Theory, Record, and Event, 1000-1215**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1987.

WARD-PERKINS, B. Continuitists, Catastrophists, and the Towns of Post-Roman Northern Italy. **Papers of the British School at Rome**, Vol. 65, p. 157-176, 1997.

WARREN, J. Introduction In: WARREN, J. (Ed.) **The Cambridge Companion to Epicureanism**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-8, 2009.

WICKHAM, C. **Framing the Early Middle Ages: Europe and Mediterranean, 400-800**. New York: Oxford University Press, 2005.

_____. **The Inheritance of Rome: Illuminating the Dark Ages 400-1000.** London: The Penguin History of Europe, 2009.

WILLIAMS, J. H. C. **Beyond the Rubicon: Romans and Gauls in Republican Italy.** New York: Oxford University Press, 2001.

WILLIAMS, R. **Marxism and Literature.** Oxford: Oxford University Press, 1977.

WIPPEL, J. Essence and existence. In: KRETZMANN, N; PINBORG, A. K. **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Desintegration of Scholasticism 1100-1600.** Cambridge: Cambridge University Press, p. 385-410, 1983.

WILSON, C. Epicureanism in Early Modern Philosophy. In: WARREN, J. (Ed.) **The Cambridge Companion to Epicureanism.** Cambridge: Cambridge University Press, p. 266-286, 2009.

WITTMAN, A. L'approvisionnement de la ville en céramique sigillée. In: GALINIÉ, H. (Dir.) **Tours Antique et Medieval : lieux de vie, temps de la ville.** 30 Supplément à la Revue Archéologique de la collection Recherches sur Tours. Tours: FERACF, p.232-238, 2007.

WOLFE, C. T. Materialism. In: **Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy.** London and New York: Routledge, p. 91-118, 2014.

WOOLF, G. **Becoming Roman: The Origins of Provincial Civilization in Gaul** Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

WOOD, I. **The Merovingian Kingdoms.** New York: Longman, 1994.

_____. Topographies of Holy Power in sixth century Gaul. In: JONG; M.; THEUWSM F.; THIJN, C (Eds.) **Topographies of Power in the Early Middle Ages.** Leiden: Brill, 2001.

YOLTON, J. **Locke and French Materialism.** Oxford: Clarendon Press, 1991.