

**PÂMELA TORRES MICHELETTE**

**A CONCEPÇÃO DE REALEZA CATÓLICA VISIGODA  
E AS IDEIAS POLÍTICAS DE ISIDORO DE SEVILHA**

**ASSIS  
2012**

**PÂMELA TORRES MICHELETTE**

**A CONCEPÇÃO DE REALEZA CATÓLICA VISIGODA  
E AS IDEIAS POLÍTICAS DE ISIDORO DE SEVILHA**

Dissertação apresentada à Faculdade de  
Ciências e Letras de Assis – UNESP –  
Universidade Estadual Paulista para a obtenção  
do título de Mestre em História (Área de  
Conhecimento: História e Sociedade)

Orientador: Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade  
Filho

**ASSIS  
2012**

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

|       |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| M623c | <p>Michelette, Pâmela Torres</p> <p>A concepção de Realeza Católica Visigoda e as ideias políticas de Isidoro de Sevilha / Pâmela Torres Michelette. Assis, 2012<br/>151 f.</p> <p>Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista.<br/>Orientador: Prof. Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho</p> <p>1. Espanha – Religião. 2. Isidore, of Seville, Saint, m. 636<br/>3. Religião e política. 4. Reis e governantes medievais. 5. Monarquia – Espanha. I. Título.</p> <p>CDD 321.6<br/>946</p> |
|-------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|

**PÂMELA TORRES MICHELETTE**

**A CONCEPÇÃO DE REALEZA CATÓLICA VISIGODA  
E AS IDEIAS POLÍTICAS DE ISIDORO DE SEVILHA**

Dissertação apresentada à Faculdade de  
Ciências e Letras de Assis – UNESP –  
Universidade Estadual Paulista para a obtenção  
do título de Mestre em História (Área de  
Conhecimento: História e Sociedade)

Data da Aprovação: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

**COMISSÃO EXAMINADORA**

---

Presidente: DR. RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO – UNESP/Assis

---

DRA. ANA PAULA TAVARES MAGALHÃES – FFLCH/USP

---

DRA. TEREZINHA OLIVEIRA – UEM/Maringá

Aos meus pais e irmã:  
Alene Francisca Tôres Michelette  
José Michelette  
Paloma Torres Michelette

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

Bertrand Russell

A João Paulo Charrone:

“O amor é a asa veloz que Deus deu à alma para que ela voe até o céu.”

Michelangelo Buonarroti

## **Agradecimentos**

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

Dentre aquelas que devem ser especialmente lembradas: o Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho, orientador deste trabalho desde a graduação, por sua amizade, incentivo e confiança e por ajudar a tornar realidade o sonho de me tornar uma professora; aos Drs. Ana Paula Tavares Magalhães e Terezinha Oliveira tanto pela leitura dos capítulos iniciais para o exame de qualificação, cujas sugestões e apoio foram muito importantes para a finalização deste trabalho, como por aceitarem prontamente a participar da banca como pela fértil argüição.

Aos funcionários do Departamento de História e de Pós-Graduação pelo apoio e suporte à pesquisa. Aos professores do Departamento de História pelo incentivo à pesquisa, entre os quais, devo agradecer nominalmente a Dra. Andréa Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi, desde o início sempre solícita, ampliando meus horizontes com suas ricas e interessantes sugestões e discussões teóricas e metodológicas.

A todos os meus amigos que estiveram comigo nesta jornada. Meu “muito obrigada” a: Danilo Bezerra, Aline Bartcus, Rafael Villares, William Barbosa, Fábio Tavares, Thaís Svicero, e, de modo especial, Ellen Karin Dainese Maziero e Fernanda Aparecida Henrique da Silva, com quem pude dividir dúvidas e alegrias ao longo destes anos.

Aos meus companheiros do NEAM, em particular, Lígia Cavalho Cracco, Germano Esteves e Raquel Parmegiani, por estarem sempre presentes em muitos momentos importantes de minha vida e por nossas aventuras dentro e fora da FCL/Assis.

Agradeço também a Deus sem o qual nada seria possível, aos meus familiares em geral, pelos alegres e fundamentais momentos de evasão do ambiente acadêmico, em especial: as minhas tias Gilvania e Sandra pelos conselhos e carinho. Mas, sobretudo aos meus pais José e Alene e minha irmã pelo estímulo, amor e apoio incondicional em todos os momentos e etapas da minha vida.

E, finalmente, à João Paulo Charrone, marido e companheiro de todas as horas, a qual sou imensamente grata por sua presença e apoio constante em meio às turbulências pessoais e

intelectuais que me acompanharam nesta fase, pelas sinceras palavras de amor e incentivo que foram muito relevantes para minha formação pessoal e acadêmica, por sua imensa paciência, compreensão e por todo o seu amor e dedicação.

Para encerrar, gostaria de reconhecer a importância fundamental da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), que por dois anos me concedeu apoio financeiro, sem o qual a realização dessa dissertação de mestrado teria sido praticamente impossível.

*“O misticismo, quando transposto do cálido crepúsculo do mito e da ficção para o frio foco de luz da razão e do fato, geralmente deixa pouca coisa que o recomende. Sua linguagem, a menos que ressoe no interior de seu próprio círculo mágico ou místico, parecerá muitas vezes pobre e até ligeiramente tola, e suas metáforas mais intrigantes e imagens mais extravagantes, quando privadas de suas asas iridescentes, podem facilmente lembrar a visão patética e lamentável do Albatroz de Baudelaire. O misticismo político, em particular, corre o risco de perder o encanto ou tornar-se bastante insignificante quando retirado de seu ambiente nativo, seu tempo e seu espaço”.*

*Trecho da Introdução do livro “Os dois Corpos do Rei” de Ernst H. Kantorowicz.*

MICHELETTE, Pâmela Torres. *A concepção de Realeza Católica Visigoda e as ideias políticas de Isidoro de Sevilha*. 2012. 151 f. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2012.

## RESUMO

Esta dissertação teve como objetivo compreender a elaboração da concepção da Realeza católica a partir das ideias políticas do bispo Isidoro de Sevilha (560-636). Prelado que viveu na passagem do século VI para o VII na Hispânia Visigoda, um período de mudanças, onde se buscava a unidade religiosa, política, legal, administrativa e de identidade deste reino. Coube a Isidoro de Sevilha traçar-lhe a doutrina. Assim analisamos as perspectivas deste prelado em relação ao reinado de Recaredo, rei que apareceu diante do III Concílio de Toledo (589) como o autor da conversão de seu povo e defensor dos interesses da única Igreja oficial do reino, bem como de seus sucessores. Contudo, apesar da conversão de Recaredo ter dado um novo caráter à Monarquia esta ainda não conseguiu consolidar totalmente o reino. Isidoro, por meio de suas obras desenvolveu um importante papel na tarefa de fortalecimento da Monarquia. Assim na maior parte de seus escritos não apenas apresentou as preocupações e anseios de um indivíduo isolado, mas os desejos e temores também do restante do corpo que, em sua maioria, compunham a Igreja hispano-visigoda e a instituição monárquica.

Palavras-chave: Espanha – Religião; Santo Isidoro de Sevilha; Religião e política; Reis e governantes medievais; Monarquia – Espanha.

MICHELETTE, Pâmela Torres. *The conception of Visigothic Catholic Royalty and the political ideas of Isidoro of Seville*. 2012. 151 p. Dissertation (Master's degree in History) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Assis, 2012.

## **ABSTRACT**

This dissertation aimed to understand the elaboration of the conception of the Catholic Royalty starting from the bishop's Isidoro of Seville political ideas (560-636). Prelate that lived in the passage of the century VI for VII in Visigothic Hispania, a period of changes, where the religious unit, politics, was looked for legal, administrative and of identity of this kingdom. Isidoro of Seville fit to draw the doctrine. We analyzed the prospects of this prelate in relation to the reign of Recaredo, king that appeared before III Council of Toledo (589) as the author of the conversion of his people and defender of the interests of the only official Church of the kingdom, as well as of their successors. However, in spite of the conversion of Recaredo to have given a new character to the Monarchy this still didn't get to consolidate the kingdom totally. Isidoro, through their works developed an important paper in the task of invigoration of the Monarchy. Like this in most of their writings it didn't just present the concerns and an isolated individual's longings, but the desires and fears also of the remaining of the body that, in majority, composed the hispano-Visigothic Church and the monarchic institution.

Keywords: Spain - Religion; Isidore, of Seville, Saint; Religion and politics; Kings and medieval rulers; Monarchy - Spain.

## SUMÁRIO

|                                                                                                                                                       |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Considerações Iniciais: .....                                                                                                                         | 11  |
| Capítulo I: O Reino Visigodo de Toledo.....                                                                                                           | 23  |
| 1. 1: Um panorama acerca das relações de poder entre a Monarquia, a Igreja e a Nobreza Visigoda na época de Isidoro de Sevilha (séculos VI-VII) ..... | 24  |
| 1. 2: A Monarquia Visigoda: Do reinado de Leovigildo a Sisenando.....                                                                                 | 40  |
| 1. 2. 1: Leovigildo (569-586).....                                                                                                                    | 42  |
| 1. 2. 2: Recaredo (568-601).....                                                                                                                      | 50  |
| 1. 2. 3: De Liuva II (601-603) a Sisenando (631-636) .....                                                                                            | 54  |
| Capítulo II: Isidoro de Sevilha e a construção de um conceito de Monarquia Teocrática no Reino Visigodo .....                                         | 58  |
| 1. 1: Isidoro de Sevilha: o “tutor” da Monarquia visigoda.....                                                                                        | 59  |
| 1. 2: O pensamento político de Isidoro de Sevilha e o conceito de Monarquia idealizada .....                                                          | 65  |
| 2. 1: A Monarquia Teocrática.....                                                                                                                     | 70  |
| Capítulo III: III e IV Concílio de Toledo – A construção de um conceito de Monarquia visigoda.....                                                    | 81  |
| 1. 1: III Concílio de Toledo (589) .....                                                                                                              | 82  |
| 2. 1: IV Concílio de Toledo (633) e Isidoro de Sevilha .....                                                                                          | 97  |
| Capítulo IV: A Concepção político-ideológica nas obras de Isidoro de Sevilha, a respeito da Monarquia Visigoda .....                                  | 109 |
| 1. 1: <i>Sententiarum</i> .....                                                                                                                       | 110 |
| 1. 2: <i>Etymologiarum</i> .....                                                                                                                      | 122 |
| 1. 3: <i>Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum</i> .....                                                                                          | 125 |
| Considerações Finais: .....                                                                                                                           | 138 |
| Referências Bibliográficas:.....                                                                                                                      | 144 |

### **Considerações Iniciais:**

Este trabalho busca inserir-se nas discussões historiográficas atreladas as questões político-religiosas do reino católico visigodo (589 a 711)<sup>1</sup>. Nossa proposta se centrará em sua fase de consolidação, que compreende o período que se estende de 589 a 633. Tais marcos cronológicos correspondem, respectivamente, a conversão oficial ao catolicismo niceísta – registrado no III Concílio de Toledo (589)<sup>2</sup> – e a realização do IV Concílio de Toledo (633)<sup>3</sup>.

Situamo-nos no período denominado Primeira Idade Média, época que se estende do século IV ao século VIII. Partindo dessa cronologia mais ampla, uma vez que não devemos nos restringir ao século de nosso interesse, nem ao espaço central de nosso trabalho (Hispania visigoda), vamos recuar e avançar tanto temporal como espacialmente, quando for necessário, para melhor apreendermos os objetivos desta pesquisa.

Deste modo, concordamos com Marcelo Cândido da Silva que afirma que os reinos germânicos há algum tempo tem despertado o interesse de diversos pesquisadores, contudo é em torno da natureza desses reinos que, segundo o autor, estão ocorrendo as mais extraordinárias mudanças no posicionamento dos historiadores. Em uma comparação entre os trabalhos publicados no século XIX e as obras mais recentes, o que mais chamou a atenção desse historiador foi o desenvolvimento “(...) dos pontos de vista sobre a natureza das realidades que sucederam ao Império no Ocidente. Inicialmente consideradas fruto do ocaso da civilização romana, essas realidades são hoje vistas por vários historiadores como construções institucionais altamente elaboradas”<sup>4</sup>. E, mais:

“Certamente, essa “guinada” não pode ser explicada pelo advento de uma “revolução documental”. O conjunto de textos disponíveis dos séculos V, VI e VII – bem reduzido se comparado com outros períodos da Idade Média,

---

<sup>1</sup> Em fins do século IV ocorreu a entrada dos povos germânicos nos territórios do Império Romano Ocidental que já se encontrava em processo de fragmentação. No caso dos visigodos, esses ingressaram nas regiões imperiais convertidos ao arianismo. Crença herética que surgiu na Igreja primitiva em virtude dos ensinamentos do sacerdote alexandrino Ario (256-336). Em face da dificuldade teológica de combinar a divindade de Cristo com a unidade de Deus na Trindade, Ario propôs a noção segundo a qual o Filho não era co-eterno com o Pai. No Concílio de Nicéia (325), o debate gravitou em torno da questão de saber se o Filho era “da mesma substância” que o Pai. Atanásio liderou os adeptos do ponto de vista que se tornou ortodoxo: o Pai e o Filho eram efetivamente “da mesma substância”, o que levou a condenação do Arianismo. Ario foi banido para a Ilíria e morreu às vésperas de sua reconciliação com a Igreja. Seus ensinamentos, porém, continuaram sendo muito influentes quase, segundo parece, por acidente histórico. Muitas das tribos germânicas situadas além da fronteira do Império Romano foram convertidas por missionários liderados por Wulfila, um bispo ariano e, assim o Cristianismo ariano tornou-se a característica predominante em certo número de ostrogodos na Itália (até meados do século VI), de visigodos na Espanha (até fins do século VI) e dos vândalos no norte da África. Ver mais em: DI BERNARDINO, A. D. (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidade Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 149-153.

<sup>2</sup> CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Vives. Barcelona Madrid: CSIC, 1963, p. 107-145.

<sup>3</sup> Concílio: IV Toledo (633), p. 186-225.

<sup>4</sup> SILVA, M. C. *A realza cristã na Alta Idade Média – Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008, p. 17-18.

digam-se de passagem – permanece praticamente inalterado desde o final do século XIX. Não houve nenhuma descoberta significativa – arqueológica ou documental - que pudesse transformar radicalmente o conhecimento sobre o período - e assim explicar tamanha mudança.”<sup>5</sup>

Algumas das principais razões desse avanço historiográfico estão ligadas tanto a erudição como a fatores políticos, teóricos e metodológicos que desempenharam um papel determinante neste processo, sobretudo no que se refere ao caso dos visigodos, referencial da construção das identidades ibéricas.

Nesta perspectiva, deve-se ressaltar que desde a publicação de *Os Reis Taumaturgos* (1924), de Marc Bloch, o problema da natureza sagrada do poder real passou a ocupar papel de destaque nas discussões sobre a experiência política medieval, pois, segundo M. C. Silva, o livro do historiador francês:

“deu margem a desdobramentos que incluíram vôos para além dos domínios da realeza e estabeleceram uma Idade Média “popular” e “folclórica”, negativa para uns, pois mística e irracional no plano político, e positiva para outros, uma vez que lançada nas fendas libertárias do desgovorno. Hoje, esta visão de uma Idade Média com falta de governo é cada vez menos considerada. A realeza cristã na Alta Idade Média envereda por estes domínios críticos, mas com potencial suplementar de inquietação para o pesquisador que acompanha suas publicações e teses”<sup>6</sup>

Dentro dessas perspectivas, o objetivo principal desta dissertação é de identificar como o ambiente do reino visigodo, no século VII, influenciou a construção das ideias políticas de Isidoro de Sevilha<sup>7</sup>. Pois, acreditamos que este bispo procurou estabelecer, em alguns de seus trabalhos, uma conduta moral direcionada a Monarquia visigoda. Ou seja, desenvolveu uma concepção teológica política vinculada ao princípio de que a realeza<sup>8</sup> está a serviço da Igreja<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 36.

<sup>6</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 23.

<sup>7</sup> Isidoro de Sevilha (560-636). Pertenceu a uma família católica de origem bizantina ou hispano-romana. Como bispo de Sevilha, o irmão de Isidoro, Leandro de Sevilha, foi o instrumento decisivo para conseguir a renúncia oficial ao arianismo dentro do reino visigodo, proclamada no III Concílio de Toledo. Isidoro sucedeu a Leandro como bispo por volta de 600 e, durante o seu bispado, Sevilha desfrutou de preeminência como centro intelectual do reino visigodo. Ver mais, entre outros, em: LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 212-213; QUILES, Ismael S. I. *San Isidoro de Sevilla, Biografia-Escritos-Doctrina*. Madrid: Espasa – Calpe, 1965; URBEL, P. *San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra y su tiempo*. León: Labor, 1995.

<sup>8</sup> Uma boa noção de sacralidade é o verbete de V. Valeri, “Realeza”. Aqui, Valeri afirma que o que define a Realeza é o fato de que no exercício de suas prerrogativas, o rei encarnaria os valores fundamentais da sociedade sobre a qual ele reina, sendo considerado como um ser sagrado e às vezes divino: “Mesmo quando o rei não é sagrado *stricto sensu*, ele tem relações privilegiadas com aquilo que é sagrado: Deus ou clérigo que é seu intérprete”. Cf: VALERI, V. “Realeza”. In: R. Romano (ed). *Enciclopédia Einaudi*. Religião-Rito, Lisboa: Casa da Moeda, 1994, v. 30, pp. 415-445, especialmente, p. 415.

<sup>9</sup> Cabe lembrar que entendemos Igreja neste trabalho como uma instituição de características locais, apesar de seus componentes afirmarem pertencerem a um grupo maior. Cf: RAINHA, R. S. *A educação no Reino Visigodo*

Acreditamos assim que Isidoro de Sevilha, por meio de alguns de seus trabalhos, foi um dos principais responsáveis pela construção da teoria política relativa à Monarquia visigoda, bem como o fortalecimento e normatização dessa instância de poder. O bispo sevilhano viveu durante um período de transformações no qual se buscava a unidade religiosa, política, legal, administrativa e de identidade do reino. Esse ambiente teve forte influência na edificação de suas ideias. Em razão de sua força e de sua riqueza intelectual e episcopal, ele exerceu uma preeminência sobre o reino visigodo e seus príncipes<sup>10</sup>. A personalidade e atividades singulares de Isidoro de Sevilha não podem ser compreendidas sem termos presentes as circunstâncias que envolveram a sua vida e obra.

No que tange a doutrina e os conceitos políticos formulados pelo bispo, acreditamos que foi uma tentativa de traçar o perfil de príncipe ideal, espelhando-se, inicialmente, em Recaredo (568-601) – rei que oficializou o catolicismo niceísta no reino e que para o sevilhano reunia as principais características favoráveis de um bom governante. Desse modo, esta elaboração consistiria em um modelo de conduta governamental político-religiosa a ser seguido pelos reis que sucedessem o supracitado monarca<sup>11</sup>.

Neste sentido, percebemos que o perfil do rei visigodo-católico foi desenhando-se progressivamente pelos padres e concílios de inspiração doutrinal isidoriana, até compor uma imagem elaborada. Recaredo, o precursor, encarnou essas virtudes, porém não faltaram no século VII outros soberanos que foram considerados por seus contemporâneos e pelo próprio bispo de Sevilha como virtuosos governantes e exemplares príncipes católicos<sup>12</sup>.

O grande problema que se colocou a Isidoro de Sevilha, e a seus contemporâneos, foi saber qual caminho tomar depois da conversão. Em outros termos: qual o significado da realeza em uma sociedade cristã? Não se tratava apenas de definir as relações entre Igreja e Monarquia no momento em que esta última procurava seu caminho. Era importante revesti-la de uma justificação ideológica<sup>13</sup>.

Neste sentido, tentaremos evidenciar as principais categorias do pensamento isidoriano, como: os valores intelectuais e morais, políticos e religiosos; tentando esclarecer a

---

– *as relações de poder e o epistolário do bispo Bráulio de Saragoça (631-651)*. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2007, p. 28.

<sup>10</sup> FONTAINE, J. Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Encuentro, 2002, p. 99

<sup>11</sup> ORLANDIS, J. “El rey visigodo católico”, in. AA. VV., *De la Antigüedad al Medioevo – Siglos IV-VIII*. III Congreso de Estudios Medievales. sl.: Fundacion Sanchez Albornoz, 1993, pp. 55-64, p. 57.

<sup>12</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 63-64.

<sup>13</sup> RIBEIRO, D. V. A sacralização do Poder Temporal: Gregório Magno, e Isidoro de Sevilha In: Souza, José Antônio de C. R. (org.). *O Reino e o Sacerdócio – O pensamento político na Alta Idade Média*, s/d. pp. 91-112, p. 109.

elaboração de uma cultura, que não podemos afirmar como inovadora, mas renovada e atualizada para o momento em que tanto a Igreja como a Monarquia estavam inseridas.

A grande discussão historiográfica gira em torno do papel preponderante ou não da Igreja hispano-visigoda nesse quadro político, ou seja, qual seria o impacto de suas proposições na sustentação do poder da Monarquia e qual seria de fato o poderio monárquico dentro desse cenário no reino. A partir desses posicionamentos nos colocaremos algumas das principais questões que nortearam nosso trabalho: a tentativa por parte da Igreja de legitimar o governante obteve sucesso? Qual poder mais influenciava o outro, a Igreja à Monarquia ou vice-versa? E mais, quais eram as efetivas bases sociais que sustentavam a Monarquia católica? Quais foram o papel e o lugar desempenhado pela nobreza visigoda nesse contexto político? E, por fim, quais foram os elementos de apoio e de contestação da Monarquia?

A partir dos questionamentos levantados, nos colocamos como um dos objetivos deste trabalho analisar a complexa realidade teórica da Monarquia e da Igreja, para obtenção de uma visão do que foi o poder monárquico entre os visigodos. Assim, cotejaremos como fontes principais, os cânones do III e IV Concílios de Toledo<sup>14</sup>, a *História dos Godos, Vândalos e Suevo*s<sup>15</sup>, *Etimologias*<sup>16</sup> e *Sentenças*<sup>17</sup> que complementam e permeiam o pensamento político de Isidoro de Sevilha, uma vez que esses trabalhos formam uma rede de interinfluências e continuidade de sua produção intelectual.

Também definiremos o perfil do príncipe cristão de Isidoro de Sevilha. Observando, desta forma, como o sevilhano tratou as questões relacionadas ao poder monárquico, tais como, o juramento de fidelidade e a unção régia, sem nos esquecer de levar em conta e de considerar as influências sofridas de outros autores anteriores e contemporâneos pelo bispo sevilhano, no que diz respeito, à formulação política de suas ideias.

Acreditamos que ao estudar o pensamento político de Isidoro de Sevilha, iremos também nos deparar com um conjunto de imagens, verbais e visuais, que uma sociedade ou um grupo, em especial, constrói para expressar seu senso comum. Nele estão contidos todos os anseios, esperanças, medos, angústias e desejos assimilados e transmitidos conscientemente e inconscientemente, sendo exteriorizados pela linguagem desse prelado. Apesar da importância das concepções políticas isidorianas, como reveladora das ideias e

---

<sup>14</sup> Cf concílios: III Toledo (589), p. 107-145; IV Toledo (633), p. 186-225.

<sup>15</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed. Bilingue (Latim-Espanhol) de C. Rodriguez Alonso. Leon: Centro de Estudios y Investigación "San Isidoro", 1975.

<sup>16</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Etymologiarum*. Ed. Lindsay. Traducción de J. O. Reta e M. AM. Casquero. Madrid: BAC, V. 1 e 2, 1982.

<sup>17</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Sententiarum*. Ed. Bilingue (Latim-Espanhol) de J. de Campos e I. Roca. *Santos Padres Españoles*. V. 2. Madrid: BAC, 1971, p. 226-525.

padrões de comportamentos individuais e coletivos dos homens durante o período da Primeira Idade Média Hispânica, em nosso entendimento, ainda existem lacunas historiográficas a serem preenchidas.

Cabe ressaltar que não tivemos como objetivo avaliar a reverberação do modelo ideal de Monarquia com relação à realidade dos reis e do reino, todavia em alguns momentos fazemos referências a alguns reinados, tendo apenas posição secundária em nossa pesquisa. Desta forma, destacamos que as nossas fontes são de origem eclesiástica e que privilegiamos essas perspectivas, no sentido de que nosso propósito seja perceber a conjuntura da construção e elaboração de um modelo de Monarquia que condiz com os preceitos cristãos.

Neste sentido, devido à própria natureza documental, isto é, fonte de cunho eclesiástico, portanto, reveladora do lado mais institucionalizado da Igreja no seu respectivo período, evidencia-se possíveis projetos e embates presentes no seio eclesiástico e social. Ao mesmo tempo, este *corpus* não ficou restrito, em seu conteúdo, apenas a matérias meramente religiosas apresentando uma característica incipiente neste período, que seria a busca de uma intervenção, principalmente, no âmbito político.

Desta forma, concordamos com F. Vallejo que afirma que podemos identificar que a obra literária medieval é um conjunto de significações que remetem a códigos de diversas naturezas (linguísticos, ideológicos, filosóficos, teológicos, sociais, e etc.)<sup>18</sup>. Neste sentido, procuramos ressaltar que nestas fontes de natureza jurídico-religiosa as temáticas não se restringiam as questões meramente religiosas, apresentando também uma grande preocupação com as diretrizes jurídicas, como é o caso dos concílios toledanos.

A frequência em ressaltar o caráter sacral da realeza foi constante no conjunto das Atas conciliares visigodas e não apenas no III e IV Concílios de Toledo, que legislaram sobre a relação entre a instituição monárquica e o conjunto da população. No que tange as leis civis percebemos o reconhecimento da sanção divina outorgada ao poder real. As obras narrativas, produzidas por eclesiásticos, da mesma forma, fazem referência ao cunho sagrado da realeza. Desta forma, identificamos que a defesa do caráter divino da Monarquia foi generalizada e detectada em diferentes documentos escritos, como os de cunho oficial, eclesiástico bem como de especificidade pública e privada<sup>19</sup>.

Assim, revelamos que apesar do cunho das fontes, os documentos não se encerram em suas palavras, ao contrário, elas apresentam uma multiplicidade de discursos presentes, que

---

<sup>18</sup> VALLEJO, F. B. *la hagiografía como género literario en la Edad Media*. Oviedo, Series Mayor 2, 1989, p.15.

<sup>19</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 203.

demonstram lutas intestinas bem como a existência de vontades alheias aos próprios autores, no caso advindo dos quadros eclesiásticos. Desta forma, utilizaremos o artigo da linguista Maria Lúcia C. V. de O. Andrade<sup>20</sup> que analisa questões como o poder e a persuasão no discurso religioso medieval, demonstrando que por meio de recursos retóricos, certos grupos dotam os discursos de mecanismos persuasivos, porque o discurso e o poder se contemplam e podem coexistir.

Outro trabalho que será de fundamental importância será o de Aline Coutrot, que nos mostra que “as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios”<sup>21</sup>. Apesar de ter uma leitura marcadamente focada na análise da instituição no século XIX, tal obra tem reflexões que consideraremos úteis. A autora ressalta que a instituição religiosa tem em seu cerne muito da sociedade e das relações políticas que a cercam. Desta forma, como corpos imersos no meio social, reproduzem as relações políticas e suas transformações.

Ao utilizarmos esse raciocínio no reino visigodo, em que a Igreja em muitos aspectos apresentou traços de uma hierarquia próxima da nobreza, ganharemos um foco de análise bastante relevante para a abordagem das relações de poder no século VII. Portanto, esse será o caminho que traçaremos na pesquisa, relacionando as ligações íntimas e de interdependência que existem entre religião e política, por meio da análise do discurso das obras de Isidoro de Sevilha e dos cânones conciliares.

A bibliografia versa tanto no que diz respeito a um contexto mais amplo, no caso a Primeira Idade Média; como em um contexto mais específico: à história da Hispânia visigoda, no caso os reinados que vão de Recaredo a Sisenando; na sua relação com o reino e a Igreja, quanto ao que diz respeito a Isidoro de Sevilha com sua ligação com os anseios da Igreja e da Monarquia.

Por fim, surge como via fundamental para analisarmos a Igreja e suas relações com a Monarquia o conceito de Ideologia. Dada a gama de significados que possa apreender o termo “ideologia” seguiremos a perspectiva de Georges Duby que a entende como: “um sistema (possuindo sua lógica e rigor próprios) de representações (imagens, mitos, ideias ou conceitos,

---

<sup>20</sup> ANDRADE, M. L. C. V. O. Poder e persuasão no discurso religioso medieval. In: *Domínios de Língu@gem – Revista Eletrônica de Lingüística*. Ano 1, nº 1, 2007, pp.01-10.

<sup>21</sup> COUTROUT, A. Religião e Política. In RÉMOND, R. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ/Fundação Gétúlio Vargas, 1996, pp. 331-363, p. 331.

segundo a ocasião) dotado de uma existência e de um papel histórico no seio de uma dada sociedade”<sup>22</sup>.

Dentro deste entendimento, percebemos os propósitos ideológicos de Isidoro de Sevilha, em razão, de entendermos ideologia como sistemas de representação que têm como finalidade tranquilizar e fornecer uma justificativa as condutas individuais e coletivas. Em outras palavras, a ideologia, podemos dizer, corresponde a uma determinada forma de construir representações ou de organizar representações já existentes para atingir determinados interesses.

Para G. Duby, os documentos elucidam as ideologias que respondem aos interesses das camadas dirigentes, em virtude destes grupos deterem os meios de edificar objetos culturais que não eram efêmeros e cujos vestígios demonstram-se a análise histórica. Entre as fontes documentais mais acessíveis ao ensinamento que o autor levanta, podemos citar: os tratados de boa conduta, as biografias de heróis exemplares e os discursos edificantes. Tais escritos encaixam-se em nossas fontes, em virtude de nos momentos críticos o movimento das estruturas materiais e políticas acabarem repercutindo no plano dos sistemas ideológicos<sup>23</sup>.

Outra abordagem que também teremos em mãos para entendermos essas questões ideológicas que as fontes nos trazem foi a de Terry Eagleton<sup>24</sup>. Este autor desenvolve o conceito de ideologia, partindo do princípio, que este termo se aplica em estratégias ideológicas, isto é, refere-se com frequência aos modos como os signos, significados e valores ajudam a reproduzir um poder social dominante, mas também pode denotar qualquer conjuntura significativa entre discursos e interesses políticos.

Também percebemos, segundo Jacques Le Goff, que a Idade Média foi marcada por uma ideologia dominante, elaborada e veiculada pela Igreja, que em suas palavras:

“Esta longa Idade Média é a do cristianismo dominador que é simultaneamente uma religião e uma ideologia e que mantém, portanto, uma relação muito complexa com o mundo feudal contestando-o e justificando-o ao mesmo tempo. O que, evidentemente, não significa que o cristianismo esteja hoje morto ou moribundo, mas somente que ele já não desempenha, depois do século XIX, nas nossas sociedades a função primordial que lhe coube entre os séculos IV e XIX e que perdeu o quase-monopólio ideológico que deteve durante esse período. Donde a impossibilidade de um estudo válido da Idade Média que não tenha em máxima conta a Igreja e a religião”<sup>25</sup>

<sup>22</sup>DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In LE GOFF, J; NORA, P. (Dir) *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, pp.130-145, p. 132.

<sup>23</sup>IDEM, *Ibidem*, p. 136-137.

<sup>24</sup>EAGLETON, T. *Ideologia. Uma introdução*. São Paulo: UNESP; Boitempo, 1997.

<sup>25</sup>LE GOFF, J. *O imaginário medieval*. Portugal: Estampa, 1994, p. 38.

Podemos assim perceber que a ideologia corresponde a uma determinada forma de construir representações ou de organizar representações já existentes para, desta forma, alcançar determinados interesses. O conceito de ideologia é extremamente polissêmico, desta maneira, tentaremos, no sentido mais restrito, definir de acordo com os propósitos dessa pesquisa. Ela, em nosso entendimento, possui relação com “poder” e “controle social”, exercendo influência sobre os membros de uma sociedade, no nosso caso a visigoda, geralmente sem que estes tenham plena consciência e muitas vezes os próprios agentes relacionados à produção e difusão dessas ideias tenham eles uma nítida consciência da forma como o poder esta sendo exercido.

Além de uma percepção de história que realça a ideologia e as relações de poder, valorizamos também uma história religiosa na qual se insere o estudo da Igreja, distante da tradicional e capaz, portanto, de observar também as estreitas vinculações entre sociedade e religião.

As reflexões sobre o poder constituem uma parte incontornável da história que não pode, portanto, ser negligenciada sob alegação de refletirem um ponto de vista elitista. A dimensão mais propriamente institucional do fenômeno do poder deve permanecer como uma parte constitutiva da história política, muito embora essa última não possa mais ter a pretensão de reivindicar, tal como no século XIX, o monopólio da percepção do fenômeno de poder.

As ligações íntimas entre religião e política durante muito tempo foram desprezadas pela história do político, que se interessava, sobretudo, pelas relações entre as Igrejas e o Estado e pelos períodos de crise. Hoje as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios. Elas fazem parte do tecido do político, relativizando a intransigência das explicações baseadas nos fatores sócio-econômicos<sup>26</sup>.

Para Norbert Bobbio grande parte das teorias medievais sobre o Estado apresenta uma concepção negativa do Estado. Quem provê a salvação do homem não é o Estado, mas a Igreja, desta forma, ele acredita que as obras de Isidoro de Sevilha (550-636) reproduzem o pensamento cristão dos primeiros séculos.

“O grande tema da política medieval é a dicotomia Estado-Igreja, não a variedade histórica dos Estados. A salvação dos indivíduos não é algo que ocorre no Estado – como acontecia para os escritores gregos e como será admitido também pelos escritores políticos que inauguram a tradição do jusnaturalismo moderno (como Hobbes) – mas por meio de outra instituição, diferente e superior, sob certos aspectos até mesmo antitética – instituição

---

<sup>26</sup> COUTROUT, A. *Op. cit.*, p. 331.

que tem a finalidade extraordinária de conduzir os homens ao reino de Deus”<sup>27</sup>.

Também ligado a questões teórico-metodológicas, é pertinente destacar que estruturamos os capítulos com uma fórmula de trabalho bem definida. Ou seja, procuramos primeiramente destacar uma perspectiva que abarca o macro em direção ao micro. Desta maneira, nosso trabalho está distribuído em quatro capítulos.

O primeiro capítulo trará um panorama do contexto histórico visigodo de fins do século VI e princípios do VII, analisando questões referentes à Monarquia católica, ao episcopado e aos grupos nobiliárquicos e os princípios fundamentais que norteiam e compõem essas três instâncias de poder. Complementando este capítulo, também desenvolvemos uma breve abordagem dos reis que governaram o território hispânico a partir do rei Leovigildo (568-586) até Sisenando (631-636). Desenvolvemos este capítulo com o intuito de esclarecermos as questões históricas, sociais, políticas e religiosas em que estavam inseridas a Monarquia, a Igreja e a sociedade em geral.

O segundo capítulo, abordaremos inicialmente os principais pontos referentes à vida e formação intelectual e religiosa, bem como o papel eclesiástico e político desenvolvido por Isidoro de Sevilha. Outro ponto discutido foram alguns dos elementos que constituíram o desenvolvimento teórico que culminou com a formulação de um nítido conceito de poder de Monarquia teocrática e o papel preponderante da Igreja Hispânica e do bispo Isidoro de Sevilha nesta elaboração.

O terceiro capítulo traz uma discussão sobre o III e IV Concílio de Toledo. Acreditamos que o estudo desses concílios nos possibilitou diversos aspectos, tais como: origem, composição, natureza jurídica, competência, funcionamento, desenvolvimento histórico, influência dogmática, repercussão política.

No caso do III Concílio de Toledo, temos que ter em mente que foi um acontecimento previsto e programado com a finalidade de anunciar a conversão dos visigodos ao catolicismo. A noção cristã de realeza no reino visigodo alcançou sua plena maturidade no século VII, tanto em virtude das definições da doutrina política isidoriana, como da obra legislativa levada a término pelos grandes concílios gerais de Toledo<sup>28</sup>. Como apontamos anteriormente, todo esse processo iniciou-se com o III Concílio de Toledo – que foi uma iniciativa do rei Recaredo e da Igreja –, episódio de fundamental importância para a compreensão dessas mudanças, pois, esse sínodo marcou a oficialização do catolicismo

---

<sup>27</sup> BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. Brasília: UNB, 1980. p. 79.

<sup>28</sup> CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. *Op. cit.*, 1963.

niceísta como religião do reino visigodo. Além disso, percebemos que a essa conversão conferiu um novo caráter à Monarquia, contudo esta ainda não alcançou uma consolidação e estabilidade total no reino.

Desta forma, este concílio constituiu um ato único e excepcional que se concebeu como uma instituição destinada a alcançar a continuidade. Também, destacamos a importância deste acontecimento, as consequências e como se deu o papel da Igreja, da nobreza e principalmente da Monarquia nesta oficialização do catolicismo como a religião de todo o reino visigodo. Outro ponto de destaque deste capítulo, é como foi criado, nesta assembleia, a mitificação da figura do rei católico Recaredo e os elementos que foram associados à Monarquia, que serão de fundamental importância para podermos compreender as características do príncipe cristão que Isidoro de Sevilha elencou em algumas de suas obras.

No que tange ao IV Concílio de Toledo, ele será primordial já que foi presidido e organizado por Isidoro de Sevilha, em virtude de ter sido o primeiro de uma série de concílios de inspiração doutrinal isidoriana e natureza essencialmente normativa, foi de fundamental importância para se assimilar a validação do poder régio. O último cânone desse concílio, o 75<sup>29</sup>, traçou a “lei primordial” da Monarquia visigoda, tendo como uns de seus principais propósitos: o fortalecimento da autoridade régia, a fidelidade dos súditos para com ele, e a regulamentação do procedimento eletivo de sucessão ao trono. Em decorrência do procedimento eletivo de transmissão da coroa ter sido fortemente influenciado por outros fatores como a associação ao trono, e as diversas sublevações que colocaram no trono visigodo alguns reis.

O quarto capítulo trará uma discussão aprofundada dos principais conceitos formulados pelo bispo sevilhano a respeito da Monarquia católica visigoda e de seus reis. Analisaremos entre a variada gama de escritos de Isidoro de Sevilha as seguintes obras: *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*, *Etymologiarum* e *Sententiarum*, não teremos o propósito de nos aprofundar nessas três produções de forma completa, porque essas obras tratam de uma multiplicidade de questões e assuntos das mais variadas ordens, apenas nos interessando os pontos que fazem referência à Monarquia. Desta forma, nestas obras mencionadas tentaremos encontrar o perfil do príncipe ideal, conforme o pensamento isidoriano, seja no âmbito teórico, seja no relato da vida dos reis visigodos. Nesse sentido, as páginas que se seguem são, portanto, um convite para, uma vez mais, direcionarmos nossos

---

<sup>29</sup> Cf concílio: IV Toledo (633), p. 217-221.

olhares para o binômio religião/política na fase de transição da Antiguidade Tardia à Idade Média e refletirmos sobre os conceitos contemporâneos empregados no estudo desta temática.

## **Capítulo I: O Reino Visigodo de Toledo**

## 1. 1: Um panorama acerca das relações de poder entre a Monarquia, a Igreja e a Nobreza Visigoda na época de Isidoro de Sevilha (séculos VI-VII)

A Península Ibérica, espaço geográfico de nosso trabalho, foi unificada, salvo exceções, sob o domínio da Monarquia Visigoda, apesar de ter sido governada pelo Império Romano – tratava-se apenas de diversas províncias que faziam parte de uma instituição política muito maior e não de origem local. Desta forma, foram os reis germânicos que criaram uma Monarquia hispânica, pois, percebemos que no decorrer do século V, ocorreu um lento processo de enfraquecimento do poder imperial romano diante dos poderes regionais.

Em outras palavras, percebe-se, nesta fase, uma gradual substituição da prioridade política e ideológica do imperador pelo rei germânico, tanto em termos jurídicos como religiosos. Logo concordamos com o medievalista Ruy de Oliveira Andrade Filho que afirma que a Hispânia visigoda foi um cenário “privilegiado, uma vez que nela constituiu-se um reino organizado com instituições próprias, resultado da interação de elementos romanos, germânicos e eclesiásticos, mescla que veria seu fim apenas com a expansão muçulmana”<sup>1</sup>.

A fusão de elementos diversos, citados acima, contribuiu para a construção ideológica<sup>2</sup> de uma “Monarquia ideal” nos primórdios da Idade Média, conforme afirma Renan Friguetto:

“(…) pela união dos elementos teóricos relacionados à tradição clássica greco-latina e suas “novas” interpretações cristãs, que visavam reforçar o poder político e centralizador a volta do *Imperador*. Contudo, a força dos poderes, de cunho regional, daquelas aristocracias de origem romana, que detinham significativo prestígio político-militar em suas áreas de estabelecimento e influência, surgia como contraponto da proposta de unidade imperial que seria enormemente potencializada com a chegada e fixação nos territórios imperiais dos grupos migratórios de origem germânica no final do século IV”<sup>3</sup>

Como os godos fizeram-se “donos” de parte da Hispânia ao longo do século V, achamos pertinente fazermos um breve histórico sobre este povo germânico. Originários de

---

<sup>1</sup> ANDRADE FILHO, R. de O. A historiografia da Hispânia visigoda. In: *Signum*, N°2, 2000, pp. 191-203, p. 193.

<sup>2</sup> Como já expomos na Introdução desse trabalho, compreendemos construção ideológica, a partir das ideias de G. Duby. Ou seja, tal termo corresponde a uma determinada forma de construir representações ou de organizar representações já existentes para atingir determinados interesses.

<sup>3</sup> FRIGUETTO, R. Política e Poder na Antiguidade Tardia: Uma abordagem possível. In: *Revista História: Universidade de Goiás*. Goiânia, V. 11, N. 1, jan/jun. 2006, pp. 161-177, p. 166-167.

uma confederação de diferentes grupos étnicos que se uniram e adquiriram um novo sentido comum de identidade nos Bálcãs, no final do século IV, que para Maria R. Valverde Castro:

“Es a finales del s. IV cuando volvemos a encontrar en las fuentes el nombre del que será un rey godo: Alarico. Con él se inicia una nueva etapa en la Historia visigoda que se prolonga hasta que en el 418 los visigodos son asentados en tierras de la *Gallia*. Es éste el período en el que definitivamente surge la identidad visigoda y, junto a la reactivación del proceso de etnogéneses tras la batalla de Adrianópolis y los ataques hunos, operando al mismo tiempo como causa y consecuencia de dicho proceso, tiene la centralización progresiva del ejercicio del poder, estableciéndose la realeza como institución permanente de gobierno”<sup>4</sup>.

Assim os godos formaram um exército que tentava assegurar um ofício militar que foi proporcionado pelas sucessivas dinastias imperiais romanas e, quando, com as crises deste Império, não haviam perspectivas de consegui-lo, viam-se cada vez mais obrigados a atuar em função de seus próprios interesses<sup>5</sup>. Contudo, a fragilidade da maioria das primeiras confederações foi determinante. O governo centrava-se em torno de uma pequena elite política que era formada por um núcleo interno aristocrático e uma família governante cuja posição podia ser hereditária; todavia, essa última dependia em muitos casos, de êxitos, principalmente relacionados a questões militares. Essa aristocracia, muitas vezes, atestava possuir antepassados heróicos e reivindicava para si uma posição econômica dominante com relação ao restante da sociedade<sup>6</sup>. Para M. Valverde Castro:

“El proceso de destribalización sufrido por la sociedad goda prácticamente ha concluído y creemos que a partir del siglo V ya se puede hablar, con toda propiedad, de la existencia de un rey al frente de una sociedad oligárquica, con lo que todas las relaciones de poder se han alterado. Los reyes visigodos verán amenazada su posición como gobernantes por los intentos de otros nobles poderosos por hacerse con la dignidad regia, y la debilidad de la monarquía ya no procede de las bases populistas en las que originariamente se basaba su poder”<sup>7</sup>.

Outra característica dos godos foi sua história política vincular-se a sua história religiosa, bem como as suas relações com o Império Romano. Visto que, uma vez estabelecidos no interior das fronteiras romanas, conseguiram manter certa independência

---

<sup>4</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 24-25.

<sup>5</sup> COLLINS, R. *La España visigoda, 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005, p. 8-19.

<sup>6</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 34.

<sup>7</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 31.

política e social, muito em virtude de terem-se convertido ao arianismo<sup>8</sup>. Este fato possibilitou-lhes a manutenção de certa autonomia, subtraindo mais facilmente a ação unificadora e centralizadora dos imperadores romanos e da Igreja oficial<sup>9</sup>. Para o medievalista E. A. Thompson:

“Los arrianos españoles hablaban normalmente del catolicismo como “la religión romana”, mientras que el arrianismo era considerado como “la fe católica”. Convertirse a la fe de Nicea significaba, por así decirlo, convertirse en romano, dejar de ser godo. Pero no es posible que considerasen en serio el arrianismo como “católico”: ello hubiera estado en contradicción con el uso del godo como lengua litúrgica y con la existencia de un nuevo bautismo para los católicos convertidos. Resulta difícil imaginar el que algún rey godo considerase al arrianismo como fé realmente católica, una posible religión nacional en la que algún día pudieran unirse todos pueblos de España. Se trataba de la religión de los godos y solo de los godos, y eso es lo que pretendía ser”<sup>10</sup>.

A Península Ibérica, durante a fase de instalação goda, vivia uma situação bastante complexa no plano religioso. Lembrando que o Império Romano, desde os tempos de Teodósio (379-395), tinha como religião oficial o cristianismo católico. Houve nesta região a permanência de religiões consideradas heréticas pela Igreja, como foi o caso do priscilianismo<sup>11</sup>. Além do estabelecimento de judeus.

---

<sup>8</sup> AGUILERA, A. B. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: XXI siglo veintiuno de España, 1992, p. 15.

<sup>9</sup> Desta forma, para J. Orlandis, fica claro, inicialmente, que os visigodos não fomentaram a conversão ao arianismo da população hispano-romana, com algumas exceções. Mais sobre esse assunto consultar: ORLANDIS, J. *Historia del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, S. A., 1988, p. 297-299.

<sup>10</sup> THOMPSON, E. A. *Los Godos en España*. Madrid: Alianza Editorial, 1971, p. 53-54.

<sup>11</sup> “Prisciliano, leigo de alta condição e de notável capacidade, por volta de 370-375 começou a pregar na Espanha uma doutrina ascética muito rígida, que obteve grande sucesso, mas atraiu a hostilidade dos bispos Idácio de Mérida e Itácio de Ossoñuba. Em 380, um concílio reunido em Saragoça condenou as ideias de Prisciliano, mas sem disposições em relação às pessoas. Então os bispos Instancio e Salviano, para dar maior autoridade a pregação de Prisciliano, consagraram-no bispo de Ávila. Entrementes, Idácio e Itácio obtiveram do imperador Graciano um decreto contra os maniqueus em termos escolhidos para aí fazerem entrar também os priscilianistas. Prisciliano, que havia estendido sua atuação até a Gália meridional, onde uniu seu grupo a rica Eucrócia, passou então para a Itália para tentar, sem êxito, o apoio de Ambrósio e de Damaso, mas conseguiu obter a anulação do decreto de Graciano. Depois da morte deste, Itácio acusou Prisciliano, em Trier, junto do usurpador Máximo; este entregou Prisciliano e Instancio (Salviano havia morrido) a um concílio reunido em Bordéus (384). Instancio foi deposto; Prisciliano não se apresentou e apelou diretamente para Máximo. Também Idácio e Itácio foram a Trier e se esforçaram tão eficazmente junto a Máximo que obtiveram a condenação de Prisciliano, apesar dos esforços em contrário de Martinho de Tours. Prisciliano e Eucrócia foram decapitados sob acusação de magia, Instancio e outros exilados. Era a primeira vez que um herege era condenado a morte enquanto tal, e a impressão desfavorável foi grande: mesmo Ambrósio, que havia recusado seu apoio a Prisciliano, protestou energicamente. Por reação, Itácio foi deposto; Idácio se demitiu espontaneamente. Coroado Prisciliano com a auréola do mártir, seu movimento tornou-se ativo sobretudo na Espanha por grande parte do século V”. DI BERNARDINO, A. D. (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidade Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 1185.

Outra questão que faz referência direta a religião dentro do reino é a intervenção bizantina, compreendida dentro dos planos expansionista de Justiniano (527-565). Esta ação foi justificada em decorrência do fator religioso nas conquistas peninsulares. A razão religiosa, desta forma, conteria uma política imperial intimamente empenhada para que o território do antigo Império possuísse uma mesma fé religiosa, a católica-cristã. E, concomitantemente, não desenvolvesse a heresia ariana, a religião dos grupos governantes germânicos. Não devemos nos esquecer de que também havia o interesse econômico que a Península despertava em Bizâncio. Os bizantinos queriam potencializar e desenvolver as relações comerciais entre Ocidente e Oriente. Ou seja, toda esta política intervencionista disfarçada pelo pretexto de defender a ordem cristã como motivo para a conquista, colocaria-se em prática em ganhos econômicos, aproveitando-se das brigas dinásticas nos jovens reinos germânicos<sup>12</sup>.

Entretanto, a Igreja Católica ocidental, na ausência do poder imperial, conservava a *uniuersalitas* como arma mais efetiva contra o poderio bárbaro e herético. Dentro deste panorama, grupos católicos, conscientes do projeto de reconquista e restauração do Império no Ocidente por Justiniano, demonstravam-se partidários dessa causa<sup>13</sup>.

Neste contexto de estabilização dos visigodos em território estranho, a maioria deles mantiveram-se arianos como tentativa de se diferenciarem e conseguirem a manutenção de certa autonomia. A própria Igreja mostrou-se pouco interessada em consentir “desconhecidos” dentro de seu corpo, o que segundo Peter Brown acarretou consequências: “O resultado foi as tribos bárbaras entrarem numa sociedade que não era suficientemente forte ao conservar a margem nem bastante flexível para ‘manter os seus conquistadores cativos’, mediante a sua absorção na vida romana”<sup>14</sup>. Sendo assim, ainda segundo P. Brown:

“Os ocupantes bárbaros do Ocidente vêm-se poderosos mas repudiados. Cerca-os uma muralha de pesado ódio. Não podem “destribilizar-se”, mesmo querendo, porque, sendo bárbaros e heréticos, são homens marcados. A intolerância que os rodeia leva, desta maneira, directamente à formação dos seus reinos. Não havia melhor estímulo para conservar a identidade de uma classe dirigente do que o seu repúdio por 98 por cento do que os cercavam (...) os Visigodos, em Tolosa (desde 418, e, depois na Espanha, até à conversão ao catolicismo, em 589), mantêm-se como reinos heréticos,

---

<sup>12</sup> VENTURA, F. S. Reflexiones sobre las causas de la intervencion bizantina en la Peninsula. In. *Antigüedad y cristianismo: monografías historicas sobre la antigüedad tardia – Los visigodos. Historia y civilización*. Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia, 1986, pp. 69-73.

<sup>13</sup> GODOY, C., VILELLA, J. De la fides ghotica a la ortodoxia nicena: inicio de la teologia política visigotica. In. *Antigüedad y cristianismo: monografías historicas sobre la antigüedad tardia – Los visigodos. Historia y civilización*. Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia, 1986, pp. 117-144, p. 121.

<sup>14</sup> BROWN, P. O fim do mundo clássico – De marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, p.129.

porque são profundamente odiados. Continuam a ser uma classe guerreira, unida a armada durante muito tempo, devido a seus súditos.”<sup>15</sup>

Deste modo, P. Brown apresenta-nos o contexto hostil que deu início aos reinos germânicos. Este foi o caso dos visigodos, pois conseguiram alcançar certa unidade política, social, territorial e religiosa após a conversão. Assim, a união da Igreja e da Monarquia foi decisiva para que essa empreitada fosse bem sucedida, já que ambos os lados tinham interesses em jogo, como identificaremos ao longo dessa pesquisa.

A vinda de grupos católicos africanos para a Hispânia, no século V e VI, exerceu certa influência na Península, pois tiveram relações com um projeto de expansão missionária relacionado com a conquista bizantina, trazendo consigo obras literárias de caráter antiariano que haviam sido compostas na África, desde o século V, compilando antigas produções baixo-imperiais sobre as controvérsias trinitárias. A chegada deste “contingente” de erudição contribuiu para exacerbar a inquietude antiariana entre as autoridades eclesiásticas hispânicas<sup>16</sup>.

Justiniano, em sua política de reconquista e restauração do Império no Ocidente, convocou o II Concílio de Constantinopla (553), no qual se condenou os “Três Capítulos”, que consiste na obra de Teodoro de Mopsuestia, os ataques de Teodoreto de Ciro contra Cirilo de Alexandria e a carta de Ibas de Edessa. Contudo a atitude do imperador se mostrou incoerente para a hierarquia católica ocidental e ofendeu as decisões tomadas no concílio ecumênico, em virtude destes personagens terem se reconciliado com a Igreja no Concílio de Calcedônia (451). Esta postura foi desaprovada, especialmente na África, Itália e na Península Ibérica.

A controvérsia dos “Três Capítulos” chegou a Hispânia por meio da influência destes africanos, entre eles Victor Tunonense<sup>17</sup>. Desta maneira, na Hispânia, com a direta atuação do clero africano, começou a se desenvolver um sentimento de hostilidade contra Bizâncio por parte da população hispano-romana católica.

No plano político, a principal transformação ocorreu no sistema de transmissão da Monarquia goda no ano de 531, com a extinção da dinastia dos Baltos. A partir de então, a eleição do rei converteu-se em uma realidade e o sentimento dinástico deixou de ser um motivo de assegurar a transmissão do poder de pai para filho<sup>18</sup>. Isso se deu, em decorrência do jogo de interesses que muitas das famílias que faziam parte da elite política do reino tinham,

---

<sup>15</sup> IDEM, *Ibidem*, p.131.

<sup>16</sup> GODOY, C., VILELLA, J. *Op cit.*, 1986, pp. 117-144, p. 127.

<sup>17</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 127.

<sup>18</sup> COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 41.

visto que os beneficiários de uma determinada Monarquia defendiam suas vantagens e outros grupos não privilegiados queriam colocar no trono alguém que os favorecessem.

A interdependência mútua dos componentes dessa elite governante impunha que a Monarquia fosse generosa e distribuisse terras, escravos, objetos de valor e outros recursos entre os nobres que a apoiavam. Dessa maneira, assegurava a lealdade desses grupos. Um fator determinante para que essa dialética fosse bem sucedida era a vitória nas guerras, basicamente por dois motivos: o primeiro era a oportunidade que os membros dessas famílias tinham de demonstrar suas façanhas, proezas e poder se comparar aos seus antepassados heróicos (reais ou imaginários) e, o segundo, e mais importante, dava-se na posse dos botins que essas guerras geravam.

A história política da Monarquia visigoda registrou uma contínua contenda com relação à sucessão eletiva ao trono e as diversas tentativas que alguns reis empreenderam para conseguir que essa fosse, de fato, hereditária, ou ao menos designar em vida a pessoa que iria assumir o exercício do poder soberano posteriormente. O sistema tradicional foi o eletivo e que, em tempos da Monarquia católica, tornou-se objeto de uma progressiva e minuciosa regulamentação por parte dos Concílios de Toledo.

O sistema estabelecido e consagrado teve o aval da aristocracia secular, que diretamente beneficiava-se disso, pois teoricamente impedia os intentos reais de associar alguém de sua família. Entretanto, a eleição e a seleção do monarca estavam em contradição com o sistema sucessório. Pois, os monarcas, em muitos casos, conseguiram fazer prevalecer a sucessão legatária. Destaca-se o fato de não haver nenhum indício no sentido de modificar tal sistema, assim a associação ao trono foi o procedimento mais utilizado para tentar alcançar os anseios dos reis visigodos.

Podemos concluir que apesar da realeza visigoda não estar dotada de mecanismos de sucessão hereditária régia que deveriam ser acatados pela aristocracia do reino, em constante concorrência pela ocupação do cobiçado trono, foram as conjunturas próprias de cada momento que determinaram quem seria o próximo a ocupar o poder, como foi o caso da família de Recaredo. Assim, concordamos com Jose Orlandis, ao afirmar que:

“El poder real era el único legítimo poder soberano y se accedía a él por algunos de los diversos cauces sucesorios admitidos en la práctica política. El rebelde que pretendía usurpar la autoridad suprema usando la fuerza o la maquinación contra el príncipe que lo detentaba ilegítimamente fue llamado por la historiografía con un término empleado ya en el Bajo Imperio: “tirano”, del que se deriva la denominación de su régimen como “tiranía”, poder de hecho de naturaleza ilegítima. Ahora bien, pese el planteamiento

nítido, en el plano doctrinal, de la legitimidad de origen, un poder inicialmente tiránico podía convalidarse por el éxito (...). Varios reyes visigodos llegaron al trono por la vía irregular del derrocamiento del monarca reinante, y las crónicas – sean visigodas, mozárabes o auturianas – califican de “tiránica” esa usurpación: tales fueron los casos de Witerico y Sisenando, de Chindasvinto y Ervigio. Pero el triunfo político y la consolidación del usurpador en el trono obraban como sanación radical de la ilegitimidad originaria”<sup>19</sup>.

No que tange ao processo administrativo, os visigodos apropriaram-se do sistema hispano-romano vigente até então. Isto é, assistimos a uma progressiva romanização tanto das tradições germânicas de governo como da legislação, que se produziu em grande parte sob a influência da Igreja. Considerada um passo importante na fusão destes elementos no quadro da população como, também, uma etapa essencial no processo de transmissão da cultura romana, superando a brecha presumida da conquista do Império pelos germanos<sup>20</sup>. Aachamos válido ressaltar que os reis visigodos não herdaram os grandes cargos do governo central imperial, mas adotaram semelhante organização provincial nas províncias da Hispânia visigoda<sup>21</sup>.

Cabe salientar que, em 507, a pedido de Alarico II (484-507), houve a promulgação de um *Breviarium* do Direito romano, que proporcionou normas aos juízes romanos a respeito das questões que mais frequentemente eram colocadas perante os tribunais. O código foi uma seleção de leis do Código Teodosiano<sup>22</sup> e de outras fontes. A compilação e edição foram organizadas por juristas romanos e foram aprovadas por bispos católicos e membros da nobreza romana. O *Breviarium* tinha como propósito eliminar as inadequações e incertezas do direito romano e estabelecia que as leis desse código fossem as únicas administradas nos tribunais romanos<sup>23</sup>.

Como no restante da maioria dos reinos germânicos desse mesmo período, a administração e a Monarquia funcionavam, em alta porcentagem, sobre as bases dos mecanismos romanos. Além do âmbito legislativo, os reis visigodos tinham como recursos a

---

<sup>19</sup> ORLANDIS, J. . *Op. cit.*, 1988, p. 152-153.

<sup>20</sup> COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 237.

<sup>21</sup> THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 143.

<sup>22</sup> Compilação de todas as constituições imperiais promulgadas desde o reinado de Constantino em diante e publicadas nos nomes de Teodósio II e Valentiniano III, imperadores do Oriente e do Ocidente. Essa publicação oficial substituiu duas coletâneas particulares anteriores, os Códigos Gregoriano e Hermogeniano. Os membros da comissão de Teodósio, sob a presidência de Antíoco, o prefeito pretoriano, consumiram oito anos na tarefa. O Código é de grande valor como fonte material para um período escassamente documentado da história romana, e com o aditamento de novos decretos publicados, influenciou o conjunto de disposições legais dos visigodos e constituiu a base para o Código de Justiniano (529). LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997, p. 344.

<sup>23</sup> THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 135-137.

liderança militar, a ostentação dos símbolos reais, como foi o caso de Leogivildo e Hermenegildo, o exercício da justiça suprema, a convocação de concílios e etc. Para M. Valverde Castro quando o processo de monopolização de funções nas mãos do rei havia se completado, houve a necessidade de que existissem princípios doutrinários que legitimassem tanto a elevada posição do monarca como a amplitude de seus direitos, adquiridas ao converter-se o rei na suprema autoridade da organização do reino<sup>24</sup>.

Assim, a partir de fins do século VI e princípios do VII a lei se tornou um instrumento essencial em que a instituição monárquica pode contar para desenvolver suas atribuições administrativas, que nesse período se assentava em premissas teocráticas<sup>25</sup>. A teoria político-visigoda deste período estabelecia que a elaboração da lei fosse uma função primordial do monarca. Os reis visigodos, a partir da conversão do reino, além de chefes militares, exerciam a função de juízes supremos, visto que estes “tinham” procedência divina, lembrando que havia articulações de justiça no plano local e provincial.

Para M. Valverde Castro no reino visigodo de Toledo existiram três diferentes procedimentos nos quais os monarcas podiam exercer sua função legislativa. O primeiro deles era a promulgação real de leis civis, que foram ditadas de forma isolada, que agrupadas formavam compilações legais. Como foi, por exemplo, o *codex Euricianus*, que será mencionado quando tratarmos do reinado de Leovigildo. O segundo procedimento consistiu em converter os acordos estabelecidos nos concílios em normas legais, aplicáveis nos tribunais de justiça do reino, isso foi possível por meio da promulgação da *lex in confirmatione concilii*<sup>26</sup>; O terceiro método dava-se pela lei que, em todos os casos em que não estivessem previstos no direito escrito visigótico, deveriam ser enviados ao monarca, para que este pudesse resolver a ocorrência e sanar o vazio legal para que similares casos posteriores pudessem ser resolvidos<sup>27</sup>. Desta forma, percebemos que o rei visigodo não exerceu apenas a função legislativa, mas também judicial.

Outra atividade da realeza relacionada às questões referentes à legislação foram as obrigações de nomear os juízes. Apenas o rei ou aqueles a quem foram concedidas funções judiciais pelo soberano, como os *dux* nas províncias ou *comes civitatis* nas cidades e seu entorno, tinham poderes para nomear juízes<sup>28</sup>.

---

<sup>24</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit*, p. 225.

<sup>25</sup> Discutimos esta questão de forma detalhada no próximo capítulo.

<sup>26</sup> A respeito da *lex in confirmatione concilii* será melhor trabalhado no III Capítulo desta dissertação.

<sup>27</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit*, p. 227-230.

<sup>28</sup> KING, P. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza, 1981, p. 98-104.

O funcionário régio que estava à frente do território era designado com o nome de *iudex* e sua tarefa abarcava os diversos campos da administração pública, tais como: administração, jurisprudência, tributação, etc. Caso eles fossem membros da *comitiva* régia recebiam a denominação de *comites* (condes) e seu distrito de *comitatus* (condado). Era habitual que estes últimos pertencessem a famílias ilustres, com tradição na região e, o cargo, normalmente, hereditário. Os condes exerceram sua autoridade sobre as cidades, sendo que muitas dessas *urbes* foram no período romano sedes de municípios com seus órgãos de governo local<sup>29</sup>.

Outra particularidade da realeza visigoda foi o fato dela não ser patrimonial. Sobre isso, M. Valverde Castro estabelece, ao menos em estado teórico, que rei e pátria<sup>30</sup> são duas realidades independentes dentro do reino visigodo. A legislação levada a término pelos concílios toledanos determinava que a Monarquia visigoda fosse regulamentada pelo sistema eletivo. Ela também evidencia de forma clara que o território não era considerado propriedade pessoal do monarca, diferentemente do reino franco:

“Otra prueba de la categórica distinción que se da entre la *patria* y el rey la encontramos en el juramento que precede a la subida al trono, en el que el rey se compromete a defender el Reino y la Iglesia, a gobernar con justicia y moderación conforme a la ley a guardar una estricta separación entre los bienes propios y los de la corona. La misma separación entre rey y *patria* se halla en el juramento de fidelidad prestado por los súbditos, por el que contraen la obligación de defender tanto al rey como a la *patria* y al pueblo de los godos. La aguda diferenciación que se establece entre monarquía y patria demuestra que esta última no es propiedad del rey, sino que éste solo la gobierna y, por lo tanto, no puede aplicarse el calificativo de patrimonial a la institución monárquica visigoda”<sup>31</sup>.

Para evitar um possível processo de patrimonialização da Monarquia, as outras autoridades do reino determinavam ao soberano que este distinguisse, por lei, os bens que pertenciam ao reino e os seus próprios, antes de subir ao trono. Contudo, alguns reis não cumpriram esta determinação, transferindo aos membros de sua família os bens fiscais ou confiscações. Esta prática acarretou a debilitação da instituição monárquica, que no âmbito econômico foi-se decompondo gradualmente<sup>32</sup>.

---

<sup>29</sup> ORLANDIS, J. *Op. cit.*, 1988, p. 158-162.

<sup>30</sup> Concordamos com a definição elaborada de Pátria, para o reino visigodo, baseado nas considerações realizadas por M. R. Valverde Castro. Segundo esta autora pátria representaria uma entidade constituída pelo território e a população que o rei governa e representa, mas que é independente dele. VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 176.

<sup>31</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 177.

<sup>32</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 274.

Devemos salientar que o fisco foi um dos principais recursos que os reis visigodos puderam contar para consolidar seus poderes. Não só permitiu fazer frente aos gastos referentes à manutenção do poder central tais como recompensar fidelidades, por meio de doações de terras, aos eventuais apoios e castigar perante hostilidades o confisco de bens. Este sistema fiscal foi nutrido pelos confiscos aos contraventores, que proporcionaram a moeda de câmbio no complexo jogo das alianças políticas que o rei tinha que lidar para conseguir ter em suas mãos a gerência do poder.

Abilio Barbero e Marcelo Vigil ressaltam que o monarca para impor de forma definitiva sua autoridade perante a nobreza tinha que, por um lado, converter-se no maior proprietário de terras, bens e homens dependentes e, por outro, manter junto de si um grupo nobiliárquico fiel em que pudesse apoiar-se para enfrentar seus inimigos<sup>33</sup>. Desta forma, percebemos o porquê de uma das penas mais presente aos traidores tenha sido a confiscação de seus bens, visto que, concomitantemente, gerava recursos econômicos para as necessidades régias e empobrecia seus rivais, praticamente retirando - os do cenário político.

No que tange ao papel da Igreja com relação ao reino visigodo, devemos salientar que esta instituição tanto sobreviveu à queda do Império Romano do Ocidente como assistimos aos bispos consolidarem sua autoridade nas cidades e em seus territórios imediatos durante os dois últimos séculos de existência do Império. Processo este iniciado desde o período do imperador Constantino (306-337), no século IV.

O Império havia conferido aos bispos, por meio do direito, uma série de privilégios que aumentaram sua preeminência e seus poderes civis. No século V, houve a revalidação definitiva de sua liderança nas cidades da Itália, da Gália e da Hispânia. Os prelados visigodos exerceram, desta forma, uma tripla autoridade: governo, magistério e jurisdição.

Uma vez desaparecido o imperador romano do Ocidente, a referência de poder social se tornou local e nele se sobressaíram a aristocracia e os bispos. Estes últimos, como vimos acima, assumiram boa parte das competências do poder civil como chefes religiosos e morais; sem nos esquecermos que grande parte deles pertenciam ao segmento aristocrático.

Assim, a Igreja se sobrepôs em sua organização às dioceses do Império romano no Ocidente. As províncias romanas se tornaram províncias eclesiásticas, e algumas das cidades romanas se tornaram cidades diocesanas. Havia bispos pelas seis províncias do reino peninsular (Gália, Galiza, Tarraconense, Cartaginense, Lusitânia e Bética). As sedes

---

<sup>33</sup> BARBERO, A; VIGIL, M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1978, p. 131.

provinciais eram as capitais (Narbona, Braga, Tarragona, Toledo, Mérida e Sevilha, respectivamente)<sup>34</sup>.

A trajetória dos bispos no território visigodo de finais do século V esteve marcada, para Santiago Castellanos, por dois aspectos: pela crescente afirmação da autoridade do poder episcopal, generalizada nos núcleos centrais das cidades, espaços controlados pela presença dos bispos. E, por último, pelos conflitos dentro e fora do entorno episcopal, visto que os prelados estavam em pleno embate intelectual e teológico com seus rivais, que eram os pagãos e os hereges, mas também membros da comunidade eclesiástica, que por diversas razões, opunham-se a determinados bispos<sup>35</sup>.

Devemos lembrar que os bispos foram também líderes educadores de primeira ordem, atuando dentro das escolas episcopais em torno de cada uma das sedes, conduzindo a transmissão das letras e do conhecimento, privilegiadamente, nos espaços eclesiásticos<sup>36</sup>. Além disso, eles assumiram os trabalhos de caridade e atenção aos pobres e necessitados.

O patrimônio eclesiástico foi uma referência fundamental na organização da Igreja, a ponto de seu caráter inalienável ter sido considerado como um dos pontos chave de sua prolongada existência institucional. A tradição canônica geral, e a hispano-visigoda em particular, encarregou-se de sancionar como princípio geral, precisamente, o da inalienabilidade dos bens dessa instituição<sup>37</sup>. Esta questão também esteve presente no reinado de Recaredo no que se refere ao III Concílio de Toledo, em que iremos discutir no III capítulo.

Outro ponto de destaque do papel desempenhado pelos bispos era que eles estavam à frente de um complexo sistema econômico, posto que, tanto as igrejas urbanas como as que eram diretamente controladas pelo episcopado nos campos possuíam patrimônios, em alguns casos, com dependentes e servos que cultivavam campos, cuidavam do gado ou exerciam distintos trabalhos a serviço do clero, e em última instância, dos próprios bispos<sup>38</sup>.

Como qualquer outro *dominus*, a Igreja era a única proprietária da vida de seus servos, podendo exercer como tal o direito de dar-lhes a liberdade<sup>39</sup>. Assim se deu no período romano

---

<sup>34</sup> THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 313.

<sup>35</sup> CASTELLANOS, S. *Los godos y la cruz – Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza, 2007, p. 41.

<sup>36</sup> Mais informações sobre este assunto, ver em: RAINHA, R. S. *A educação no Reino Visigodo – as relações de poder e o epistolário do bispo Bráulio de Saragoça (631-651)*. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2007.

<sup>37</sup> BARBERO, A. e VIGIL, M. *Op. cit.*, p. 53.

<sup>38</sup> CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 185-186.

<sup>39</sup> Os bispos trataram de não perder o controle de seus dependentes, inclusive após a libertação jurídica dos mesmos, e aproveitaram a oportunidade que os concílios lhes deram para legislar sobre isso. Deste modo, os libertos eclesiásticos e todos os seus dependentes deviam manter-se sob a chancela da Igreja. Cf. concílio: III Toledo (589), c. VI.

e permaneceu nas sociedades seguintes, pois em sua maioria elas não variaram muito a jurisdição sobre este mecanismo e suas consequências. A Igreja era, como instituição, a maior proprietária do reino visigodo<sup>40</sup>, junto com o próprio *fiscus régio*<sup>41</sup>.

A Igreja estava protegida pela legislação, estabelecida pelo Concílio de Agde em 506, com relação aos seus bens<sup>42</sup>. Quando acontecia algum delito por parte dos prelados, as penas eram impostas diretamente sobre os clérigos infratores. Entretanto, na prática esta legislação não foi respeitada, o que acarretou, em alguns casos, a Igreja ser afetada por confiscações régias<sup>43</sup>.

O reinado de Recaredo proporcionou para a Igreja um período de consolidação e fortalecimento como organização eclesiástica, mas também como proprietária de um patrimônio vultoso em terras, gado, servos, etc. Mas, a incorporação oficial dos prelados a vida pública da Monarquia visigoda deu-se, de modo definitivo, a partir do IV Concílio de Toledo, em que o episcopado permaneceu praticamente integrado ao grupo dirigente do reino. Para J. Orlandis este foi o momento em que o episcopado se germanizou consideravelmente, em decorrência do crescente número de prelados de nome e geração germânica, muitos de descendência nobre<sup>44</sup>.

Nos cenários conciliares que se iniciaram no reinado de Recaredo foram-se introduzindo conexões tendentes a aquilatar a estratégia que buscava a colaboração dos bispos no âmbito fiscal<sup>45</sup>. Estes começaram a exercer um controle sobre os agentes do fisco régio. Assim, materializou-se a incursão episcopal nos assuntos fiscais do reino, sendo que em muitos os próprios prelados eram os que cometiam abusos perante as exigências tributárias<sup>46</sup>.

---

<sup>40</sup> CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 243.

<sup>41</sup> Como gestores de propriedades e de dependências pessoais (escravos, libertos, mão de obra juridicamente livre), os bispos às vezes extrapolavam nas exigências de seus dependentes e, em geral, aos membros das dioceses. Alguns prelados haviam imposto obrigações tributárias e contribuições pessoais que ultrapassavam os limites habituais, nesses casos, o clero afetado podia apresentar suas reclamações diretamente ao metropolitano. IDEM, *Ibidem*, p. 243.

<sup>42</sup> O Concílio de Agde ocorreu em 10 de setembro de 506, contando com a participação de trinta bispos, vindos das seis províncias eclesiásticas do reino de Alarico, rei ariano dos visigodos. Reuniram-se na basílica de S. André, em Agde, sob a presidência de Cesário de Arles. Esta assembleia significou uma nítida mudança na política religiosa do rei, no sentido de paz e tolerância. Este concílio marcou a transição dos concílios do período romano aos da época merovíngia, entre a Igreja galo-romana e a anglo-franca. Este sínodo ocupou-se de numerosos problemas disciplinares e eclesiásticos e, especialmente as disposições que se referiam aos bens eclesiásticos, sendo dever sagrado transmitir a Igreja legados e donativos (c. 4); roubar os bens da Igreja significava tornar-se homicida dos pobres; por norma os bens eclesiásticos são inalienáveis (c. 22; cf. c. 7 e 45), os bispos não eram os proprietários, mas apenas os depositários dos bens da sua diocese (c. 7). DI BERNARDINO, A. D. (Org.). *Op. cit.*, p. 52-53.

<sup>43</sup> Mais informações sobre alguns casos de confiscações régias sobre os bens da Igreja, ver em: VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 272-273.

<sup>44</sup> ORLANDIS, J. . *Op. cit.*, 1988, p. 233.

<sup>45</sup> Cf, concílio: III Toledo (589), c. XVIII.

<sup>46</sup> III Toledo (589), c. XX.

Também não podemos deixar de mencionar que houve certa cooperação entre os bispos e os juízes. Uma dessas foi a perseguição as manifestações pagãs, ainda presentes na sociedade hispânico visigoda. Ao solicitar a colaboração deste poderoso setor da sociedade, os bispos deixaram entrever com toda clareza sua tomada de consciência sobre o alcance que tinha o apoio dos magnatas como referência social. S. Castellanos chama-nos a atenção de que a participação episcopal no reinado de Recaredo foi a regulamentação dos mecanismos de liquidação do arianismo<sup>47</sup>.

O episcopado visigodo teve um comportamento paradoxal. Por um lado, fortalecia a Monarquia com a formulação da doutrina teocrática<sup>48</sup> e, por outro, somado à nobreza laica, constituía um poder que impelia certo limite a autoridade real. Fato perceptível após a abjuração do arianismo no III Concílio de Toledo, visto que não entendemos este episódio apenas como uma mera mudança de crenças religiosas, pois provocou também uma radical alteração nas relações que mantinham Igreja e Monarquia, trazendo importantes consequências para ambas. No terreno econômico, a conversão provocou um notável aumento do patrimônio eclesiástico. No âmbito político abriu caminho para a intervenção do poder eclesiástico em assuntos civis, obtendo o clero paulatinamente uma maior participação na vida política do reino<sup>49</sup>.

A aliança entre reis e bispos não foi sempre um espaço sem hiatos, em termos gerais, o modelo inaugurado no III Concílio de Toledo manteve-se de pé até o final do reino visigodo. No século VII buscava-se o reforço dos aspectos de estabilidade política e respaldo ideológico da realeza, precisamente no ambiente que, na prática, foram enormemente tensos e violentos. No âmbito do discurso teórico, havia-se alcançado a definição da aliança entre rei e bispos. Evidentemente esta aliança selada na conversão supôs para ambas as partes uma plataforma de poder e novas vias estratégicas; o que não significa que conseguiram resolver os problemas<sup>50</sup>.

Com a conversão e oficialização do catolicismo como a religião do reino visigodo, a Monarquia passou a ter forte atuação nos Concílios gerais toledanos<sup>51</sup>, pois a frequência desses sínodos construiu a imagem do que fora o catolicismo visigodo na Hispânia: uma prática religiosa fortemente amparada em uma tradição jurídico-canônica.

---

<sup>47</sup> CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 249.

<sup>48</sup> Cabe frisarmos que a formulação da Monarquia Teocrática na Hispânia Visigoda se deu a partir da conversão do reino, quando por meio de preceitos ligados a Igreja, a instituição Monárquica incorporou elementos que a caracterizassem e a legitimassem como tal. Esta questão será melhor debatida mais adiante.

<sup>49</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 256.

<sup>50</sup> CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 267.

<sup>51</sup> Não nos estenderemos mais aqui sobre os Concílios gerais de Toledo, em virtude do III Capítulo da dissertação se aprofundar nessa discussão.

Eles eram realizados com o objetivo de discutir questões pertinentes ao âmbito político e da fé. As atividades conciliares acabaram apresentando-se como o espaço de produção ideológica decorrente da interação entre interesses monárquicos e eclesiásticos. No que diz respeito ao procedimento de sucessão ao trono foi necessária uma legislação para preencher o antigo vazio normativo que se deu por meio dos Concílios gerais de Toledo<sup>52</sup>, contribuindo, desta maneira, para eliminar da vida pública o elemento de incerteza e instabilidade político-social, a ser analisado no capítulo III deste trabalho.

A consagração da Monarquia eletiva satisfazia também parte dos anseios da aristocracia visigoda, adversa a hereditariedade da coroa. Apesar da ideologia político-religiosa do reino visigodo se definir, principalmente, por dois componentes de legitimação do poder real: o juramento de fidelidade<sup>53</sup> e a unção régia<sup>54</sup> - que tinham como objetivo proteger o trono -, a Igreja visigoda não professou especial preferência pela Monarquia eletiva frente à hereditária, porém estava interessada na pacífica consolidação do reino visigodo e de seus interesses.

Dentro do papel que a Igreja desempenhou com relação a Monarquia destacamos o trabalho desenvolvido por Isidoro de Sevilha que é considerado, por muitos pesquisadores, o teórico da Monarquia visigoda. Apesar de algumas colocações referentes aos seus trabalhos, tais como: as contradições existentes em seus pensamentos e o fato de não ter produzido uma obra exclusiva sobre a Monarquia, percebemos que esses conceitos e concepções estão espalhados em seus escritos enciclopédicos, doutrinários e históricos. Desta maneira, o bispo sevillano abordou questões referentes à legitimidade do exercício do poder, mesmo que não abrangendo os problemas provenientes de sua institucionalização e de suas ideias não terem uma aplicação prática na realidade política, ficando apenas no campo teórico<sup>55</sup>.

Assim, a noção cristã de realeza no reino visigodo alcançou sua plena maturidade no século VII, tanto em virtude das definições da doutrina política isidoriana como da obra legislativa levada a termo pelos grandes concílios gerais de Toledo. Como apontamos

---

<sup>52</sup> MARTINEZ, D. G. *Los Concílios de Toledo*. Anales toledanos v. III – estudios sobre la España visigoda. Toledo: Disputación provincial, 1971, pp. 119-138.

<sup>53</sup> Os cânones conciliares nos dão grandes exemplos de juramento. O cânone 75 do IV Concílio de Toledo foi o primeiro a dar exemplo desse fato. Percebe-se nesse cânone e em outros posteriores que tratam do mesmo assunto que o juramento de fidelidade cumpria um duplo papel: ao se jurar fidelidade ao rei, jurava-se também ao reino e ao povo. Além disso, percebemos o caráter religioso desse ato, pois, ao prestar fidelidade ao rei na qualidade de ungido de Deus, prestava-se fidelidade ao mesmo.

<sup>54</sup> A unção régia, também é de inspiração bíblica remontando a unção de Davi. A primeira menção segura ao rito da unção do reino visigodo pode ser encontrada na *Historia Wambae*, de Julião de Toledo. Embora a única menção concreta ao rito seja esse documento de 672, acredita-se que esse rito teve início com Recaredo, primeiro rei visigodo católico. BLOCH, M. *Os reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 293-294.

<sup>55</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 180.

anteriormente, todo esse processo se iniciou com o III Concílio de Toledo, episódio de fundamental importância para a compreensão dessas mudanças. Além disso, percebemos que essa conversão conferiu um novo caráter à Monarquia, mesmo que ainda não alcançasse plena consolidação e estabilidade no reino.

A asserção acima se deve muito, entre outros fatores, à ambição de grupos nobiliárquicos em tomarem o poder. Pois, apesar dos reis serem considerados a cabeça da organização judicial, financeira, administrativa, militar e inclusive religiosa do reino visigodo, foram forçados, devido às necessidades de governar, a delegar parte de suas competências organizacionais com os nobres civis e eclesiásticos que exerceram funções administrativas, judiciais, financeiras e militares do reino.

A nobreza civil que aparece nas fontes com os mais diferentes termos equivalentes, tais como: *maiores*, *potentiores*, *honestiores* e *nobiles*, em contraste com os homens livres, inferiores a sua posição social, foram denominados de: *minores*, *inferiores*, *humiliores* e *viliores*<sup>56</sup>. Esta posição da nobreza era expressiva não apenas no âmbito social, pois as leis os favoreciam com relação aos outros grupos livres<sup>57</sup>.

Para definirmos sucintamente os grupos nobiliárquicos, identificamos uma amálgama de fatores sociais, econômicos e políticos. Além disso, podemos reconhecer também outras características, tais como: nascimento, cargo, riqueza e poder. Para P. D. King seria um equívoco acreditar que esses elementos se encontrariam isolados. Os membros mais notáveis do reino faziam parte desses grupos nobiliárquicos e sua posição era, segundo o mesmo autor, o resultado do poder material, militar, financeiro ou territorial, além de contarem com muitos patrimônios e fazerem parte de uma linhagem familiar de peso, mas o que mais distinguia tal grupo era a riqueza<sup>58</sup>.

O domínio econômico dessa aristocracia não se dava somente nas comunidades de camponeses que estiveram sob seus controles, mas também nos ambientes urbanos por meio da influência política, ou da competitividade pelos postos episcopais. Esses *domini* compunham uma pequena parte da população e, em algumas áreas, foram reduzindo esses números, devido a um fenômeno de absorção, protagonizado por alguns senhores que foram

---

<sup>56</sup> *Apud* KING, P. D. *Op. cit.*, p. 208.

<sup>57</sup> Cabe ressaltar que será inútil definir com precisão a nobreza visigoda, o que podemos fazer é assinalar algumas características gerais desses grupos, mas não defini-los com nitidez nem determinar formalmente o que identificava tal categoria.

<sup>58</sup> KING, P. D. *Op. cit.*, p. 208-209.

se apropriando de propriedades e de circuitos de poder de outros senhores com menor poderio<sup>59</sup>.

O que verdadeiramente determinava a importância política dessa aristocracia era a sua força econômica e social, que gradualmente foi aumentando à medida que os monarcas os recompensavam pelos serviços prestados por meio, por exemplo, da entrega de terras, homens e bens móveis, na tentativa de criar vínculos de dependência pessoal que assegurassem a fidelidade desses grupos ao poder soberano. Entretanto, tendo em mãos a posse de extensos domínios e muitos homens que neles habitavam, a nobreza dispôs de poder econômico, social e militar suficiente para poder defender seus próprios interesses frente à Monarquia. Dessa forma, fica-nos evidente que os reis e os nobres embasaram seus poderes nas mesmas fontes de riqueza e buscavam o controle das mesmas<sup>60</sup>.

Essas doações régias de bens para os grupos nobiliárquicos inicialmente eram desfrutados enquanto o rei que havia efetuado as doações estivesse no trono. Mas os nobres conseguiram plena autonomia sobre seus bens adquiridos por meio de determinadas leis e dos cânones conciliares, podendo transmiti-los em herança ou doá-los<sup>61</sup>. Regulamentando, dessa maneira, essa situação em que o que fosse doado pelos reis, por serviços prestados, convertia-se em hereditário e somente poderia ser revogado em caso de infidelidade<sup>62</sup>.

Portanto, essas contestações por parte das facções nobiliárquicas com relação às tentativas de centralização empreendidas pelos monarcas podem ser apontadas como um dos fatores que refletiram essa necessidade de afirmação da Monarquia visigoda, na primeira metade do século VII. Desta maneira, podemos afirmar que a posição de uma família aristocrática laica dependia de sua capacidade de inserção na corte régia. A insubmissão da nobreza visigótica desestabilizou, em alguns momentos, a capacidade centralizadora do poder real, debilitando assim a posição do rei. E mais, não podemos nos esquecer de que a instituição da realeza não se fundamentou teoricamente sobre o direito de sangue, mas sim sobre a organização eletiva que era realizada pela nobreza em conjunto com os bispos que designavam, em comum acordo, um sucessor ao trono.

Apesar dos diversos ataques que a nobreza empreendeu contra os soberanos visigodos, que ocorreram em diferentes momentos da história do reino, estes nunca questionaram a instituição régia. Os propósitos sempre foram substituir o monarca reinante por outro de sua

---

<sup>59</sup> CASTELLANOS, S *Op. cit.*, p. 171.

<sup>60</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 255-275.

<sup>61</sup> Cf, concílios: V de Toledo (636), c. VI e VI de Toledo (638), c. XIV e XV.

<sup>62</sup> KING, P. *Op. cit.*, p. 78-80.

escolha, não tendo como objetivo mudar o sistema de governo monárquico por outro distinto<sup>63</sup>.

Desta forma, podemos concluir, com essa rápida contextualização, como foi o ambiente do reino visigodo em fins do século VI e princípios do VII, e como se deu a organização política, judicial, legislativa, militar, fiscal e religiosa desse território que estava expandindo suas fronteiras e estabelecendo mecanismos de legitimação.

## 1. 2: A Monarquia Visigoda: Do reinado de Leovigildo a Sisenando

Antes de iniciarmos nossas discussões é válido fazermos algumas ressalvas, a saber: do ponto de vista temporal, não será nosso objetivo compreender toda a trajetória política dos visigodos, apenas apresentaremos de forma sucinta os reinados que fazem parte de nosso recorte cronológico e que dialogam com parte de nossos objetivos.

Embora nosso trabalho faça referência direta ao período católico do reino visigodo, será necessário recordarmos os feitos de Leovigildo, pai de Recaredo, e último monarca ariano, para compreendermos as transformações que a Monarquia visigoda estava passando.

Outro ponto que destacamos dentro desta pesquisa, antes de expormos parte das realizações de alguns reis visigodos, será a obra e vida do bispo João de Bicláro, prelado que foi contemporâneo dos reis Leovigildo e Recaredo, mas principalmente porque sua Crônica<sup>64</sup> foi a principal fonte de informações do período que corresponde aos dois monarcas mencionados acima para Isidoro de Sevilha produzir a *História dos Godos*.

Parte das informações que nos chegou a respeito do bispo João de Bicláro são decorrentes da obra de Isidoro de Sevilha *De Viris Illustribus*<sup>65</sup>. Segundo o bispo sevilhano, João nasceu na cidade de Santarém, que atualmente corresponde ao território português<sup>66</sup>. Quando jovem foi para Constantinopla e permaneceu nesta cidade aproximadamente

---

<sup>63</sup> THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 216.

<sup>64</sup> JOÃO DE BICLARO Chronicon Ioannis Biclarenensis. In: Campos, J. *Juan de Bicláro: obispo de Gerona, su vida y su obra*. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas, v. XXXII, 1960.

<sup>65</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *De viris Illustribus*. Ed. crítica de C. Cordoñer Merino. Salamanca, CSIC, 1964, p. 151-152.

<sup>66</sup> A respeito do bispo João de Bicláro mais informações em: COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 47-49.

dezessete anos, até o ano de 576, quando retorna a Hispânia. Contudo nesse período o território visigodo, sob o governo do rei Leovigildo, vivia uma fase de turbulência religiosa. O monarca visigodo tentou converter o biclarense ao arianismo, mas este se manteve firme em suas convicções sendo, desta forma, desterrado a Barcelona por cerca de dez anos, aproximadamente entre os anos de 577 a 586<sup>67</sup>.

Entre os objetos que trouxe da capital imperial estava uma cópia da Crônica que havia escrito um bispo africano, Víctor de Tunnuna. Este texto era a continuação de uma das versões da Crônica escrita por Próspero, um autor galo de meados do século V, que compreendia os anos entre 444 a 565. Em sua obra, Victor de Tunnuna não fez referências sobre a Península. O que provavelmente impulsionou João de Biclário a escrever sua própria crônica, como uma continuação da de Victor de Tunnuna, durante a primeira década do século VII. A diferença de seu predecessor foi que o biclarense dedicou grande parte aos acontecimentos ocorridos na Hispânia<sup>68</sup>.

A obra do biclarense é bastante confusa e imprecisa em sua cronologia. Isto foi constatado com a comparação de informações com outras fontes do período, no que diz respeito aos assuntos referentes a Bizâncio. Contudo nos temas concernentes a Hispânia ainda não houve como comprovar a veracidade de seus dados, em decorrência de em determinados espaços cronológicos ser a única fonte de informações.

A Crônica apresenta um paralelismo entre o Império Bizantino e o reino visigodo. Isto demonstra uma transformação no campo historiográfico. O bispo biclarense evidenciou com as conquistas do rei Leovigildo, uma nova instituição política, o reino visigodo, tornando-se esta nova realidade da Hispânia visigótica “benemérita” de igualar-se, na visão do cronista, ao Império oriental. Estes fatores ficam evidentes em cinco aspectos fundamentais, ressaltados por M. Valverde Castro:

1. quantitativo: existe un equilibrio perfecto entre el numero de noticias que se refieren al Imperio y las que aluden al reino visigodo;
2. estructural: se suceden alternativamente las informaciones de los hechos ocurridos en Bizâncio y en *Hispânia*;
3. temático: de imperiales y de visigodos el Biclarense nos da el mismo tipo de noticias, tanto en el orden político como en el religioso;

---

<sup>67</sup> Contudo, para E. A. Thompson, esta datação está incorreta, devido este período de exílio ter ocorrido antes da revolta de Hermenegildo, que segundo o autor era um momento sem especiais motivos para tal atitude. Dessa forma, o historiador acredita que foi um equívoco cronológico do bispo Isidoro de Sevilha, que fez estes relatos quarenta anos após o desfecho da revolta e deve ter confundido a data de retorno de João de Constantinopla (576) com a de seu desterro pelo rei Leovigildo, concluindo desta maneira que o exílio tenha durado menos de dez anos, porque a política anti-católica do monarca coincide com a guerra contra seu filho. THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 97-100.

<sup>68</sup> COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 47-48.

4. ideológico: su crónica se estructura en torno a dos ejes, el imperialismo romano y el particularismo visigodo. Juan de Bicláro utiliza un género imperialista por antonomasia para escribir sobre *Hispania* con una mentalidad y un espíritu auténticamente hispanos. La finalidad de su obra es historiar el proceso de unificación política y espiritual de la Península y, por eso, aunque al ser su *Chronica* continuación de la de Victor de Vita se ve obligado a iniciar su obra allí donde la había dejado su predecesor, es decir, en el 567, lo cierto es que apenas aporta información sobre Atanagildo y Liuva y centra su atención en la obra de Leovigildo y en los primeros años del reinado de Recaredo, concluyendo el relato cuando, con la conversión de este rey, se consigue la unificación de la Península;
5. cronológico: por primera vez en la historia de este género, la crónica se fecha no solo por los años de reinado de los emperadores, sino también por los correspondientes de los reyes visigodos, un novedoso sistema de datación que se introduce en el momento en que Leovigildo es asociado al trono por su hermano Liuva y que supone la equiparación política de los reyes visigodos con los emperadores bizantinos<sup>69</sup>

### 1. 2. 1: Leovigildo (569-586)

O rei visigodo Leovigildo foi considerado por João de Bicláro e Isidoro de Sevilha como um dos reis mais eficientes que a Hispânia havia tido. Isso se deu, em virtude, desse monarca ter desenvolvido uma política centralizadora, restaurando a autoridade real na maioria das zonas que compunham a Península. Cabe assinalar que as informações que nos chegaram com relação ao seu reinado são mais numerosas que as relativas aos seus predecessores do século VI.

Foi no ano 567 que Liuva I foi eleito para subir ao trono visigodo. Em 569, este monarca associa ao poder régio seu irmão Leovigildo. Lembrando que esta prática não foi inovadora, apenas imitou um costume já muito utilizado pelos imperadores romanos<sup>70</sup>. Uma das primeiras atitudes que Leovigildo tomou após ser associado foi casar-se com a viúva do rei Atanagildo (555-567), Gosvinta. Essa atitude se justificou pela possibilidade de relacionar-se de uma maneira mais direta com a aristocracia visigoda, cujas esferas de influência gravitavam em torno de cidades importantes, como Mérida, Sevilha, Tarragona, Barcelona e Toledo. Isso se deu devido à família de Leovigildo ter suas bases de poder no norte dos Pirineus e não ao sul onde exerceu seu governo<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 157-158.

<sup>70</sup> Mais informações sobre este assunto, ver em: CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 90.

<sup>71</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 92.

Em 573, Liuva I faleceu, ficando o reino apenas sob o controle de Leovigildo. Neste mesmo ano, o rei associou ao trono seus dois filhos de um matrimônio anterior: Hermenegildo, seu primogênito, e Recaredo a *consortes regni*, que significava coparticipantes do poder. Possivelmente, Leovigildo com esta atitude tivesse anseios que seus filhos tornassem seus sucessores<sup>72</sup>.

Um dos atos importantes que esse rei concretizou foi uma revisão legislativa do Código de Eurico<sup>73</sup>, Isidoro de Sevilha faz menção na *História dos Godos* a essa reformulação<sup>74</sup>. Infelizmente não sobreviveram exemplares desse novo código revisado, o *Codex Revisus* (Código Revisado). Uma das mudanças mais polêmicas, com relação às reformulações legislativas no período, foi a abolição da lei de proibição de casamentos mistos entre visigodos e hispano-romanos<sup>75</sup>.

Por oito anos Leovigildo empreendeu uma luta progressiva para a implementação da soberania do domínio visigodo sobre a Península Hispânica, recuperando parte do território perdido pelos seus predecessores no sul; conseguindo assim impor a autoridade real sobre uma ampla faixa de território no oeste e no norte, que se estendia desde la Rioja até a Galiza e *Sabaria*; eliminando ao mesmo tempo várias formas de auto-governo regionais. Da mesma forma conseguiu submeter à Monarquia sueva<sup>76</sup> a uma relação tributária.

A organização e centralização do governo monárquico não foi uma tarefa fácil para Leovigildo que encontrou vários problemas para efetuar-la. Seu programa era, por exemplo, incompatível com as aspirações bizantinas. No que diz respeito aos bizantinos, não obteve nenhuma vitória excepcional, visto que não conseguiu apoderar-se das cidades que o inimigo havia se instalado, mas conteve o avanço territorial que Bizâncio projetava<sup>77</sup>.

Seu reinado queria assegurar a independência do reino frente às pretensões bizantinas de reincorporar a Hispânia ao *imperium* da Nova Roma. Como vimos anteriormente, os

---

<sup>72</sup> Para M. Valverde Castro esta prática de associação ao trono utilizada pelo rei Leovigildo foi um claro exemplo de *imitatio imperii*. VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 182.

<sup>73</sup> “Eurico (420-484), rei dos visigodos a partir de 460, filho de Teodorico I assassinou o irmão Teodorico II e reinou na Gália meridional, tendo por colaboradores peritos funcionários romanos. Ariano, desconfiava do clero e exilou dois bispos. Conquistou grande parte da Espanha. No último período de seu reino, teve a seu lado o panegirista Sidônio Apolinário e, valendo-se da obra do jurista romano Leão de Narbonne, mandou redigir o primeiro código de leis visigodas, compilação de leis romanas completadas pelas tradições góticas”. DI BERNARDINO, A. D. (Org.). *Op. cit.*, p. 536.

<sup>74</sup> *Hist. Goth.*, 51, p. 259.

<sup>75</sup> THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 74-75.

<sup>76</sup> Mais informações sobre o reino suevo, ver em: SILVA, L. R. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI – O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Niterói/RJ: UFF, 2008.

<sup>77</sup> Mais informações a respeito das campanhas militares e conquistas do rei visigodo Leovigildo em: CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 94-107; *Etim.* V. 1; ORLANDIS, J. *Op. cit.*, 1988, p. 70-78; THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 76-80.

objetivos da *renovatio imperii* estavam vinculados a questões econômicas e não religiosas. Estes fatos justificam a rejeição que a população hispano-romana demonstrou perante os invasores orientais, como exemplo os cronistas João de Bicláro e Isidoro de Sevilha. Uma prova disto foi a atitude da família do bispo sevilhano que vivia na Cartagena ter se mudado, quando esta cidade caiu em mãos bizantinas.

Leogivildo também não conseguiu submeter ao seu domínio as sublevadas populações do norte nem afastar o perigo de uma invasão merovíngia da Narbonense, que se manteve presente no horizonte político visigodo.

Outros fatores determinantes do reinado de Leovigildo foram às características imperiais que ele deu ao trono visigodo, empreendendo uma política de imitação de Bizâncio<sup>78</sup>. Sendo o primeiro rei visigodo a aparecer ao público em um trono, usando roupas de tradição imperial, fundando cidades, convocando concílios e cunhando moedas com sua imagem.

Atualmente existe um debate historiográfico sobre a origem e/ou influência dos símbolos de poder adotados por Leovigildo serem de inspiração bizantina ou romano-tardia. Neste trabalho, como vimos acima, optamos baseados em P. D. King, por acreditar que tal característica está vinculada mais as tradições bizantinas, não descaracterizando por completo uma possível influência romano-tardia.

As características deste reinado demonstram-nos não apenas o lado anedótico, mas também de parte de um processo histórico, no caso, o da incorporação de sinais do Império, o que afetava e produzia uma transformação no conceito da realeza visigoda. Salientamos que a criação de símbolos não é infundada e aleatória, não acontece em um vazio social. Estes são reelaborados, em virtude do contexto cultural em que fazem parte, desta maneira, percebemos que em alguns momentos de transformações certos símbolos funcionam e outros não<sup>79</sup>.

Destarte, deu-se no reinado de Leovigildo uma renovação formal da Monarquia. Consequência direta da forte transformação sofrida pela realeza visigoda, em contato permanente com a ideologia e as práticas de governo imperiais precedentes, que na visão de M. Valverde Castro:

“La evolución política que se operó en el período tolosano y que, sintetizando, podemos decir que supuso, por un lado, la ruptura definitiva de los lazos de dependencia que ligaban a los reyes visigodos con el Imperio Romano y, por outro, la progresiva acaparación por parte de esos mismos

---

<sup>78</sup> KING, P. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>79</sup> CARVALHO, J. M. *A formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

reyes de las supremas responsabilidades de gobierno, possibilitaron que, tras su asentamiento definitivo en la Península Ibérica, los reyes visigodos pudieran hacer surgir en los nuevos territorios una entidad de poder absolutamente independiente y soberana. Puede afirmarse que toda la obra de Leovigildo se encaminó precisamente a consolidar esa estructura de poder autónoma que a monarquía visigoda ya rige y representa.”<sup>80</sup>.

Essa discussão sobre os símbolos nos proporciona a visão de Monarquia que estava sendo idealizada, assim podendo identificar as diferentes concepções de Monarquia presentes nos discursos desse período de mudanças que o reino visigodo estava presenciando. Desta maneira, percebemos que cada ideologia se impõe pela repressão das demais. Precondição para a mudança no curso da História que ela considera necessária e em condições de realizar. De fato, no seu processo de formação a ideologia parte da realidade imediata, mas lançando mão de uma visão global histórica da sociedade, enfatizando as deficiências do presente e as virtudes de um passado longínquo, idealizado, e de um futuro que se propõe a recuperá-lo e mesmo a aperfeiçoá-lo<sup>81</sup>.

Outra realização do rei visigodo foi, em 578, a fundação de uma nova cidade, que nomeou de Recópolis<sup>82</sup>, aparentemente em honra a seu filho Recaredo<sup>83</sup>. A fundação de cidades levada a cabo por Leovigildo havia sido uma prerrogativa reservada aos imperadores, desta forma, podemos perceber os aspectos ideológicos e simbólicos presentes neste feito, distanciando-se do modelo original de Monarquia germânica.

Também se percebe certo distanciamento da tradição germânica nas disputas sócio-política, pois, todos os esforços direcionados a consolidação da instituição monárquica se defrontaram com os interesses nobiliários, dessa forma, segundo o artigo de C. Godoy e J. Vilella, Leovigildo aproximou parte da nobreza militar transformando-a em cortesã, adequando o *comitatus* germânico – *la Gefolgschaft* – ao *comitatus romanus*, que não era exclusivamente militar<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 195.

<sup>81</sup> CARVALHO, J. M. *Op. cit.*.

<sup>82</sup> *Chronicon Ioannis Biclarensis*, p. 127.

<sup>83</sup> Esta associação do nome da cidade ao príncipe Recaredo foi uma interpretação de João de Bícclaro, que pode ter sido uma racionalização, mas R. Collins interpreta de outra forma, em decorrência do autor não ver muito sentido do ponto de vista lingüístico do nome da cidade. Para o historiador a forma correta seria *Recaredópolis* já que todos os demais exemplos clássicos e de finais da Antiguidade no que se refere a nomear uma cidade com o nome de uma pessoa indicam que se deveria haver utilizado o nome completo; se não houvesse sido assim, porque não *Constopolis* em vez de *Constantinopolis*? Ou em vez disso, R. Collins sugeri que talvez tenha tentado dizer *Rex-opolis* “a cidade do rei” e não *Reccopolis* “a cidade do Recc”. COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 52-53.

<sup>84</sup> GODOY, C., VILELLA, J. *Op. cit.*, p. 122.

O ano de 579 marcou o início de um dos episódios mais problemáticos do reinado do Leovigildo: a rebelião do seu primogênito Hermenegildo, em Sevilha<sup>85</sup>. O bispo biclarense relatou este episódio chamando-o de *rixa doméstica*<sup>86</sup>, já que o atribuiu a influência do que intitula *factione Gosuinthae*, “por instigação de Gosvinta”. Todavia, ainda é obscuro o verdadeiro peso que teve a esposa de Leovigildo na indução do enteado a rebelião.

A natureza desta influência nunca deixou de ser uma questão ambígua. Gosvinta o havia incentivado? Hermenegildo se viu impulsionado a fazer como reação contra a influência da rainha? Ou talvez por algo que ela havia feito? Gregório de Tours<sup>87</sup> relata que Gosvinta havia tratado mal a esposa de Hermenegildo, Ingunda, que era sua própria neta, porque esta havia negado aceitar as doutrinas arianas. Isto reforçaria a hipótese de que foi a hostilidade da rainha que o impulsionou a rebelar-se, e que esta motivação possuiu um fundo religioso, ao menos em parte<sup>88</sup>.

O clero católico esteve fortemente vinculado a estes fatos, muito em virtude da política exercida por Leovigildo. Um dos representantes da Igreja envolvido foi o bispo Leandro de Sevilha, que segundo os relatos de Gregório Magno<sup>89</sup> fez uma viagem política para Constantinopla para tentar obter o apoio do Império Bizantino<sup>90</sup> para a causa do príncipe

---

<sup>85</sup> Para S. Castellanos um dos fatores da sublevação de Hermenegildo foi a estratégia de hostilidade com relação a Leovigildo, organizada por Gosvinta. Rainha, esposa de Atanagildo, que casou suas duas filhas, Galsvinta e Brunequilda, para estabelecer relações diplomáticas com o reino franco. Leovigildo também quis em seu governo criar laços com os francos, casando seu primogênito Hermenegildo com uma princesa franca católica que foi Ingunda, filha de Brunequilda e Sigiberto da Austrasia. Desta união nasceu um menino que recebeu o nome do bisavô materno, Atanagildo, que para o historiador não foi casual esta escolha, que com este novo nascimento, a linhagem do antigo rei visigodo estava perpetuada por meio de sua esposa, filha, neta e bisneto. Tratando-se de uma estratégia de ruptura com os planos de Leovigildo, posto que pretendiam o regresso da família atanagildiana ao poder visigodo, com a auto proclamação de Hermenegildo como único rei dos visigodos. S. Castellanos denominou estes fatos de “Conexão Austrasiana”. CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 111-117.

<sup>86</sup> *Chronicon Ioannis Biclarensis*, 579, 3, p. 89.

<sup>87</sup> GREGÓRIO DE TOURS. *Historia Francorum*. Ed. Bilingue (Latim-Francês) de R. Latouche. 2v. Paris: Les Belles Lettres, 1979, L. V. 38.

<sup>88</sup> A respeito da rebelião de Hermenegildo mais informações em: CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 117-139; COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 53-57. ORLANDIS, J. *Op. cit.*, p. 78-84.

<sup>89</sup> Gregório I Magno (590-604). De uma abastada família romana, Gregório esteve envolvido na administração secular de Roma por volta de 573. Instituiu importantes reformas na administração dos domínios papais para salvaguardar os interesses da Igreja. Ao contrário de muitos de seus sucessores, Gregório não estava preocupado em cercear a autoridade imperial, reconhecendo o imperador como soberano temporal e protetor da Igreja. Ver mais, entre outros, em: LOYN, H. R. *Op. cit.*, p. 172-173; REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidonio Apollinaire à Isidore de Séville*. Roma: École Française de Rome – Palais Farnése, 1981, p. 441-597; RIBEIRO, D. V. A sacralização do Poder Temporal: Gregório Magno, e Isidoro de Sevilha In: Souza, José Antônio de C. R. (org.). *O Reino e o Sacerdócio – O pensamento político na Alta Idade Média*, s/d. pp. 91-112, p. 94-103.

<sup>90</sup> O Império Bizantino, no momento em que houve a sublevação de Hermenegildo contra o seu pai e rei visigodo Leovigildo, estava com problemas no âmbito militar e financeiro, isto se deu por estar envolvido em uma série de guerras de grandes proporções e que estavam distantes entre si: no Oriente contra os Persas; nos Bálcãs e Europa oriental contra os Eslavos; e na Itália contra os Lombardos. Desta forma, este confronto entre

Hermenegildo. Este papa caracterizou Hermenegildo como um mártir<sup>91</sup>, que deu a vida pela fé. Tal descrição responde, de um lado, aos propósitos ideológicos compilados nos *Diálogos*<sup>92</sup> e, por outro lado, pela perspectiva que dominava no período posterior a morte do príncipe visigodo, de certo modo enigmática.

Cabe salientar que houve inicialmente por parte da Igreja católica da Hispânia apoio a sublevação de Hermenegildo, o que indica a existência de pactos e alianças com o Império, desta forma, não havendo uma atitude totalmente anti-bizantina<sup>93</sup>. É digno de nota que Hermenegildo também se aproximou, para conseguir apoio em sua empreitada, dos suevos e francos.

Vale ainda destacar que, alguns anos depois, Isidoro de Sevilha em sua obra *De viris Illustribus*<sup>94</sup> relata que a viagem de seu irmão, Leandro, havia sido um exílio<sup>95</sup>. Resta-nos a dúvida se este desterro foi uma ordem do rei Leovigildo, como foi o caso do bispo Mazona de Mérida<sup>96</sup> ou foi por vontade própria que o bispo sevilhano afastou-se.

Mas tudo isso é suficiente para validar a ideia de que fora em defesa do catolicismo uma das principais justificativas de Hermenegildo. Atento a lógica das distintas versões destes acontecimentos, R. Collins suspeita que sua conversão ao catolicismo ocorreu algum tempo após o início da rebelião em 579, e inclusive a possibilidade que não se deu até o ano de 582<sup>97</sup>. Desta forma, fica evidente que, este autor, descarta diversas teorias, a respeito, dos reais motivos que o príncipe insurreto tinha ao opor-se ao seu pai e ter se convertido ao catolicismo.

---

Hermenegildo e Leovigildo não tinha importância para o Império. Mais informações sobre este período, ver em: BROWN, P. *Op. cit.*, p. 159-182.

<sup>91</sup> Gregório teve muitas dificuldades para exercer seu mandato, em parte pela pressão do Império bizantino, que há décadas mandava em Roma e seu entorno, e também pela crescente expansão dos lombardos. Outro fator estava ligado às razões de índole religiosa e ideológica, como a tensão existente entre Ocidente e Oriente, além do que a cristandade oriental possuía um grande número de mártires e santos, que dava maior autoridade e superioridade com relação à Igreja ocidental, desta maneira Gregório em defesa da Igreja de Roma apresenta em seus escritos um elenco de mártires e santos ocidentais, e foi desta forma, que dentro dos interesses do papa, Hermenegildo virou um mártir.

<sup>92</sup> GREGORIO MAGNO. *Diálogos. San Benito, su vida y su regla*. Edición bilingüe (latim-espanhol) introducción y notas por Garcia Colombás. Madrid: BAC, 1954.

<sup>93</sup> GODOY, C., VILELLA, J. *Op. cit.*, pp. 117-144, p. 132.

<sup>94</sup> *De viris Illustribus*, 28.

<sup>95</sup> Alguns autores acreditam que Isidoro de Sevilha quis desvincular a figura de seu irmão com relação a de Hermenegildo, em virtude de nos textos do bispo o príncipe sublevado aparecer como um tirano e de Leandro de Sevilha estar associado a conversão do reino no III Concílio de Toledo e do rei Recaredo. CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 128.

<sup>96</sup> *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Edição bilingüe (Latim-Inglês) de J. N. Garvin: Washington, D. C.: The Catholic of América Press, 1946.

<sup>97</sup> COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 55.

Neste contexto, em 582<sup>98</sup>, Leovigildo iniciou os preparativos para a guerra contra seu filho. Empreendeu contra os partidários de Hermenegildo que se encontravam boa parte em Mérida<sup>99</sup> e, em 583, cercou a cidade de Sevilha, que incluiu a criação de um bloqueio em Guadalquivir. Este bloqueio impediu certamente a chegada de suprimentos por via fluvial, mas também, podemos pensar que o objetivo fora impedir que chegassem reforços imperiais. Hermenegildo foi derrotado após dois anos de combates, assédios e resistências, pedindo asilo eclesiástico e refugiando-se em uma igreja em Córdoba<sup>100</sup>.

A história oficial visigoda, composta em parte por João de Bícilaro e Isidoro de Sevilha, qualificou Hermenegildo como um *tyrannus* (tirano), que está vinculado a ideia de um governante ilegítimo, que sobe ao trono por vias não aceitáveis nem regulares<sup>101</sup>.

Já a imagem de Leovigildo como o perseguidor de católicos deve-se, fundamentalmente, aos bispos Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha. Ambos tinham motivos para degradar a imagem deste rei. O primeiro deles em sua História dos Francos, cuja estrutura mostrou uma clara contraposição entre reis “bons” e “maus” em função dos interesses que o próprio autor queria destacar. Já Isidoro destacou o arianismo militante de Leovigildo, pois o mencionou como contraponto a política de conversão ao catolicismo realizada por seu filho Recaredo. O bispo sevilhano se utilizou de certos fatos que caracterizassem a ideia de perseguição para rebaixar a imagem do rei, como foi o caso do exílio do Mazona ou do sofrido por João de Bícilaro em Barcelona, que em sua crônica não fez referência.

Para Manuel C. Díaz y Díaz, a política de unificação do território empreendida pelo rei, tinha em seu interior um foco de dificuldades que foram as tensões contínuas entre visigodos e hispano-romanos, reforçadas pelas tensões religiosas entre arianos e católicos, desta maneira, para o autor:

---

<sup>98</sup> GREGÓRIO DE TOURS. *Op. cit.*, 1979, L. VI. 18. Cabe ressaltar que as fontes hispânicas, como João de Bícilaro, Isidoro de Sevilha e as *Vitas* dos Padres de Mérida não fizeram menção para esta primeira campanha militar de Leovigildo contra Hermenegildo. Alguns historiadores como S. Castellanos acreditam que esta lacuna nas fontes deve-se a preservação da imagem do bispo Mazona, por este estar vinculado diretamente com o papel político exercido por este prelado durante o reinado do Recaredo. CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 130-132.

<sup>99</sup> Mérida tinha uma tradição católica muito enraizada desde o século III. Desde então e até os dias de Leovigildo e Recaredo, três séculos depois, a história do cristianismo emeritense esteve presente em diversos conflitos internos, que inclusive levaram ao exílio alguns eclesiásticos. No período de Leovigildo e Recaredo, a situação não havia se modificado. Na cidade a maioria da população era católica e convivia com comunidades formadas por um número considerável de arianos, judeus e pessoas procedentes do Mediterrâneo oriental, que eram denominados como “gregos”. CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 130-132.

<sup>100</sup> *Chronicon Ioannis Biclarensis*, 584, 3, p. 92.

<sup>101</sup> IDEM, *Ibidem*, 579, 3, p. 89; *Hist. Goth.*, 49. Mais sobre este assunto ver em: ORLANDIS, J. Algunas observaciones en torno a la “tirania” de san Hermenegildo. *Estudios Visigóticos III. El poder real y la sucesión de los visigodos al catolicismo*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16. Roma-Madrid, CSIC, 1962, pp. 03-12.

“Justo es decir que, durante mucho tiempo, los monarcas visigodos, salvo pequeñas acciones intrascendentes, en parte reflejos condicionados por situaciones exteriores, como la conversión de los suevos, se habían mostrado indulgentes con los católicos e indiferentes al problema religioso. Los grupos católicos se sentían vejados, en razón de su poder económico y social, y por constituir mayoría; sin embargo, durante un tiempo, toleraron de mejor o peor grado la dominación visigoda arriana”<sup>102</sup>

Outro possível motivo que M. C. Díaz y Díaz apontou como causa que alterou o equilíbrio, instável entre a população visigoda e hispano-romana, foi o processo de conversão de alguns visigodos ao catolicismo, conversão que se deu tanto entre homens nobres como entre os livres<sup>103</sup>. Lembrando que a *fides gothica*, além de ser a fé era a distinção étnica do povo visigodo, como já mencionamos, e adquiriu neste período uma significação política perante as “intenções religiosas” de Bizâncio, ou seja, a dicotomia entre a fé goda e a fé romana respondia a uma oposição entre os partidários de um estado visigodo autônomo e os que ansiavam pela restauração do Império, com o direto intervencionismo de Bizâncio<sup>104</sup>.

Foi a partir de 580 que o monarca ariano tentou diminuir as diferenças que separavam ambas as *fides*. Neste mesmo ano, Leovigildo convocou um sínodo ariano<sup>105</sup>, no qual estabeleceu suprimir a necessidade do re-batismo para os católicos que se convertessem ao arianismo, medida tomada com o propósito de favorecer a conversão a esta religião. Alguns historiadores acreditam que esta foi uma medida de aproximação entre os grupos populacionais do reino, como também o fato de ter extinguido a lei de proibição de casamentos entre visigodos e romanos. Porém E. A. Thompson defende a posição de que Leovigildo nunca colocou em prática uma política de aproximação entre os distintos grupos existentes no território peninsular<sup>106</sup>.

Estas medidas do monarca ariano deixaram a hierarquia católica alerta perante o perigo que este rei poderia colocar a ortodoxia. Mas estas atitudes não acarretaram em muitas conversões de católicos ao arianismo. Dessa forma, podemos perceber que estas decisões tomadas por Leovigildo talvez tenham sido medidas de defesa para manter sua política de unificação perante forças desagregadoras.

---

<sup>102</sup> DÍAZ y DÍAZ, M. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>103</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 14.

<sup>104</sup> GODOY, C., VILELLA, J. *Op. cit.*, p. 124.

<sup>105</sup> *Chronicon Ioannis Biclarensis*, 580, 2, p. 89.

<sup>106</sup> THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 75.

Cristina Godoy e Josep Vilella<sup>107</sup> destacam dois fatos da política religiosa de Leovigildo: o primeiro foi a sua renitência em conservar a *fides gothica* como a fé dos visigodos, que se manifestou até o fim de seu reinado com a conversão ao arianismo do povo suevo; o segundo foi a tolerância com relação a *fides romana*, pois reconheceu nos bispos católicos um amplo poder sobre as cidades. O que justificou suas tentativas de aproximação por meio de meios diplomáticos, como exemplo o acolhimento de clérigos católicos africanos como o abade Nunctus, a quem doou terras para instalação de sua comunidade, e o abade Donato que fundou o *Monasterium Seruitanum*, entre 560 e 570<sup>108</sup>.

A criação de uma teocracia baseada no arianismo foi uma medida impopular e improdutiva, em virtude de não ter alcançado o controle sobre as cidades que estavam sob a tutela do episcopado católico, não alcançando a unificação. Desta forma, foi a partir de Recaredo com a sua conversão e a oficialização do catolicismo como religião do reino visigodo que o *status* monárquico que a Igreja oferecia poderia criar bases, ao menos teóricas, de uma supremacia sobre a nobreza.

## 1. 2. 2: Recaredo (568-601)

Com a morte de Leovigildo em 586, seu filho Recaredo, no mesmo ano, subiu ao trono visigodo e exerceu uma política de negociações com alguns de seus inimigos, ao invés de dar continuidade aos enfrentamentos abertos, desde que se iniciou a guerra civil.

Após dez meses de regência, já em 587, Recaredo se converteu ao catolicismo. Esta atitude iria acabar com a divisão religiosa existente dentro do reino<sup>109</sup>. Contudo essa conversão pessoal não foi uma decisão repentina, visto que uma mudança de religião implicava em um importante risco político: a nobreza visigoda apoiava a hierarquia ariana; já, por outro lado, em questões numéricas, o número de católicos era maior em comparação com o de arianos e, por fim, tanto os bispos arianos quanto os católicos procediam de famílias importantes e dispunham de uma rede de relações sociais e políticas e, tinham receios de perder influência e prestígio local, principalmente os arianos que acreditavam na possível transferência desse poder para os católicos.

---

<sup>107</sup> GODOY, C., VILELLA, J. *Op. cit.*, pp. 117-144, p. 126-127.

<sup>108</sup> *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Edição bilíngüe (Latim-Inglês) de J. N. Garvin: Washington, D. C.: The Catholic of América Press, 1946, p. 156-157.

<sup>109</sup> COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 64.

Estes fatores, entre outros, geraram certas oposições e apreensões a conversão. Foi neste momento que a política de pactos de Recaredo atingiu o auge, como foi o caso da sua colaboração com relação ao bispo Masona, relatado nas *Vidas dos Santos Padres Emeritenses*<sup>110</sup>.

Houve algumas conjurações contra a decisão de Recaredo que ocorreram entre os anos de 587 a 590, precisamente entre o anúncio de sua conversão pessoal e a proclamação do catolicismo como religião do reino<sup>111</sup>. Essas reações contrárias tiveram o intuito de recuperar a perda iminente de posição e poder. A primeira delas aconteceu em 588, foi a tentativa de um nobre godo chamado Segga de ocupar o trono, tendo o apoio do bispo ariano Sunna, o metropolitano da Lusitânia.

Esta sublevação foi controlada, acarretando a amputação das mãos de Segga e seu desterro para a Galiza; já o bispo Sunna foi exilado<sup>112</sup>. As *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*<sup>113</sup>, fonte de autor desconhecido, nos fornecem mais informações sobre esta sublevação. Segundo este relato, o bispo Sunna teve como destino a província da Mauritânia (Tingitania). Outra notícia, encontrada nesta mesma fonte, foi que entre os conspiradores havia vários condes godos, que tinham o propósito de assassinar o bispo Masona e o duque hispano-romano, da província da Lusitânia, Cláudio<sup>114</sup>. Esta conspiração foi delatada por Witerico<sup>115</sup>, um dos nobres visigodos envolvidos no complô. Estranhamente o nome de Segga não foi mencionado neste documento, mas por meio do cruzamento de informações dessas duas fontes fica claro que se tratou de uma conjuração cortesã e regional.

Em finais de 588 e início de 589, houve uma revolta na sede régia. Os líderes desta confabulação foram Gosvinta, madrastra de Recaredo, e o bispo ariano Uldila de Toledo. Praticamente no mesmo período estalava outra rebelião em outra das principais cidades do reino, Narbona. Esta conjura foi composta pelo episcopado ariano e por uma série de magnatas que participavam da administração do reino nesta província<sup>116</sup>.

Quando Recaredo comunicou na região da Septimania sua conversão, produziu-se na cidade de Narbona uma série de imprevistos, que podemos exemplificar: dois condes,

---

<sup>110</sup> *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Op. cit., 1946, p. 231.

<sup>111</sup> Sobre o desfecho dessas conjurações e a resposta de Recaredo a elas, veja mais em: CASTELLANOS, S. Op. cit., p. 153-165.

<sup>112</sup> *Chronicon Ioannis Biclarenensis*, 588, 1. p. 96.

<sup>113</sup> Esta fonte nos proporciona informações mais precisas sobre a cidade de Mérida: *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Op. cit., 1946.

<sup>114</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 233-243.

<sup>115</sup> Alguns anos depois destes fatos, Witerico se tornaria o rei visigodo (603-610).

<sup>116</sup> *Vitas Sancatorum Patrum Emeretensium*. Op. cit., 1946, 5. 12; GREGÓRIO DE TOURS. Op. cit., 9.15; *Chronicon Ioannis Biclarenensis*, 589, 1. p. 96.

Granista e Wildigerno, e o bispo ariano Athaloc, em conjunto com outros, rebelaram-se contra o rei, com o objetivo de depô-lo. Aliaram-se ao rei franco Gontrão, que trouxe o seu exército para a região. Em 589, houve um conflito entre os visigodos – que foram comandados por Cláudio, o *dux* da Lusitânia, um general de confiança do rei –, com os francos. O exército godo teve êxito neste episódio. Este fato foi descrito de forma heróica por João de Bícilaro em sua *Crônica*<sup>117</sup>.

Apesar dos problemas existentes com relação à conversão, como foi supracitado, essa iria acabar com a divisão religiosa existente dentro do reino. Dessa forma, Recaredo agiu para conseguir regularizar esta situação, convocando um sínodo de bispos arianos, celebrado após anunciar sua conversão, com o propósito de discutir e resolver uma série de questões práticas e teológicas. Infelizmente as atas dessa assembleia não se conservaram<sup>118</sup>.

Para P. D. King, a homogeneidade por meio de uma religião única entre visigodos e hispano-romanos se converteu em uma poderosa força, que atuou em favor da unidade do direito. O que mais contribuiu para fomentar a ideia de um direito territorial foi a série de concílios gerais, que teve início com o III de Toledo, em que a Igreja conseguiu sua expressão institucional<sup>119</sup>.

No dia 8 de maio de 589, reuniu-se o III Concílio de Toledo<sup>120</sup>. O concílio foi apresentado como o cenário em que se convertia todo o reino visigodo, como foi revelado nos textos conciliares.

Outra reação contrária à política de Recaredo deu-se em 590. Após o III Concílio, o duque godo Argimundo da Cartaginense, proclamou-se rei, mas esse episódio foi resolvido rapidamente. Seus cúmplices foram executados e Argimundo ficou preso em Toledo, até receber uma pena exemplar: seu cabelo foi raspado; sua mão direita foi decepada; e, exibido na cidade montado em um asno<sup>121</sup>.

Durante o reinado de Recaredo, além do III concílio de Toledo, foram celebrados outros seis sínodos que tiveram como sede importantes cidades, como: Narbona (589); Sevilha (590), Saragoça (592), Toledo (597), Huesca (598) e Barcelona (599). Um dos temas mais tratados nas atas conciliares do governo de Recaredo foram questões referentes à

---

<sup>117</sup> IDEM, *Ibidem*, 589, 2. p. 97.

<sup>118</sup> COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 64.

<sup>119</sup> KING, P. *Op. cit.*, p.35.

<sup>120</sup> Sobre o III Concílio de Toledo, será melhor analisado no III Capítulo desta dissertação.

<sup>121</sup> *Chronicon Ioannis Biclaensis*, 590, 3. p. 99.

disciplina e organização eclesiástica. Essa frequência conciliar talvez tenha ocorrido por este ter sido um período que necessitava de uma consolidação institucional<sup>122</sup>.

Este novo contexto católico inaugurado por Recaredo estava referendado pela Igreja, de maneira que a divindade aparecia como legitimadora do monarca. O *tomus* régio entregue ao III Concílio de Toledo por Recaredo atestava que “Dios omnipotente nos ha encomendado asumir los poderes régios para garantizar el beneficio de todos los pueblos del reino”<sup>123</sup>. Esta postura do rei demonstra perante a alta aristocracia do reino que o concílio foi uma vontade de Deus e que a ele era outorgado o poder régio. Desta maneira, o poder do rei estaria acima de qualquer outro, já que possuía o respaldo da origem divina.

A renúncia ao arianismo gerou consequências em todas as ordens. A unidade religiosa colaborou para a consolidação da unificação política dos territórios submetidos pela soberania visigoda. Favoreceu a integração populacional das comunidades visigoda e hispano-romana, como exemplo no campo militar. Com a categoria geral de súditos, sancionada no III Concílio de Toledo, os hispano-romanos puderam, desta forma, fazer parte do exército. Tal fato repercutiu tanto em benefícios do domínio do território como em aspectos de segurança do reino. Assim, todos os habitantes submetidos à autoridade do rei visigodo passaram a fazer parte de uma mesma ordem político-religiosa<sup>124</sup>.

As informações referentes a Recaredo, após o ano de 590, são escassas em comparação ao início de seu reinado. Podemos perceber, por meio das fontes, que esse período não foi de total tranquilidade, em decorrência das constantes ameaças que os Francos e o Império Bizantino representavam. Com relação às cortes francas, Recaredo herdou de seu pai a participação política em conjunto ao reino da Neustria que era aliado, enquanto que os de Austrásia e Burgúndia continuaram a serem inimigos do reino<sup>125</sup>. Já o relacionamento com o Império Bizantino, manteve-se hostil.

O fim de seu reinado deu-se com sua morte em 601. Segundo as informações do bispo sevilhano, ela teria ocorrido de causa natural<sup>126</sup>. Quem assume o trono posteriormente foi Liuva II, o único filho reconhecido de Recaredo.

---

<sup>122</sup> Os assuntos referentes aos concílios III e IV de Toledo serão melhor analisados no segundo capítulo.

<sup>123</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 108.

<sup>124</sup> M. VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 170-171.

<sup>125</sup> A respeito das relações de Recaredo com as cortes francas e suas tentativas de casamento com princesas merovíngias, mais informações em: CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 269-293.

<sup>126</sup> *Hist. Goth.*, 56.

### 1. 2. 3: De Liuva II (601-603) a Sisenando (631-636)

Segundo Isidoro de Sevilha, Liuva II subiu ao trono com dezoito anos de idade e era desconhecido o nome de sua mãe. Isidoro afirmou não ser uma mulher de origem nobre. Liuva II governou por dois anos até sofrer um golpe de integrantes da nobreza, em que foi amputada sua mão direita e posteriormente assassinado<sup>127</sup>. Um dos participantes desta conjuração foi Witerico, que subiu ao trono e governou de 603 a 610<sup>128</sup>. Segundo os relatos de Isidoro, este rei foi um bom guerreiro, contudo isso não lhe trouxe sucesso em seus propósitos, visto que sua administração foi marcada por novos conflitos com as forças bizantinas que se encontravam na Península<sup>129</sup>.

Witerico foi assassinado por uma conspiração, tornado-se Gundemaro o novo rei visigodo. Nos relatos da *História dos Godos*, este monarca governou aproximadamente dois anos e dirigiu uma expedição militar que venceu os bascos. Também conseguiu cercar as tropas bizantinas em uma cidade, cujo nome não foi mencionado<sup>130</sup>. Segundo R. Collins, outros fatos que Isidoro não registrou em sua obra foram relevantes neste reinado. O primeiro deles foi a celebração em 610 de um sínodo em Toledo. Nesta assembleia foi decidida a transferência do bispado metropolitano da província Cartaginense, que estava sob o domínio bizantino, para Toledo<sup>131</sup>, este decreto inclusive teve a assinatura de Isidoro de Sevilha. O segundo aspecto notável foi à sobrevivência de um conjunto de cartas escritas por um conde chamado Búlgar, que prestava serviços à coroa na Narbonense<sup>132</sup>.

Gundemaro faleceu de causas naturais, sendo sucedido por Sisebuto. Este foi eleito pela nobreza e governou de (612-621). Isidoro, em sua obra *História dos Godos*, fez uma descrição minuciosa e cheia de elogios a este monarca. Caracterizando Sisebuto como um rei muito devoto. Característica que pode ser mais bem compreendida pela ação realizada no início do seu governo, a medida que este rei empreendeu uma política violenta de conversão

---

<sup>127</sup> *Hist. Goth.*, 57.

<sup>128</sup> *Hist. Goth.*, 57-58.

<sup>129</sup> *Hist. Goth.*, 58.

<sup>130</sup> *Hist. Goth.*, 59.

<sup>131</sup> Cabe ressaltar que no artigo de Antonino G. Blanco, ele e outros historiadores analisam este sínodo e o decreto do rei Gundemaro e concluem que não são autênticos, em virtude da relação de Toledo com a província Cartaginense não foi aceitável até a conquista de Cartagena pelos visigodos e o documento atesta de forma indiscutível tal designação que foi posterior a tomada e destruição de Cartagena. Mais informações em: BLANCO, A. G. El decreto de Gundemaro y la historia del siglo VII. In. *Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la antigüedad tardía – Los visigodos. Historia y civilización*. Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia, 1986, pp. 159-169.

<sup>132</sup> Mais informações sobre as cartas do conde Búlgar em: COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 73.

forçosa aos judeus que viviam no reino<sup>133</sup>. Porém, essa atitude foi fortemente criticada pelo bispo sevilhano, que possuía uma relação próxima com esse rei.

Essa ligação entre os dois personagens é evidente pois, se por um lado, Isidoro dedicou ao rei duas de suas obras, *Etymologiarum*<sup>134</sup> e um tratado científico *De Natura Rerum*, por outro, o rei tributou ao bispo um poema a respeito dos eclipses. Contudo, para R. Collins, esse intercâmbio literário não significou que Isidoro de Sevilha fosse necessariamente o principal conselheiro do rei, haja visto que para as questões eclesiásticas; os bispos de Toledo sempre mantiveram um contato mais estreito e regular com os monarcas que os de Sevilha poderiam manter<sup>135</sup>.

Sisebuto foi um dos reis mais cultos e um hábil chefe militar. Coordenou pessoalmente duas campanhas contra os bizantinos, tendo como resultado a tomada de várias cidades, enquanto seus generais dominaram uma rebelião dos asturianos e derrotaram os rucones<sup>136</sup>.

A morte de Sisebuto em 621, segundo Isidoro de Sevilha, foi suspeita, pois alguns acreditam que foi em decorrência de causas naturais enquanto que outros defendem que foi por envenenamento ou ingestão em demasia de algum remédio<sup>137</sup>. Quem assumiu ao trono foi seu filho Recaredo II, que morreu pouco tempo depois de assumir o governo<sup>138</sup>. O sucessor de Recaredo II em 621 foi Suintila<sup>139</sup>, sendo sob sua regência que os exércitos bizantinos foram expulsos das fortificações que ficavam no Levante.

Isidoro fez menção que Suintila se tornou o primeiro monarca visigodo que governou toda a Hispânia<sup>140</sup>, com exceção dos territórios dos bascos. Desta forma, foi sob o reinado de Suintila que se completou o trabalho de unificação territorial iniciado por Leovigildo.

Suintila também, como outros monarcas visigodos, associou ao trono seu filho: Ricimiro<sup>141</sup>. O bispo sevilhano deu destaque aos feitos e qualidades atribuídas ao rei Suintila. Como podemos observar abaixo:

---

<sup>133</sup> *Hist. Goth.*, 60.

<sup>134</sup> *Etim.*.

<sup>135</sup> Mais informações em: COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>136</sup> *Hist. Goth.*, 61.

<sup>137</sup> A versão *curta* coloca que uma das causas da morte pode ter sido por envenenamento e a *longa* atesta que pode ter sido consequência da ingestão excessiva de um medicamento. *Hist. Goth.*, 61.

<sup>138</sup> Esta referência a Recaredo II foi feita apenas na versão *longa* da fonte. Uma das possibilidades de tal omissão foi que Isidoro talvez estivesse escrevendo essa obra pouco depois da morte de Sisebuto e durante o reinado de seu filho, a julgar por suas últimas palavras e por esta versão ter seu fim no reinado do Sisebuto. *Hist. Goth.*, 61.

<sup>139</sup> Antes de assumir o trono visigodo Suintila foi um dos chefes militares de Sisebuto e havia dirigido a expedição contra os rucones. *Hist. Goth.*, 62.

<sup>140</sup> *Hist. Goth.*, 62.

<sup>141</sup> *Hist. Goth.*, 65.

“Además de estos motivos de alabanza a la gloria militar de Suintila, tenía este rey muchísimas virtudes propias de la majestad real: fidelidad, prudencia, habilidad, examen extremado en los juicios, atención primordial al gobierno del reino, munificencia para con todos, generosidad para con los pobres e necesitados, pronta disposición para el perdón; tanto, que mereció ser llamado no sólo príncipe de los pueblos, sino también el padre de los pobres”<sup>142</sup>

Esta exaltação ao rei pelo sevilhano, provavelmente foi escrita antes desse reinado chegar ao seu fim, como veremos mais adiante. Isidoro no IV Concílio de Toledo (633) se posicionará de forma contrária ao que relatou a respeito do reinado de Suintila em sua *História dos Godos*.

Outro ponto que queremos ressaltar com o trecho supracitado, foi que para Isidoro de Sevilha, o monarca encarnava muito das características que um rei modelar deveria possuir para governar, isto é, segundo os preceitos da Igreja, do novo reino visigodo cristão. Esses elementos ficarão mais claros ao longo da nossa exposição.

Certas ou não as considerações de Isidoro a respeito do rei, fica-nos evidente que não eram compartilhadas por todos. Suintila, em seus últimos anos de reinado e após ter reforçado sua posição com as triunfantes campanhas militares, iniciou uma política de impedimentos ao fortalecimento nobiliárquico por meio de confiscações de um considerável número de propriedades pertencentes tanto à aristocracia laica como a eclesiástica e da consolidação de sua própria família mediante a associação ao trono de seu filho.

Em reflexo a esta política, em 630, um dos membros da nobreza, chamado Sisenando, chefiou uma rebelião no vale do Ebro contra o rei, com o apoio das tropas do rei franco Dagoberto (623-638/639) que se reuniram em Saragoça. Em 631, esta sublevação conseguiu depor o rei Suintila, que foi abandonado por suas tropas sem um confronto direto com seus opositores<sup>143</sup>. Após o levante, Sisenando foi proclamado rei em 26 de março de 631.

Infelizmente as fontes não nos esclarecem o que se passou após o desterro de Suintila e Ricimiro, *A História dos Godos* de Isidoro finalizou no quinto ano de reinado de Suintila. O relato conciso do Pseudo-Fredegário é a fonte na qual podemos encontrar mais informações sobre estes acontecimentos. R. Collins expõe que talvez um dos motivos que Isidoro de Sevilha não tenha revisado sua obra *História dos Godos* foi devido a conquista de sua influência política alcançada no reinado de Sisenando (631-636)<sup>144</sup>.

---

<sup>142</sup> *Hist. Goth.*, 64.

<sup>143</sup> FREDEGARIO. *Chronica*, ed. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Histórica*, Scriptores Rerum Merovingicarum, 2, Hannover, 1888.

<sup>144</sup> COLLINS, R. *Op. cit.*, p. 77.

Suintila foi mantido vivo e participou da celebração do IV Concílio de Toledo, ocorrido no ano de 633. O rei deposto renunciou ao trono visigodo. Ele e sua família foram desterrados e excomungados. Seus bens foram confiscados por decisão tomada na assembleia conciliar<sup>145</sup>.

O IV Concílio de Toledo foi considerado o primeiro de uma série de concílios de inspiração doutrinal isidoriana, como expusemos na introdução. E mais, as três forças sociais do período (Monarquia-Igreja-Aristocracia), cada uma com suas motivações, tinham interesses na realização deste sínodo, muito em razão da situação política que a Hispânia vivenciava, ou seja, devido às revoltas nobiliárquicas que deram fim ao reinado de Suintila, ascendendo ao trono Sisenando. Devido a seu revoltoso acesso ao poder o novo rei carecia da ratificação eclesiástica<sup>146</sup>.

Desta maneira, o IV Concílio regularizou a ascensão de Sisenando reconhecendo como legítima sua autoridade. Este rei governou até 636, ano em que veio a falecer. A sanção tinha que se estender a própria instituição régia, que não se fundava teoricamente sobre o direito de sangue<sup>147</sup>, mas sim sobre a eleição, e na qual o caráter sacral havia-se tornado um dos fatores primordiais de legitimidade. Nesta conjuntura era propícia a promulgação de um procedimento eletivo de sucessão ao poder soberano que tinha o interesse tanto dos nobres quanto da Igreja.

Assim, com o fim do reinado de Sisenando completamos um dos nossos objetivos com relação ao recorte temporal que propusemos. Nos próximos capítulos faremos abordagens com relação a algumas das principais características da Monarquia e da Igreja, e qual foi o papel desempenhado por Isidoro de Sevilha neste contexto.

---

<sup>145</sup> Cf concílio: IV de Toledo (633), c. LXXV.

<sup>146</sup> ORLANDIS, J; LISSON, D. R. *Historia de los Concilios de la España Romana e Visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986, p. 261.

<sup>147</sup> Para M. Bloch a idéia de legitimidade pessoal era fraca; a da legitimidade dinástica, muito forte. BLOCH, M. *Op. cit.*, p. 71.

**Capítulo II:**  
**Isidoro de Sevilha e a construção de um conceito de Monarquia**  
**Teocrática no Reino Visigodo**

Neste capítulo esboçaremos alguns elementos da vida e formação do bispo Isidoro de Sevilha, para assim podermos ter maior clareza de como certas características e influências tiveram contundente relação com as suas ideias e escritos a respeito de uma Monarquia idealizada e vinculada aos preceitos da Igreja.

Outro ponto que iremos abordar será algumas das características que a Monarquia visigoda teve e que foi caracterizada, majoritariamente pela historiografia, de Teocrática, como também sua possível relação com o pensamento isidoriano.

Dentro de toda esta perspectiva que analisamos, identificamos “sistemas de valores”, como Georges Duby nos propõe em seu artigo sobre a “História social e ideologias das sociedades”<sup>1</sup>, que são transmitidos de geração a geração sem haver mudanças significativas, o que não quer dizer que sejam estáticas. Entretanto G. Duby propõe uma análise do ponto de vista dos “fenômenos mentais” ou “atitudes mentais”, ou seja, uma concepção das ideologias. Deste modo, utilizaremos este conceito de uma maneira mais ampla e diversificada, entendendo-a como um sistema de representações, como: imagens, mitos, ideias e conceitos, etc; além de seu peso existencial e histórico dentro de uma sociedade.

## 1. 1: Isidoro de Sevilha: o “tutor” da Monarquia visigoda

A vida de Isidoro de Sevilha não foi produzida por seus contemporâneos. Assim, uma biografia pormenorizada contendo informações a respeito de sua origem, formação, atuação e etc; foram construídas a partir de diversas e esparsas fontes contemporâneas e posteriores ao bispo sevilhano<sup>2</sup>.

Isidoro era proveniente de uma abastada família hispano-romana originária da região Cartaginense; seu pai chamava-se Severiano. Este era católico e era um alto funcionário da Monarquia visigoda. O nome de sua mãe é desconhecido. Isidoro era o mais novo entre os irmãos: Leandro, Fulgêncio e Florentina. Segundo Ismael Quiles, essa família era de origem

---

<sup>1</sup> DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In LE GOFF, J; NORA, P. (Dir) *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, pp.130-145.

<sup>2</sup> Díaz e Díaz elenca as diferentes fontes que possuem informações a respeito da vida de Isidoro de Sevilha, ver mais: DÍAZ y DÍAZ, M. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILLA. *Etymologiarum*. Ed. Lindsay. Traducción de J. O. Reta e M. AM. Casquero. Madrid: BAC, V. I, 1982, p. 95-100.

hispano-romana, em virtude, dos nomes de todos os filhos não terem reminiscências goda, mas latina e grega<sup>3</sup>.

Sua família, aproximadamente no ano de 554, deslocou-se da província Cartaginense para a região da Bética, provavelmente em decorrência do estabelecimento de tropas bizantinas nesta região, e da consequente hostilidade que se seguiu entre os exércitos bizantino e visigodo pelo território. Desta forma, a família de Isidoro encaminhou-se para a cidade de Sevilha, onde talvez, segundo Jacques Fontaine, a família poderia ter propriedades, familiares ou até mesmo algum de seus pais serem oriundos desta localidade<sup>4</sup>.

Quando houve o êxodo dessa família, Florentina tinha poucos anos, e cogita-se a possibilidade de Isidoro ter nascido na região da Bética, aproximadamente em 556. Seus pais faleceram cedo, cabendo a Leandro, o primogênito da família, a responsabilidade de assumir os irmãos e as finanças. Esse investe o patrimônio da família na fundação de dois mosteiros; um para mulheres e outro para homens, do qual veio a ser o primeiro abade.

Leandro tornou-se o bispo de Sevilha, Fulgêncio o bispo de Ecija e sua irmã Florentina monja de clausura do mosteiro fundado por seu irmão. A família de Isidoro foi um dos três ou quatro grupos familiares que ficaram conhecidos no século VI e princípios do VII como “famílias episcopais”, ou seja, foram famílias bem estabelecidas em determinada região, que faziam parte comumente da aristocracia ou tinham uma situação econômica favorecida, e que exerceram certo monopólio nas dioceses da região que faziam parte. J. Fontaine chama-nos a atenção para o fato de que as carreiras monásticas e eclesiásticas podem ter uma relação direta tanto com o “traumatismo familiar” que a família de Isidoro vivenciou, como com o papel de Leandro na Bética na segunda metade do século VII<sup>5</sup>.

No monastério que Leandro fundou, ele inaugurou uma escola, tornando segundo I. Quiles, um centro de referência. O regimento dessas escolas do período tinha uma disciplina austera, e eram frequentadas não apenas para os que quisessem seguir carreira eclesiástica, mas inclusive para filhos de famílias abastadas e nobres<sup>6</sup>.

Leandro, como já mencionamos, assumiu a responsabilidade de cuidar do irmão mais novo. Assim Isidoro fora educado provavelmente na escola episcopal de Sevilha. Devemos ressaltar, contudo, que as pesquisas sobre o processo de formação educacional de Isidoro só seria possível e completa se, segundo M. C. Díaz y Díaz, fossem analisados os ciclos de

---

<sup>3</sup> QUILES, I. S. I. *San Isidoro de Sevilla, Biografía-Escritos-Doctrina*. Madrid: Espasa – Calpe, 1965, p. 16.

<sup>4</sup> FONTAINE, J. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002, p. 61-65.

<sup>5</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 66.

<sup>6</sup> QUILES, I. S. I. *Op. cit.*, p. 24-29.

formação deste período. Porém, não há informações suficientes sobre esta parte da vida de Isidoro<sup>7</sup>.

Assim, de acordo com as informações que restaram dessa época, podemos afirmar que os professores e alunos viviam em um espécie de comunidade monástica, mas não ultrapassava a convivência de um presbitério. Díaz y Díaz também ressalta que os eclesiásticos desse período, tinham uma dupla formação, que era composta pelos conhecimentos intelectuais e pela aquisição de virtudes. O fato de Leandro, antes de se tornar bispo de Sevilha, ter sido monge, revela-nos certos elementos na formação intelectual e moral de Isidoro. Assim dispondo tanto da conjunção da disciplina ascética como da exigente formação intelectual das escolas episcopais, entende-se melhor as principais características presentes na vida, nas obras e na participação política de Isidoro.

J. Fontaine também acentua que Isidoro teve uma educação conservadora que conteve elementos como a alfabetização, a leitura e a escrita; isto pode ser percebido em seus textos, como exemplo, no primeiro livro das *Etimologias*. Ainda podemos identificar outra característica: a da leitura memorizada, que desempenhou um papel importante na sua formação intelectual, religiosa e na redação de suas obras<sup>8</sup>.

O mesmo autor ainda ressalta que, no período de formação de Isidoro, a cidade de Sevilha possuía características que também colaborou muito para a elevada erudição do futuro bispo, em decorrência deste lugar ter sido um:

“puerto de descarga, de transferencia, de desembarque y de reembarque, para navíos procedentes de todos los puntos del Mediterráneo – Oriente, Italia, África... – (...) En consecuencia, la biblioteca sevillana tiene que ser concebida también como una encrucijada concreta de culturas, en el ámbito particular de los libros”<sup>9</sup>

Assim podemos perceber que Sevilha foi um receptáculo cultural por estar em contado direto com outras culturas. As bibliotecas tiveram forte relação com a formação e as influências literárias que Isidoro teve contato, com autores pagãos e cristãos. Além disso, devemos mencionar que Leandro também colaborou para o contato de Isidoro com certos autores, devido ao fato de Leandro ter realizado diversas viagens e ter efetuado amizades e relações que propiciaram a chegada de livros e obras de caráter mais técnico, científico ou gramatical, que estiveram disponíveis para uso de seu irmão.

---

<sup>7</sup> *Etim.*, V. I.

<sup>8</sup> FONTAINE, J. *Op. cit.*, p. 69.

<sup>9</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 67-68.

J. Fontaine, além disso, destaca os principais autores pagãos e cristãos que Isidoro leu e que tiveram influências em suas ideias e escritos. Citaremos alguns deles, sem ordem cronológica ou de gênero, como: Lactancio, Julio César, Constantino, Teodósio I, Teodósio II, Quintiliano, Virgílio, Salustio, Cícero, Varrão, Suetônio, Terêncio, Horácio, Orígenes, Sêneca, Ovídio, Pérsio, Lucano, Estácio, Juvenal, Tertuliano, Hilário de Poitiers, Agostinho, Jerônimo, João Crisóstomo, Cipriano de Cartago, Prudêncio, Avito, Juvenco, Sedulio, Eusébio, Orosio, Leandro de Sevilha, Gregório Magno, Ambrosio de Milão, Paulo, Gayo, Arusianus Messius, Marciano Capela, Cassiodoro, entre outros.

Também foi intenso conhecedor da cultura clássica e estudou os mais distintos temas, como: política, filosofia, história, teologia, direito, etc. Teve evidente conhecimento da filosofia de Demócrito, Porfírio, Platão, Aristóteles, Epicuro, Heráclito, Lucrecio; as recopilações de Boécio, Cassiodoro e Mario Victorino.

Outro elemento que podemos destacar e que teve forte relação com Leandro e Isidoro foi a Igreja da Hispânia ter íntimas ligações com a Igreja norte africana. A. Barbero Aguilera salienta que a Igreja hispânica teve certa dependência com relação à africana no que diz respeito à matéria religiosa. Isso se deve a um projeto de evangelização iniciado por bispos africanos que chegaram à península<sup>10</sup>. Ou seja, houve na época de Isidoro a ligação destas Igrejas em decorrência dos problemas políticos existentes no reino visigodo, bem como o temor que o Império Romano do Oriente causava com seu projeto de restauração sobre a Península Ibérica.

Desta maneira, podemos perceber que a Igreja, a biblioteca e as aulas da escola constituíram para a educação de Isidoro algo como J. Fontaine denominou de “triângulo pedagógico”. Essa junção de elementos caracterizou as bases que o bispo sevilhano recebeu<sup>11</sup>.

Com relação a sua escrita, ela não tem grande mérito literário. Isso se deve em virtude de Isidoro escrever suas obras no latim da época, que já se apresentava com uma grande influência germânica. Não obstante, seu estilo possui características como a concisão, a clareza e a pouca utilização de figuras retóricas<sup>12</sup>. Outra qualidade que podemos adicionar a suas características foi à oratória. Esse domínio da expressão oral foi registrado tanto por Bráulio de Saragoça como Ildefonso de Toledo<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> Mais sobre este assunto, ver em: AGUILERA, A. B. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: XXI siglo veintiuno de España, 1992, p. 16-22.

<sup>11</sup> FONTAINE, J. *Op. cit.*, p. 66-73.

<sup>12</sup> QUILES, I. S. I. *Op. cit.*, p. 51.

<sup>13</sup> *Etim.*, V. I.

Antes de se tornar bispo de Sevilha, Isidoro foi abade de um monastério onde empreendeu uma reforma que exerceu influência durante alguns séculos na Península. Essa reforma esteve vinculada com a produção de uma “Regra” em que chamava a atenção para o espírito metódico e ordenador, tendo como mentores as antigas regras de Pacômio, Bento, Jerônimo, Agostinho, Cassiano e Cesário de Arles<sup>14</sup>.

I. Quiles ressalta que outra grande preocupação de Isidoro em sua gestão de abade foi com a escola. Esse centro de ensino em Sevilha teve como alunos jovens de várias regiões da Hispânia e, conforme já mencionamos, não era voltado apenas para clérigos, mas também para a elite e para príncipes visigodos. Teve como alunos, por exemplo, Bráulio de Saragoça, que foi um dos discípulos de Isidoro e que organizou a famosa obra do bispo sevilhano, as *Etimologias*; e Ildefonso de Toledo. Já com relação aos príncipes, teve como personalidades Sisebuto e Sisenando que posteriormente chegaram ao trono visigodo<sup>15</sup>.

Isidoro era jovem quando iniciou na Hispânia visigoda a guerra civil entre o rei Leovigildo e seu filho Hermenegildo. Porém, seu irmão Leandro, estava diretamente envolvido nesta querela, dando apoio ao príncipe insurreto, como já mostramos no capítulo anterior. Leandro chegou a ir para Bizâncio para conseguir o apoio das tropas bizantinas, mas estas estavam retidas por uma invasão eslava nos Bálcãs. Foi nesta ida a Constantinopla que o bispo sevilhano conheceu o futuro papa Gregório Magno, que, como veremos adiante, exerceu também contundente influência sobre as ideias de Isidoro.

Leandro não regressou à Hispânia até o fim do reinado de Leovigildo, em 586. Quando retornou, quem subiu ao trono visigodo foi Recaredo, que estava com planos de se converter ao catolicismo. Leandro de Sevilha esteve diretamente relacionado aos propósitos de conversão de todo o reino com o monarca.

Desta maneira, Isidoro pôde vivenciar uma dupla aprendizagem em Sevilha, que estava inserida no centro de decisões dos poderes políticos que influenciaram acontecimentos tanto políticos quanto religiosos, principalmente na segunda metade do século VI. Leandro proporcionou a Isidoro nestes anos em que sua personalidade estava em formação, segundo J. Fontaine:

“el modelo vivo de una actividad literaria y pastoral equilibrada (...) Los acontecimientos enseñaran así a Isidoro los peligros de la división étnica, política, confesional, el riesgo mortal que suponen las guerras civiles, que degeneran con frecuencia en guerras con el exterior, la ambigüedad de las

<sup>14</sup> Mais sobre a Regra de Isidoro de Sevilha, ver em: QUILES, I. S. I. *Op. cit.*, p. 29-32.

<sup>15</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 31-32.

intervenciones interesadas del Imperio de Oriente en Espana, y la preocupación por no confundir las convicciones religiosas con los intereses políticos. Todas estas experiencias alimentaron e hicieron madurar su conciencia moral, cívica y cristiana, tal como se expresará, siguiendo el ejemplo de Leandro, en su actividad literaria y mista entre los hispanorromanos de la Bética, frente a la inestabilidad de los godos y a su “enfermedad gótica” – la de la sucesión en el poder soberano mediante el asesinato y la usurpación -, frente a la duplicidad de los bizantinos, frente a la reforma todavía insuficiente de las Iglesias católicas de España, frente a todo eso, decíamos, tomo conciencia Isidoro, a lo largo de estos años, de la necesidad de construir otra Espana sobre unas bases nuevas (...)”<sup>16</sup>.

Assim, podemos perceber que, o ambiente em que Isidoro cresceu e se formou estava em ebulição. O reino estava passando por um processo de unificação territorial e religiosa e os poderes internos estavam tentando ganhar seu espaço. Dessa forma é que identificamos as problemáticas que o bispo sevilhano levantou tanto em suas participações conciliares como em seus escritos.

Foi no período entre 599 e 601 que Leandro de Sevilha, respectivamente, abandonou suas funções eclesiásticas e faleceu. Seus encargos foram assumidos, quase de forma hereditária, por seu irmão Isidoro. É provável que ele já exercesse há algum tempo, em conjunto com seu irmão, o posto de diácono do bispo e, inclusive, a incumbência de auxiliar com direito a sucessão. Desta maneira, podemos perceber que as autoridades política e religiosa de Leandro, tanto na Bética como em todo o reino, abriram as portas para Isidoro assumir a posição de bispo de Sevilha.

Este cargo eclesiástico foi ocupado por Isidoro por aproximadamente trinta e cinco anos. Nesta função, ele exerceu, ao longo desses anos, uma grande influência uma condição de tutor dos monarcas visigodos, ou seja, desempenhou um papel de “conselheiro real”, no qual colaborou nas ações políticas do reinado de Gundemaro, Sisebuto, Suintila e Sisenando. Desta maneira, ele empreendeu diversas vezes viagens de Sevilha a Toledo para ocupar-se com reuniões episcopais ou com assuntos políticos.

Esta tutela aprimorou-se de diversos modos, a saber: com a sua presidência no II Concílio de Sevilha, em 619 e do IV Concílio de Toledo, em 633; outra maneira foi a sua ligação pessoal com alguns reis; e por fim, por meio de suas reverberações sobre a Monarquia e sobre o exercício do poder político e eclesiástico, em um reino, que apesar de unificado, estava sujeito a instabilidades, em virtude das incertezas das sucessões régias. Assim o bispo sevilhano colaborou na tentativa de consolidar a Igreja e o reino visigodo.

---

<sup>16</sup> FONTAINE, J. *Op. cit.*, p. 83.

Para Isidoro a formação e a vocação eclesiástica eram fundamentais para aqueles que quisessem fazer parte do corpo que compunha a Igreja. Tal opinião pode ser explicada em decorrência de famílias visigodas nobres aspirarem por uma sede episcopal como forma de afirmarem seu poder e influir na nomeação ao trono. O sevilhano discordava e contestava o fato de um homem secular cumprir os ofícios e as disciplinas episcopais<sup>17</sup>.

Ao longo de sua trajetória, Isidoro demonstrou uma tendência a legislar, tendo um conhecimento relevante do direito romano, que exerceu marcante influência nos cânones conciliares organizados por ele. Este dividiu as leis em divinas e humanas, as divinas com seu fundamento na natureza e as humanas nos costumes dos homens<sup>18</sup>. As leis deveriam ser, segundo suas próprias palavras:

“honesta, justa, posible, de acurdo con la naturaleza, en consonancia con las costumbres de la patria, apropiada al lugar y a las circunstancias temporales, necesaria, útil, clara – no vaya a ser que por su oscuridad, induzca a error -, no dictada para beneficio particular, sino en provecho del bien común de los ciudadanos”<sup>19</sup>

Em 04 de abril de 636, Isidoro de Sevilha faleceu. Coincidentemente, neste mesmo ano, morreu o monarca visigodo Sisenando.

## 1. 2: O pensamento político de Isidoro de Sevilha e o conceito de Monarquia idealizada

O teórico Isidoro de Sevilha foi quem deu alguns dos aspectos do pensamento político visigodo, tendo dois pólos de influência: o mundo clássico e a Igreja. Desta forma, para o sevilhano, o conjunto formado pelas nações germânicas não era mais o Império, mas sim a Igreja. Esta última constituía um grande reino e os seus regentes deveriam dar apoio aos sacerdotes, quando estes não conseguissem se impor apenas pelas palavras.

O pensamento político do sevilhano repousa no princípio de que a realeza está a serviço da Igreja. Nesse sentido, a Monarquia não era mais vista como uma falsa imitação do

---

<sup>17</sup> QUILES, I. S. I. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>18</sup> *Etim.*V, II.

<sup>19</sup> *Etim.*V, XXI.

Império, mas sim como uma instituição a serviço da causa cristã, segundo a vontade de Deus<sup>20</sup>. Desta forma, há duas fontes de poder para a concepção de realeza de Isidoro: Deus e o povo cristão. É Deus quem dá o poder, mas o rei é também convocado pela comunidade de fiéis. Essa apresenta, no domínio laico, o sinal da unidade orgânica do povo, assim como o bispo no plano espiritual.

Dessa forma, temos uma realeza fundada não nas pessoas, mas na comunhão de fiéis<sup>21</sup>. Tal sistema político parte da afirmação de que a Igreja constitui o *regnum Christ*, o que permite afirmar, segundo Marc Reydellet, que a teologia política de Isidoro era cristológica por primazia<sup>22</sup>.

Não podemos deixar de lado a influência que o platonismo teve para a Patrística. Suas ideias foram propagadas no âmbito político do Ocidente, ressaltando a plenitude do governante, como sábio e justo. Desta forma, a Igreja, que se tornou poderosa, não deixou de lado essas concepções. Contudo elas passaram por análises muito profundas para resgatarem apenas o que fosse necessário aos preceitos da Igreja. A filosofia da Antiguidade era caracterizada como uma duvidosa busca pela verdade divina.

Assim, a Patrística realizou amplos estudos que convergiam e divergiam entre o platonismo e o cristianismo. Deste modo, Agostinho de Hipona, Gregório Magno, Isidoro de Sevilha, entre outros, receberam essa influência cultural dos filósofos da antiguidade que refletiam as “(...) virtudes cardeais de justiça, temperança, coragem e prudência teorizadas por Platão e Aristóteles”<sup>23</sup> e que foram incorporadas ao modelo ideal para os bons governantes.

O momento histórico em que Gregório I exerceu seu pontificado, foi um período conturbado, em que a Europa estava florescendo. Ele tentou estabelecer uma política entre Igreja e os governantes. Para isso, o mesmo utilizou-se de elementos das Sagradas Escrituras e da obra de Santo Agostinho, especialmente da *Cidade de Deus*. Entretanto, cabe destacar que apesar de Gregório ter sido um discípulo das ideias deste Padre da Igreja, segundo D. V. Ribeiro, não se tornou tão pessimista como Agostinho. Lembrando que este último viveu em um período que o Império sofria com as invasões, enquanto que o papa teve que se relacionar

---

<sup>20</sup> RIBEIRO, D. V. A sacralização do Poder Temporal: Gregório Magno, e Isidoro de Sevilha. In: Souza, José Antônio de C. R. (org.). *O Reino e o Sacerdócio – O pensamento político na Alta Idade Média*, s/d, pp. 91-112. p. 106.

<sup>21</sup> REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidonio Apollinaire à Isidore de Séville*. Roma: École Française de Rome – Palais Farnése, 1981, p. 592-593.

<sup>22</sup> O sistema político-religioso isidoriano parte da afirmação de que a Igreja constitui o *regnum Christi* e, portanto, a realeza de Cristo. IDEM, *Ibidem*, p. 557.

<sup>23</sup> RIBEIRO, D. V. Realeza cristã e ideologia na Alta Idade Média. pp. 1-33, p. 2-3, no prelo.

com esses novos reinos germânicos e procurar impedir uma fragmentação religiosa, tentando unificar esses povos sobre uma única religião<sup>24</sup>.

Isidoro não foi um autor de uma teoria própria e de nenhum sistema novo, mas seu reconhecimento vem de seu trabalho de selecionar e coordenar os materiais que eram da Antiguidade, com destaque para Aristóteles, e os autores que contribuíram para a filosofia cristã, especialmente Agostinho de Hipona e o papa Gregório I<sup>25</sup>.

Santo Agostinho defendia que Deus deu suas leis a humanidade por meio dos reis. Dessa forma, o pensamento agostiniano considerava que o ofício real era como um ofício eclesiástico, já que a concepção de Igreja como um corpo, deu um suporte importantíssimo para este processo, pois a função do monarca era baseada dentro de uma concepção teleológica. O que, na prática, transformava-se no exercício das obrigações reais, tanto no âmbito do reino como da Igreja. Dessa forma, surgiu o entendimento do conceito de *officium*, ficando claro, assim as intenções da Igreja de interferir no âmbito do poder monárquico.

Essa concepção que o governante está a serviço dos preceitos da Igreja que Santo Agostinho defende, tem relação com as suas experiências, em virtude dele perceber a fragilidade em que o Império romano se encontra e que esse necessitava da Igreja, para que essas duas instituições pudessem garantir a paz. Desta forma, o bispo colocou que esta cooperação poderia ser útil em questões que pudessem colocá-las em risco.

Muitas das ideias e pensamentos do sevilhano foram inspirados também em Gregório Magno. O papa acreditava que a Igreja e a Monarquia deveriam restringir-se para alcançar uma unidade, ou seja, um assistência mútua. Mas para conquistar tal propósito essas duas instâncias de poder não podem se sobrepor à outra.

A Monarquia deve ficar subordinada a Igreja no que dizia respeito à matéria espiritual, e a Igreja sujeita aos negócios temporais, delegando esta responsabilidade ao poder régio. Assim, os dois poderes, em caso de necessidade, podem sair de seu domínio para assumir o do outro e que havendo situações em que ambas as instituições se tornariam inseparáveis<sup>26</sup>. D. V. Ribeiro também compartilha da mesma opinião, de que Isidoro seguiu os preceitos gregorianos e agostinianos para a formulação de uma Monarquia idealizada. Dessa forma, cabe destacar:

“Parece que Isidoro considera a exegese de Gregório mais adequada a moral política que ele tenta impor no reino ibérico. É impelido a Gregório

<sup>24</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 25-26, no prelo.

<sup>25</sup> QUILES, I. S. I. *Op. cit.*, p. 79.

<sup>26</sup> URBEL, P. San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra y su tiempo. León: Labor, 1995, p. 243.

possivelmente por razão particular. A ótica de duas cidades em confronto de Santo Agostinho reflete a observação de um mundo pagão; a perspectiva de Gregório e Isidoro é a de uma sociedade cristã. A transferência que se processa aplica-se ao novo povo de Deus, isto é, o povo cristão. (...) ao ideal do **rex** [grifo do autor] ou à doutrina do mau rei, o pensamento isidoriano fundamenta-se intimamente em Gregório Magno.”<sup>27</sup>

Para Isidoro de Sevilha a procedência divina do poder real constituiu-se a ideia básica de seu pensamento político, uma concepção que identificamos resumida na expressão *gratia diuina*<sup>28</sup>, em especial quando faz referência a Suintila. Conceito de que, a força régia, era resultado de um favor celestial, por meio da graça divina. Ou seja, o poderio régio se instituiu para que as leis fossem cumpridas. Para Isidoro as leis eclesiásticas não eram exceções, ou seja, a realeza também estava a serviço da Igreja.

Este deveria utilizar sua autoridade coercitiva quando as leis canônicas não fossem eficazes em seu cumprimento por meio da palavra. Dentro dessa concepção, o monarca estava obrigado a compromissos espirituais dentro de suas funções temporais<sup>29</sup>. A Igreja, dessa forma, tentava fazer deste poder não um privilégio, mas um serviço a ser exercido em benefício da coletividade, considerando este recurso governamental como mais um instrumento de salvação.

Assim, para o bispo sevilhano o poder e os reis tinham uma tarefa determinada: procurar que se cumprissem às leis. O poder monárquico deve estar sempre em função do bem dos súditos. A validade do poder, segundo o bispo, não era perdida com o mau rei, isso porque a perda de legitimidade somente poderia ser julgada por Deus. De acordo com esse autor, o rei estava submetido às leis como qualquer um de seus súditos.

Para Daniel V. Ribeiro, o pensamento de Isidoro foi dominado por um desejo de “unificação”, que não deve confundir-se com um projeto teocrático. Pode-se até admitir uma negação do direito natural, mas não uma absorção da Monarquia pela Igreja. Certamente, ao atribuir ao poder temporal função religiosa, a doutrina eclesiástica gerou certa confusão entre os poderes<sup>30</sup>.

Peter Brown em sua obra “O fim do mundo clássico” expõe que os bispos foram aqueles que mais trabalharam pelo estabelecimento da Igreja cristã na sociedade romana:

<sup>27</sup> RIBEIRO, D. V. O pensamento político de Isidoro de Sevilha. In: Estudos Ibero-Americanos, V. XV, n°2, PUC-RS, 1989, 347-355.

<sup>28</sup> ALONSO, Cristóbal Rodríguez. *La Historia de Los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*. Leon, Centro de Estudios e Investigacion “San Isidoro” Archivo Histórico Diocesano, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Leon, 1975, 62, 2-4, p. 274-275.

<sup>29</sup> AGUILERA, A. B. *Op. cit.*, p. 19.

<sup>30</sup> RIBEIRO, D. V. *Op. cit.*, s/d. pp. 91-112, p. 111.

“(...) apascentam o seu rebanho com a férrea energia dos governadores coloniais de um território “atrasado”. Querem que os imperadores cristãos os ajudem. A partir do reinado de Teodósio I, os pagãos e os heréticos são privados de direitos civis e obrigados a conformarem-se com a Igreja católica. O Estado Romano tem uma missão transcendente, afirma-se, e o imperador é responsável perante Deus pelas almas dos súditos.”<sup>31</sup>

P. Brown deixa-nos claro que não apenas os monarcas tinham que assumir compromissos com Deus, mas os bispos também, já que esses da mesma forma possuíam cargo de responsabilidade perante a Igreja. Talvez seja esse o encargo que Isidoro sentia quando assume uma postura de tutor no reino visigodo ao lado do poder régio. Ele não tinha apenas o papel de instruir, mas o de fazer parte do plano da salvação, já que o sevilhano aconselhou os reis, participou efetivamente de reuniões conciliares e escreveu múltiplas funções que talvez tivessem propósitos bem definidos. No que diz respeito ao Ocidente, este mesmo autor defende que tais concepções enfraqueceram seus governantes, pois eles se tornaram suscetíveis aos desejos da Igreja, o que não ocorreu no império do Oriente<sup>32</sup>.

Cabe destacar, ainda discutindo a questão de concepção da origem divina dos governantes, que ocorreram mudanças. Principalmente, quando os imperadores deixaram de se considerarem divinos e passaram a defender as bases de seus poderes na Graça divina. W. Ullmann defende que esta alteração foi importante, pois estes abandonaram as aspirações de serem divindades na terra e reconheceram que Deus era a origem do poder. Esta modificação pode ser atribuída à doutrina paulina, que alterou tais práticas<sup>33</sup>.

Retomando as eleições reais visigodas, que discutimos no I Capítulo, ressaltamos que as questões que envolvem a Monarquia teocrática, um rei era constituído pela votação. Posteriormente, as eleições reais não possuíam o mesmo significado, pois as concepções de poder pela vontade divina, fizeram com que os pleitos ganhassem um outro propósito: o de apenas escolher um indivíduo idôneo para desempenhar tal cargo. Sendo assim, a eleição não lhe dava poderes, não o fazia rei, apenas a unção e a coroação lhe conferiam o poder divino e legitimava seu *status* perante todo o reino<sup>34</sup>.

Assim podemos perceber que Isidoro não teve o propósito de caracterizar a Monarquia visigoda como teocrática. Entretanto essa demonstrou, em diversos âmbitos, elementos que a

---

<sup>31</sup> BROWN, P. O fim do mundo clássico – De marco Aurélio a Maomé. Lisboa: Editorial Verbo, 1972, p.114.

<sup>32</sup> IDEM, *Ibidem*, p.114.

<sup>33</sup> ULLMANN, W. Principios de gobierno y política en la Edad Media. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 61.

<sup>34</sup> ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983, 130; ULLMANN, W. *Op. cit.*, 1985, p. 149-151.

definissem como tal, tendo a Igreja como suporte para tal aparato teórico. Na sequência, analisaremos alguns pesquisadores que confirmam e discordam de tal classificação.

## 2. 1: A Monarquia Teocrática

Muito já foi escrito a respeito das teorias elaboradas pelas autoridades eclesiásticas com o objetivo de afirmar a legitimidade da Monarquia visigótica. Sobre esse tema podemos identificar algumas abordagens historiográficas que servirão de suporte para analisar a complexa realidade teórica da realeza. Outro ponto que analisaremos serão as atribuições adquiridas pela Monarquia visigoda com relação à formulação da teoria teocrática sobre o governo, observando o que lhe foi conferido no âmbito temporal e religioso<sup>35</sup>.

Teremos como objetivo perceber como o ambiente do final do século VI e princípios do VII influenciou na construção de uma concepção de Monarquia católica idealizada, por meio dos escritos do bispo Isidoro de Sevilha. Assim, não destacaremos como se deu na prática a teoria de legitimação dessa Monarquia católica.

Com a conversão, a Monarquia visigoda transformou-se em uma Monarquia católica e a Igreja lhe proporcionou uma sólida base conceitual em que se fundamentou sua autoridade. Os prelados foram quem monopolizaram a cultura e elaboraram a teoria político-religiosa que serviu de base e legitimou a autoridade real, adquirindo os monarcas, desta forma, um substrato teocrático e ideológico. A partir de então, o monarca visigodo, que já era responsável pelo poder temporal, assumiu o compromisso, também, dos assuntos espirituais, em virtude de ele ter como dever supremo a direção da sociedade cristã.

Uma das características das ideologias é que elas são sistemas completos e globalizantes, ou seja, apresentam à sociedade elementos de seu passado, presente e futuro em um conjunto que caracteriza uma visão de mundo<sup>36</sup>. Portanto, Isidoro tentou basear seus escritos dentro de uma perspectiva cristã, baseado em autores que defendiam uma união entre a Igreja e os governantes. Neste sentido, a realeza estava a serviço da Igreja e de um plano de

---

<sup>35</sup> Neste item analisaremos apenas questões levantadas pela historiografia. Nos capítulos seguintes aprofundaremos nosso objetivo, percebendo quais elementos foram destacados pelos III e IV Concílios de Toledo e pelas obras do bispo Isidoro de Sevilha, a respeito da Monarquia visigoda.

<sup>36</sup> DUBY, G. *Op. cit.*, p. 132.

salvação, uma vez que o rei era um enviado divino. Sendo assim, tudo se encaixava dentro de uma estrutura e concepção de mundo muito bem articulada pelo sevilhano, mas que na prática não teve grandes impactos.

Outro elemento que destacamos ainda com relação à ideologia é o seu caráter deformante, ou seja, apesar de aparentar uniformidade, ela é a junção de “inflexões, escapatórias e distorções” que mascaram algumas características que são muitas vezes as verdades de interesses particulares, mas que estas não podem vir à tona para não romper com o que está consolidado<sup>37</sup>. Desta forma, podemos identificar estas características quando a rivalidade das três instâncias (Monarquia, Igreja e Nobreza), no qual cada uma tentou fortalecer seus interesses que estavam relacionados com a conquista de espaço e poder dentro do reino visigodo.

Além dessa deformação que a ideologia pode conter, ela também compete com outros sistemas de representações, ou seja: “refletem antagonismos que por vezes nascem da justaposição de etnias separadas, mas que são sempre determinadas pela disposição das relações de poder”<sup>38</sup>. Assim, no caso do reino visigodo antes da conversão com Recaredo, Leovigildo acreditava que a melhor opção de unificação do reino seria por meio do arianismo, mesmo em uma sociedade que em peso era do credo niceísta. Não podemos esquecer que os elementos imperiais que foram incorporados por Leovigildo à realeza também serviram de base para que a Igreja e o rei estabelecessem as estruturas de uma Monarquia com características divinas.

É pertinente lembrar que pretendemos, nesse trabalho, analisar as perspectivas do bispo Isidoro de Sevilha, que devido, principalmente, a sua posição privilegiada tanto no seio da hierarquia eclesiástica como da própria sociedade visigótica. Não há dúvida, de que os preceitos políticos de Isidoro resultam de seu contato com a realidade política e social do reino<sup>39</sup>.

A cristianização da Monarquia trouxe elementos de uma teoria político-religiosa, cuja principal ideia foi a procedência divina do poder régio. Mas, para a pesquisadora M. Valverde de Castro, essa concepção de origem divina do poder não foi originária da Igreja visigoda:

“La sacralización de la autoridad monárquica tiene un origen muy remoto. E. Benveniste, al estudiar la formación del término *rex* y la aparición de la realeza indoeuropea, descubre que la misión del rey era, en un principio, mucho más religiosa que política. En las primitivas monarquías del mundo

---

<sup>37</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 132.

<sup>38</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 132.

<sup>39</sup> RIBEIRO, D. V. *Op. cit.*, s/d. pp. 91-112, p. 104.

mesopotámico, griego, hebreo, y romano se constata el fuerte carácter sacerdotal que poseían los reyes. (...) entre los primitivos germanos la autoridad pudo tener originariamente un marcado carácter sacral. Ahora bien, la concepción del poder temporal como procedente de la divinidad que se va a imponer en el reino visigodo del s. VII tiene sus raíces en la literatura cristiana del Bajo Imperio. Fue en el s. IV, y debido a la progresiva identificación entre la Iglesia y el Imperio Romano, cuando, en el marco de una concepción cristiana de la sociedad y de la Historia, se formularon una serie de teologías políticas que sancionaron el carácter teocrático del emperador. La identificación del emperador con el vicario de Dios en la tierra, su función como guardián supremo de la unidad de la fe y de la Iglesia, el paralelismo que se establece entre el gobierno universal divino y el imperial y, por tanto, la necesidad de que exista un único poder supremo que se identifique con la cabeza del cuerpo social, la creencia de que el poder terrenal ha sido instituido por la divinidad para corregir las consecuencias del pecado..., son ideas presentes en Eusebio de Cesarea, Agustín de Hipona o Ambrosio de Milán que constituyeron los principios políticos que sustentaron la autoridad del emperador cristiano en el mundo bajoimperial (...)<sup>40</sup>

Um dos postulados da Monarquia teocrática foi que o rei era considerado a máxima autoridade no âmbito judicial. Entretanto, nem sempre dispôs dos mecanismos para que se fizessem cumprir as leis que ditava. P. D. King defende que nenhum outro aspecto de governo cumpriu diretamente seu papel singular de teocrático como o da promulgação de leis. Segundo este autor, a lei era produto somente de sua vontade.

“(...) el rey disfrutaba de lo que podríamos llamar verdadero absolutismo legislativo en cuanto que no necesitaba de la participación de otros y en cuanto que llevaba sobre si la responsabilidad inmediata, personal y total de su creación”<sup>41</sup>

Para P. D. King a conversão ao catolicismo também favoreceu a aparição de um direito comum de aplicação geral para o conjunto da população hispano-visigoda, segundo este autor:

“la unidad de todos los cristianos em uma sola *ecclesia* visigoda se convirtió em una fuerza poderosa actuando em favor de la unidad del derecho. De hecho el próprio Recaredo promulgo leyes obligatorias para todos los habitantes del reino”.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 196.

<sup>41</sup> KING, P. D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza, 1981, p. 71.

<sup>42</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 157.

Cabe frisar que W. Ullmann, no que diz respeito às leis, faz referência ao princípio de *concessão*, já que cabia ao poder real conceder direitos aos seus súditos que, de outra forma, não possuiriam; ou seja, era a ideia da graça real na prática. Este poder tinha origem superior e era transmitido por meio do ato de concessão. Sendo assim, ao rei foi concedida sua posição e ao súdito seus direitos, ambas as conquistas em virtude da *Dei gratia*<sup>43</sup>. Apesar de o governo ter características de absoluto, não equivalia a um governo arbitrário, pois o rei não podia omitir os preceitos divinos.

Outro elemento desta Monarquia se manifestou no âmbito militar, como afirma M. Valverde de Castro “las victorias reales se obtienen gracias a la ayuda de Dios y los fracasos militares se explican como castigos divinos por la mala actuación de los reyes”<sup>44</sup>. Isso ficou evidente no discurso de Isidoro na *História dos Godos* em que ele relaciona os êxitos ou fracassos militares dos reis ao fato deles possuírem ou não virtudes cristãs. A teoria política que legitimava todas as atuações do soberano, também validava seus poderes militares, segundo M. Valverde Castro:

“El juramento prestado por el monarca al acceder al trono determina que sea tarea del rey velar por la seguridad del reino y consagrarse a la propagación de la paz. (...) de la misma manera que es una función específicamente regia la dirección de las relaciones diplomáticas del reino con el exterior (...)”<sup>45</sup>

Todavia, em teoria o rei visigodo tinha plenos direitos com relação ao exército, mas na prática careceu em alguns momentos de meios necessários para exercer as amplas atribuições militares que a teoria político-religiosa lhe concedia. A realidade sócio-econômica causava empecilhos, os exércitos privados haviam aumentado consideravelmente em número e importância, desta forma, diminuindo a autoridade do monarca sobre as tropas. Para M. Valverde Castro, isso se deu, em virtude, do processo de ruralização que a sociedade visigoda havia passado e o aumento de autonomia e poder conquistado por grupos nobiliárquicos<sup>46</sup>.

No que tange a administração, como já mencionamos no Capítulo I, o rei, apesar de exercer o poder, tinha a necessidade de delegar parte de suas competências a uma série de pessoas ou de instituições que pudessem colaborar para o bom funcionamento do governo. Ou seja, a função de guardião do reino e dos súditos, não poderia ser cumprida sem a colaboração de outros membros que pudessem dar um suporte nas áreas executiva, militar e de

<sup>43</sup> ULLMANN, W. *Op. cit.*, 1985, p. 124.

<sup>44</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 233.

<sup>45</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 233.

<sup>46</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 233-236.

arrecadação de impostos. O monarca não cumpria com todas essas atividades; foi confiada a ele a tarefa de proteger e zelar pelo seu povo. Por isso ele precisava confiar em outros<sup>47</sup>. Assim, nas palavras de P. D. King:

“su propio control y participación en todos los aspectos del gobierno permanecía siempre como una consecuencia necesaria de su suprema responsabilidad ante Dios, pero no tenía otra responsabilidad sino confiar en otros para llevar adelante el peso de la obra”<sup>48</sup>

Segundo o mesmo autor, a máquina administrativa do reino era composta por um órgão central, a corte régia e pela organização provincial, da qual o rei estava à frente. Apesar da autoridade monárquica estar presente, essa delegação de poderes implicou inevitavelmente em uma grave limitação da supremacia teórica e prática do monarca.

Contudo, a nomeação de determinados cargos era de exclusiva competência do rei. Essas concessões, segundo M. Valverde Castro, são consequência da forma teocrática do governo do século VII. Ou seja, Deus era a única fonte de poder, por isso concedeu-o ao rei e este, em exercício de real graça, redistribuiu este poder entre seus súditos que, neste caso, foi na forma de cargos administrativos<sup>49</sup>.

No que diz respeito a nomeações eclesiásticas, os monarcas intervieram na titulação dos bispos. Esta prática não era institucionalizada, mas se tornou frequente dentro do reino visigodo. Deste modo, podemos perceber que essa atribuição limitava o poder político que possuía o episcopado, em virtude dos bispos atuarem diretamente no âmbito da administração local.

Já o capital régio do reino contava com algumas fontes fundamentais de recursos: a grande reserva de bens preciosos que constituíam o “tesouro real”; as rendas provenientes das terras que pertenciam ao patrimônio da coroa, as confiscações; e os impostos de origem pública, arrecadados entre a população sujeita a tributação. Da mesma forma que, na teoria, uma Monarquia teocrática era obrigada a nomear bons juízes, também era função do bom rei evitar que os funcionários que possuísem atribuições fiscais cometessem abusos ao exercerem o poder que lhes era confiado. Contudo M. Valverde Castro demonstra que na prática não ocorreu desta forma:

---

<sup>47</sup> KING, P. D. *Op. cit.*, p. 71-72.

<sup>48</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 71-72.

<sup>49</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 236-237.

“El fuerte proceso de feudalización que está sufriendo la sociedad visigoda implico que los grandes propietarios laicos y eclesiásticos fueran adquiriendo paulatinamente mayor poder y mayor autonomía respecto a la maquinaria estatal, lo que se tradujo en que, si no en teoría, al menos *de facto*, las grandes propiedades estuvieran exentas de tributos. Ello, inevitablemente, provocaba el descenso del patrimonio fiscal, y cada vez más los reyes visigodos se vieron obligados, por un lado, a recurrir a sus propios recursos para satisfacer los gastos estatales y, por outro, a recurrir a las confiscaciones, más que a la tributación, para engrosar los bienes de que dispone el Estado, la Monarquía. El impuesto, de hecho, ha dejado de ser el fundamento económico del Estado”<sup>50</sup>.

Outra prerrogativa adquirida pelo monarca visigodo, já mencionada, no âmbito econômico foi o direito exclusivo de cunhar moedas.

No que tange as atribuições alcançadas pela Monarquia, destacamos a convocação dos concílios, a autonomia de decidir os principais temas que seriam discutidos e a confirmação das decisões tomadas neles. Segundo E. A. Thompson, na relação Monarquia e autoridades eclesiásticas, o rei era dominante. Tal conclusão baseia-se na comparação entre a importância real e as decisões conciliares.

Este pesquisador chama-nos a atenção para o fato de que algumas das deliberações conciliares estavam em conformidade com as instruções dadas pelos monarcas. Assim, os bispos se limitavam, na maioria das vezes, a confirmar as decisões tomadas pelo rei. Embora os concílios servissem também como instrumento político, tal aspecto se restringia a legitimar uma posição previamente decidida, ou seja, os bispos não desafiavam o governante. O autor com essa conclusão não minimiza a importância política dos concílios, embora esses nem sempre fossem relevantes para dar maior autoridade ao rei<sup>51</sup>.

A pesquisadora M. Valverde Castro concorda em alguns aspectos com Thompson. Para esta autora, a autoridade régia de convocar sínodos, de decidir os assuntos a serem tratados e as decisões tomadas nestes eventos evidenciam que os reis contavam com poderes suficientes para submeter sob seu controle qualquer atuação dos concílios, que para ela eram o órgão máximo de decisão da Igreja hispânica. Assim, demonstrando que a responsabilidade do poder teocrático confiado a Monarquia visigoda incluía o estamento eclesiástico<sup>52</sup>.

No que se referem aos concílios provinciais, estes se tornaram obrigação dos bispos metropolitanos, e não do monarca e deveriam ocorrer anualmente. Esse critério foi estipulado no III Concílio de Toledo, no cânone XVIII:

---

<sup>50</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 241.

<sup>51</sup> THOMPSON, E. A. *Los Godos en España*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

<sup>52</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*.

“Manda este santo y venerable concilio que conforme a lo prescrito en los cánones antiguos que ordenaban reunir los concilios dos veces cada año, en atención a la lejanía y pobreza de las iglesias de España, los obispos se reúnan tan solo una vez al año en el lugar elegido por el metropolitano”<sup>53</sup>

Em contrapartida, o historiador Walter Ullmann parte da perspectiva de que a Monarquia medieval apresentava características teocráticas. É de fundamental importância, neste trabalho, a ideia da origem do poder do soberano para qualificar ou não uma Monarquia como teocrática. O autor aponta as particularidades teóricas que explicavam a origem do poder monárquico. Esse poder, primeiramente, foi de origem ascendente, isto é, vinha do povo para os governantes. Em um segundo momento, o poder assumia o caráter descendente, ou seja, de Deus para o governante. O monarca tinha poderes em virtude da *Dei gratia*. Outros aspectos são levantados para permitir tal definição: as concessões do monarca aos súditos de direitos que de outra forma estes não possuiriam; a obrigação de manter a paz no reino (a paz do rei); e, por fim, a influência da vontade do soberano na escolha de bispos e na convocação de concílios eclesiais<sup>54</sup>.

A Monarquia teocrática necessitou de um ritual de reconhecimento por parte da Igreja, que se deu, sobretudo, a partir da unção régia. Tal cerimonial, segundo W. Ullmann, colocou o monarca dependente do poder religioso, uma vez que ele era ungido por um membro da alta hierarquia eclesial. Era oficial o reconhecimento da Igreja para a consolidação do poder real.

Uma vez imposta à prática da unção régia no reino visigodo, realizada em Toledo, o ato consagratório desse ritual converteu-se na cerimônia mais importante que marcava o início do reinado de um monarca visigodo. Frisa-se o fato de ocorrer em Toledo como uma forma de diferenciar um governante legítimo de outro ilegítimo.

Há especulações a respeito de Recaredo ter sido o primeiro monarca visigodo a utilizar o ritual da unção régia; porém, não encontramos menções nas fontes de tal evento. Apesar dele não ter sido intitulado apenas em 672, quando o rei Wamba sobe ao poder, que o bispo Julião de Toledo faz o relato desse episódio.

P. D. King analisa a teoria política do reino visigodo. Sua visão aproxima-se em alguns pontos com a de W. Ullmann, principalmente, ao caracterizar a Monarquia visigoda como teocrática, pois ambos os autores partem do princípio teológico da origem do poder. O

<sup>53</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), c. XVIII.

<sup>54</sup> ULLMANN, W. *Op. cit.*, 1985. W. Ullmann focou a maioria de seus trabalhos no estudo de direito canônico e nas teorias políticas medievais, realizando uma análise geral dos principais pressupostos teóricos da Idade Média Ocidental. Ainda que este trabalho trate de aspectos gerais, é de grande importância para os estudos relativos à política visigoda, p. 121-141.

primeiro justifica a compreensão do poder monárquico a partir da teoria existente no período medieval: da mesma forma como Deus criou a cabeça na parte superior do corpo humano, organizadora das ideias e comandante das ações, também colocou o rei na cabeça do corpo da sociedade, a fim de que possa governar os súditos. Em virtude disso, o rei se encontraria em posição superior aos que, por divina disposição, estavam submetidos a seu domínio. Embora P. D. King tenha, em muitos momentos, um discurso religioso, sua hipótese gravita em torno da noção de que a realeza ocupou um lugar acima ao das autoridades eclesiásticas<sup>55</sup>.

P. D. King ainda defende que a Monarquia visigoda teve características cesaropapistas, pois apesar dos clérigos declararem nos concílios as normas de conduta cristãs e ditarem as medidas disciplinares, essas assembleias, em inúmeras ocasiões, foram convocadas pelos reis. Outro argumento considerado pelo autor foi que os cânones não iam contra a vontade régia, bem como o fato da legislação conciliar ser uma sugestão do mesmo. Essas ideias ficarão mais evidentes quando adentrarmos o Capítulo III, que irá analisar algumas questões referentes aos III e IV Concílios de Toledo<sup>56</sup>.

No que diz respeito à instabilidade da Monarquia, P. D. King expõe:

“El poder y la avidez de más poder de los *maiores* fue la constante realidad política con que, a pesar de su condición teocrática, tuvieron siempre que contar los reyes y el escollo contra el que naufragaría tristemente una política que tan sólo se basó en la supremacía teórica de la realeza”<sup>57</sup>.

E. H. Kantorowicz, em sua célebre análise presente na obra “Dois Corpos do Rei”, demonstrou que a metáfora em que o rei era a cabeça e os súditos os membros permeou o pensamento político durante a Alta Idade Média. Ele procurou evidenciar que a doutrina da teologia e da lei canônica definia para a Igreja e a toda a sociedade cristã, principalmente para os reinos recém-convertidos ao catolicismo, que eles faziam parte de um *corpus mysticum*, em que a cabeça era Cristo, porém isso foi perpassando do âmbito teológico para o poder político, cuja cabeça se tornou o rei<sup>58</sup>.

Apesar de E. H. Kantorowicz trabalhar com o período da Inglaterra elisabetana, consideramos que é de extrema importância suas ideias para a nossa dissertação, já que o próprio autor coloca que não é possível analisar este período sem retomar as informações que

---

<sup>55</sup> KING, P. D. *Op. cit.*

<sup>56</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 149.

<sup>57</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 70.

<sup>58</sup> KANTAROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei – Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 26.

vieram dos primeiros séculos da era cristã, em decorrência das similaridades de discurso e do pensamento desses dois períodos da história. Desta maneira, podemos perceber que essa transição de definições de uma esfera a outra, ou seja, da teologia para o direito, não foi nada inovadora. Assim, o aproveitamento de características teológicas para delinear o Estado foi sendo desenvolvido durante vários séculos, da mesma forma que nos primórdios da era cristã, a terminologia política imperial e cerimonial do mesmo foi adaptada aos anseios da Igreja<sup>59</sup>.

Teodoro Gonzalez diverge das colocações dos demais autores aqui expostos, pois não compreende a Monarquia visigoda como teocrática. Esse considera uma Monarquia teocrática quando o rei desempenha atribuições equivalentes a dos sacerdotes. Baseando-se nos apontamentos de Isidoro de Sevilha, o autor afirma que o fato do soberano ter sido designado por Deus para cumprir o plano divino de salvação humana, não significa que o monarca estava, como indivíduo, acima dos outros homens, uma vez que na relação com Deus todos os homens são súditos. Os reis não receberam de Deus o privilégio da “impecabilidade” e nem eram considerados mediadores entre os homens e Deus, papel esse que era de propriedade da Igreja<sup>60</sup>.

Nesta perspectiva, o soberano não estava acima do poder religioso, mas submetido tanto à Igreja como às leis. Na concepção de T. Gonzalez, são amplos os limites da autoridade secular. Sua análise é interessante, pois propõe um direcionamento que se distancia da historiografia acerca dessa questão, apesar de não considerar a dinâmica política como fator determinante para se compreender o período. O que na nossa opinião faz com que seus argumentos não sejam suficientes para descaracterizar a Monarquia visigoda como teocrática.

A origem divina do poder monárquico, assim como sua missão de salvação que desenvolveu o soberano, foram as bases ideológicas que sustentaram as amplas atribuições adquiridas pela Monarquia no interior da Igreja hispânica. Não havendo uma clara separação entre religião e política no reino, o nítido conceito de poder, já existente no século VII, pode legitimar e consolidar a realidade do poder monárquico, que em sua origem no período tolosano era uma realza errante, imprecisa e não permanente e que tinha como estrutura outros conceitos de legitimação.

Entretanto a Monarquia visigoda, apesar de ter o aporte teórico dos princípios teocráticos vigentes, em finais do século VI e princípios do VII, na prática, a elevada posição econômico-social dos grupos nobiliárquicos e da Igreja, os converteram em importantes

---

<sup>59</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 29.

<sup>60</sup> GONZÁLEZ, T. La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe. In: GARCIA VILLOSLADA, R. (Org.) *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. V. I. Madrid: BAC, 1979, p. 432-447.

núcleos de poder político que de fato limitaram que a realeza pudesse exercer uma autoridade quase ilimitada que o subsídio teórico lhe concedia.

O processo de fortalecimento e consolidação da instituição monárquica foi concomitante ao processo que se deu com relação à nobreza visigoda, desta forma, acarretando uma contradição estrutural, sendo o fortalecimento ideológico da Monarquia insuficiente para subordinar esses grupos em determinados momentos da história do reino. Como observou M. Valverde Castro “La formulación teórica sobre el poder hizo fuerte a la institución de gobierno monárquica, pero no a la persona que ocupaba el trono”<sup>61</sup>. Assim o efetivo governo ficou a cargo de algumas particularidades como a personalidade, a capacidade de riquezas, os vínculos pessoais, e as circunstâncias históricas concretas que cada rei teve.

Outro ponto que realçamos dentro desta caracterização de Monarquia teocrática, diz ao espaço territorial, segundo J. A. Maravall um dos requisitos fundamentais para poder se falar de uma Monarquia territorial é a existência de um amplo espaço em que se exerce o governo de um único poder soberano. Mas esta área tem que estar unificada. Assim, após o processo de identificação territorial, alcançado por Leovigildo e concretizado na prática por Suintila, cumpre um dos requisitos para se alcançar o qualitativo de unidade territorial. Já que foram atingidos outros pontos como a unificação populacional, jurídica e religiosa, portanto concretizando o espaço como unitário<sup>62</sup>.

Além desses elementos mencionados anteriormente alguns outros foram empregados para singularizar a Monarquia visigoda, que já mencionamos no Capítulo I, implantadas especialmente no governo do rei Leovigildo, que foram a utilização de insígnias régias, como o cetro, o traje purpúreo e a coroa, foram os recursos mais utilizados. Desta forma, podemos observar, mais uma vez a aproximação da Monarquia visigoda aos emblemas majestáticos usados pelos imperadores romanos e bizantinos.

A utilização desses símbolos imperiais pelos reis visigodos coloca em evidência o forte impacto que os “usos imperiais” causaram não apenas no reino toledano, mas no restante das Monarquias germânicas. Além disso, demonstra a necessidade de integrar-se a esse mundo considerado por eles culturalmente superior. Neste sentido, a busca pela aproximação dos comportamentos imperiais fez com que os monarcas visigodos tentassem se equiparar aos imperadores, manifestando assim seu caráter soberano e independente, tanto nas questões externas quanto internas. No âmbito exterior, lutar contra o avanço bizantino e conseguir

---

<sup>61</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 255-256.

<sup>62</sup> MARAVALL, J. A. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

manter a independência; e no interior se diferenciar e sobrepor à nobreza, demonstrando, desta forma, o distanciamento entre o governante e o governado.

Essa prática de reutilizar a cultura de povos vizinhos ou estrangeiros está fortemente relacionada aos sistemas ideológicos, esse conjunto cultural que é utilizado torna-se a base dessas ideias e práticas disseminadas, como foi o caso do Império romano para a Monarquia visigoda. Desta forma, G. Duby nos expõe que os documentos só esclarecem as ideologias que dizem respeito aos interesses das classes dirigentes, em virtude de:

“(...) apenas esses grupos detêm os meios de construir objetos culturais que sejam efêmeros e cujos vestígios prestam-se à análise histórica. Mas também porque a repartição de poderes autoriza apenas a essas ideologias exporem-se à luz do dia, espalharem-se, infiltrarem-se em todas as formas de expressão, imporem-se aos poucos por meio do jogo dos sistemas educacionais e de informação e pelo efeito do fascínio que naturalmente exercem os modos e as atitudes das elites sociais sobre os estratos que esses meios sociais dominam.”<sup>63</sup>

Muito dessas ideias expostas por G. Duby esclarecem também que as ideologias são sistema que refletem, propõem mudanças, mas demoram a fazê-las, pois são muito conservadoras. Assim os dirigentes da Igreja, como foi o caso de Isidoro, delinearam um modelo ideológico.

Essas representações ideológicas apresentam uma realidade simplificada da organização social, deixando de lado as variantes, superposições, as dificuldades, “(...) acusando pelo contrário os contrastes e acentuando as hierarquias e os antagonismos”<sup>64</sup>. Neste caso, reforçando os malefícios das sublevações e seus tiranos. Apesar de montar um sistema que pode trazer uma ordem estabilizadora concomitantemente, fortalece-se pelas contradições que a realidade impõe, justificando, desta forma, tais posturas que são colocadas como as melhores opções para serem resolvidos os problemas internos com seu modelo de perfeição com aval divino.

---

<sup>63</sup> DUBY, G. *Op. cit.*, p. 136.

<sup>64</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 140-141.

**Capítulo III:**  
**III e IV Concílio de Toledo – A construção de um conceito de**  
**Monarquia visigoda**

Neste capítulo analisaremos dois concílios que se realizaram no reino visigodo: o III e o IV de Toledo. Com o propósito de percebermos: a participação da Monarquia nestas assembleias conciliares; a importância que elas tiveram tanto para a elaboração de um conceito de Monarquia católica como suas estruturas e, também, o fortalecimento que deu para a mesma e para a Igreja e seus prelados e, por fim, a efetiva participação do bispo Isidoro de Sevilha, no IV Concílio de Toledo e suas contribuições para com o poder régio.

## 1. 1: III Concílio de Toledo (589)

Como foi analisado no primeiro capítulo, o rei visigodo Leovigildo (568-586) empreendeu no reino uma política centralizadora, isto é, de unificação territorial e religiosa, indo na contramão de seus antecessores que priorizaram a separação da religião como norma de governo. Entretanto a política de conversão de todo o reino ao arianismo, como vimos, não foi bem sucedida.

A unidade confessional almejada pelo rei Leovigildo realizou-se em torno do catolicismo pelo seu sucessor Recaredo. Ele desejava os mesmos objetivos de seu pai, isto é, o fortalecimento do poder régio; porém preferiu, ao contrário de seu genitor, o caminho do acordo com boa parte da aristocracia eclesiástica e o apoio legitimador do episcopado<sup>1</sup>.

Após dez meses de governo, em 587, Recaredo anunciou sua conversão pessoal ao catolicismo<sup>2</sup>. Inicialmente foi uma decisão individual, contudo ficaram evidentes com a convocação de um concílio, apenas para bispos arianos, no mesmo ano, que suas intenções abrangiam todo o reino toledano. Esta conversão da realeza afetou os setores mais próximos do arianismo, seu clero e bispos, bem como o controle sobre o patrimônio das igrejas. A outra parte, representada pelos grupos católicos, que até este momento estavam de certa maneira à margem, vislumbrou com a conversão uma maior participação no poder.

O informe da conversão do monarca deu início a um período de negociações e mudanças políticas. Para S. Castellanos, era provável que Recaredo estivesse consciente das reações contrárias que sua decisão poderia acarretar e, mesmo assim, mostrou-se disposto a

---

<sup>1</sup> GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989, p. 111.

<sup>2</sup> JOÃO DE BICLARO *Chronicon Ioannis Biclarensis*. In: Campos, J. *Juan de Biclato: obispo de Gerona, su vida y su obra*. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas, v. XXXII, 1960, 587, 5, 95.

enfrentar os custos desse posicionamento<sup>3</sup>. O rei empreendeu uma política de pactos. Contudo os resultados não foram totalmente bem sucedidos, tendo a realeza enfrentado revoltas, mesmo passados alguns meses após o III Concílio de Toledo, como já foi mencionado no primeiro capítulo deste trabalho.

A celebração de um concílio com os bispos arianos deixou claro que o monarca visigodo possuía intenções futuras, pois, segundo João de Bicláro, o resultado desta assembleia foi que “(...) habiéndose dirigido a los sacerdotes de la secta en una sabia conversación, más por la razón que por la fuerza, hace que se conviertan a la fé católica (...)”<sup>4</sup>. Apesar da colocação do biclearense, esta conversão não foi unânime, como já mencionado<sup>5</sup>.

Assim, no dia 8 de maio de 589, foi realizado o III Concílio de Toledo. A iniciativa da celebração desta assembleia e a proposta dos principais temas a serem debatidos, contidos no *tomus regio*, foram decisões do monarca Recaredo. Este sínodo contou com a participação de vários bispos, eclesiásticos de outras categorias inferiores, e vários magnatas e nobres visigodos.

Cabe destacar inicialmente o trabalho de G. Martinez Díez<sup>6</sup> que traçou algumas das formulações ideológicas que deram origem aos concílios de Toledo. Para tanto, seu enfoque voltou-se para as características político-religiosas que infundiram caráter próprio a essas assembleias. O primeiro a ser destacado é a natureza convocatória desses concílios, cuja iniciativa era do rei. É importante evidenciarmos que esse elemento não foi uma particularidade do reino visigodo, mas uma prática imperial e que perdurou na maioria dos novos reinos germânicos, ou seja, os concílios bizantinos eram convocados pelo imperador, assim como os sínodos de outros reinos romano-germânicos o eram pelos seus líderes políticos, como foi o caso dos francos e suevos.

Os concílios toledanos não inovaram em relação aos Concílios Ecumênicos de Nicéia<sup>7</sup>, Constantinopla<sup>8</sup> e Calcedônia<sup>9</sup> e os imperadores Constantino, Teodósio e Marciano,

<sup>3</sup> CASTELLANOS, S. *Los godos y la cruz – Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza, 2007, p. 151.

<sup>4</sup> *Chronicon Ioannis Biclaensis*, 587, 5, 95.

<sup>5</sup> Mais informações sobre estas revoltas contra a conversão do rei Recaredo, ver em: CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 153-165.

<sup>6</sup> MARTINEZ DÍEZ, G. Los Concílios de Toledo. *Anales toledanos v. III – estúdios sobre la España visigoda*. Toledo: Disputación provincial, 1971, pp. 119-138.

<sup>7</sup> Após sua vitória sobre Licínio, imperador do Oriente, em setembro de 324, Constantino tentou todos os esforços para dirimir os litígios entre os bispos orientais, por isso desde o fim de outubro do mesmo ano, ele convocou os bispos para um sínodo, primeiro em Ancira, depois, em Nicéia. O propósito essencial desta assembleia era duplo: aplanar a contenda ariana e resolver a questão pascal. Constantino inaugurou seu concílio em 20 de maio de 325, no dia seguinte às festas por sua vitória sobre Licínio, celebradas em Nicomédia. Depois de um discurso de boas vindas do imperador, dito em latim, falaram primeiro os simpatizantes de Ario, propondo uma fórmula de fé lida por Eusébio de Nicomédia, que foi rejeitada. Eusébio de Cesárea apresentou também sua fórmula de fé, a título pessoal. Com sucessivos acréscimos foram mais bem determinadas as fórmulas

respectivamente, realizaram o discurso inaugural e orientaram em certa medida as deliberações dessas assembleias. A conduta do rei Recaredo perante o III Concílio de Toledo seguiu os precedentes desses imperadores.

A participação régia nos concílios girava em torno de outros elementos, como: o discurso inaugural, a participação da Aula Régia nas deliberações, a determinação do calendário conciliar e a lei que confirmassem os cânones conciliares.

Além de convocar os concílios, o autor chama-nos a atenção para o aspecto de que os monarcas indicavam o que deveria ser discutido nos mesmos e muitas vezes propunham resoluções que deveriam ser tomadas. Em muitos casos, o rei recorria aos concílios para reforçar algumas de suas decisões, ou seja, a realeza buscava legitimidade fundamentando-se nessas reuniões eclesiásticas. Para G. Martinez Díez,<sup>10</sup> esse comportamento por parte da Monarquia dependia da fragilidade do governante, isto é, quanto mais ele buscava recorrer às assembleias religiosas mais refletia sua fraqueza.

Apesar dos reis buscarem legitimidade nesses concílios eles reclamavam, obtinham e exerciam um papel determinante na justiça eclesiástica, tanto na organização judicial da Igreja quanto na convocação dos sínodos, determinando seu funcionamento como órgão de justiça.

---

tradicionais do símbolo em sentido antiariano, até inserir nele o atributo *homoousios* “consustancial”, para qualificar a unidade de essência do Pai e do Filho. Mais informações em: DI BERNARDINO, A. D. (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidade Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 997-998.

<sup>8</sup> Em finais de 380 ou início de 381 foi publicado o decreto de convocação para um sínodo de bispos do Império oriental. Inaugurado no palácio imperial em maio de 381. Estiveram presentes cerca de 150 bispos. Por vontade do imperador foram também convidados 36 bispos, ditos “macedonianos”, guiados por Elêusio de Cízico e Martinho de Lâmpsaco, contra cujas ideias o próprio sínodo depois denunciou. Macedônio havia ocupado a sede de Constantinopla de 341/2-360. Por motivos ainda desconhecidos, ele dava seu nome a corrente teológica daquela época, que recusava a verdadeira divindade ao Espírito Santo; ensinavam eles que o Espírito Santo, à diferença do Filho, que reconheciam verdadeiro Deus, era inferior em dignidade, um ministro, um intérprete, um anjo. Depois da abertura do sínodo de 381, os bispos da maioria, guiados e estimulados por Teodósio, procuraram obter a unanimidade favorável a divindade do Espírito Santo. Mas os macedonianos não cederam. Foi composto um “tomo”, no qual os Padres conciliares professavam sua fé e condenaram as recentes heresias. Desta forma, os bispos declararam a única substância (*ousía*) do Pai, do Filho e do Espírito; refutaram a confusão das hipóstases; excluíram toda a heterogeneidade, condenando assim, Eunômio e os outros arianos. Os cânones deste concílio esclareceram as medidas debatidas e aprovou a condenção de “toda heresia e particularmente a dos eunomianos ou anomeus, a dos arianos ou eudoxianos, e ainda a dos semi-arianos ou pneumatômacos; ao mesmo tempo condena as heresias dos sabelianos, dos marcelinos, dos fotinianos e dos apolinaristas”. IDEM, *Ibidem*, 2002, p. 332-333.

<sup>9</sup> Este concílio ocorreu no ano de 451 e foi convocado pelo imperador Marciano, logo após ter sucedido a Teodósio II. Seu objetivo era resolver as polêmicas causadas pela difusão monofisita, que saiu vitoriosa no Concílio de Éfeso de 449, mas em virtude de um procedimento e de irregularidade tais que despertaram violentas reações, sobretudo, mas não somente, por parte dos orientais e de Leão magno. Este se fez representar por uma delegação chefiada por Pascasino de Lilibeu. Após discussões trabalhosas, chegou-se à aprovação de uma nova fórmula; revelando o influxo tanto da fórmula unionista de 433 como *Tomus* leonino, tem uma colocação diofisita e proclama que, em Cristo, coexistem as duas naturezas a humana e a divina, íntegras e completas, sem mistura, transformação e divisão, em um único *proposon* e numa única hipóstase, de forma que Ele é consustancial ao Pai segundo a divindade e consustancial ao homem segundo humanidade. Esta fórmula foi promulgada solenemente na presença de Marciano. IDEM, *Ibidem*, p. 246-247.

<sup>10</sup> MARTINEZ DÍEZ, G. *Op. cit.*, pp. 119-138.

Além disso, o monarca, frequentemente, promovia ao episcopado pessoas de sua confiança controlando, desta maneira, segundo Carlos. Petit, por uma “segunda via”, o tribunal episcopal<sup>11</sup>.

O discurso inaugural era entregue ao Concílio pelo rei que continha uma espécie de “agenda” ou recomendações que o monarca apresentava para serem acolhidas pelos membros presentes no sínodo. Este escrito nas fontes recebeu o nome de “*tomus*”<sup>12</sup>. Este documento não representava somente a lista de temas a serem abordados pela convenção, mas também chegava a propor as decisões concretas que deveriam ser adotadas. A prática do *tomus* foi inaugurada no III Concílio de Toledo (589) e continuou até o fim do reino visigodo. Nesse discurso inaugural, o rei Recaredo limitou-se a assuntos dogmáticos e colocou-se como o intermediador da vontade divina:

“(…) hace muchos años que la amenazadora herejía no permítia celebrar concilios en la Iglesia católica, Dios, a quien plugo la citada herejía por nuestro medio, nos amonestó a restaurar las instituciones eclesiásticas conforme a las antiguas costumbres.”<sup>13</sup>

Após essa fala inicial da realeza o rei se retirava da cerimônia<sup>14</sup>. A única exceção foi o III Concílio de Toledo, em que a participação de Recaredo foi constante ao longo da solenidade do evento. Esta atitude singular se justifica pelas circunstâncias especiais que esta assembleia estava promovendo, a abjuração da heresia ariana.

Este novo contexto católico, inaugurado por Recaredo, estava referendado pela Igreja, de maneira que, a divindade aparecia como legitimadora do monarca. O *tomus* régio entregue ao III Concílio de Toledo por Recaredo atestava que “Dios omnipotente nos ha encomendado asumir los poderes régios para garantizar el beneficio de todos los pueblos del reino”<sup>15</sup>. Esta postura do rei demonstrava perante a alta aristocracia do reino que o concílio tinha sido uma vontade de Deus e que a ele era outorgado o poder régio. Desta forma, o poder do rei estaria acima de qualquer outro, já que possuía o respaldo da origem divina.

P. D. King também concorda com este ponto de vista, visto que na visão deste autor o reino era concedido ao rei por Deus não para satisfazer seus próprios desejos, mas em

<sup>11</sup> PETIT, C. Iglesia y justicia en el reino de Toledo. In. *Antigüedad y cristianismo: monografías historicas sobre la antigüedad tardia – Los visigodos. Historia y civilización*. Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia, 1986, pp. 261-274, p. 270.

<sup>12</sup> MARTINEZ DÍEZ, G. *Op. cit.*, p. 128.

<sup>13</sup> Cf. Concílio: III Toledo (589), c. VI.

<sup>14</sup> Mais informações sobre o discurso régio nos concílios de Toledo, ver em: MARTINEZ DIEZ, G. *Op. cit.*, 1971, pp. 119-138, p. 128.

<sup>15</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 108.

benefício de seus súditos, e que Recaredo incorpora bem esta função em sua participação nesta Assembleia<sup>16</sup>. Assim, o ofício do monarca era funcional, como segundo o autor, um “governador delegado por Dios”<sup>17</sup>. Além disso, o rei mantinha com Deus uma relação especial, sendo assim considerado pelos súditos a personificação das virtudes divinas.

Como representante de Deus, o monarca visigodo tinha a tarefa de conduzir a sociedade cristã, principalmente no sentido de direcionar para alcançar a salvação. Nesse sentido os métodos e práticas de sua gestão estavam condicionados por esta função teocrática. O rei contava com alguns meios para cumprir esse encargo. Um deles eram as leis, mediante as quais tinham forte expressão e abrangência em toda a sociedade, isto é, por meio delas o soberano alcançava seus propósitos, uma vez que elas eram produtos de suas decisões<sup>18</sup>.

A conversão do reino, também serviu para criar algumas pontes entre o rei e o papa de Roma<sup>19</sup>. Neste período o papa em questão era Gregório I que já vinha edificando uma política de restabelecimento de ligações com esses novos reinos germânicos convertidos, na tentativa de estabelecer as bases do papado no Ocidente, emancipando-se do Império.

O concílio foi apresentado como o cenário em que se convertia todo o reino visigodo, que como foi revelado nos textos conciliares, compreendia literalmente as regiões da *Spania*, *Gallaecia* (o noroeste, a zona do reino suevo<sup>20</sup> conquistado quatro anos antes) e a *Gallia* (fazendo referência à província Narbonense). Desta forma, projetada pelo poder régio, a conversão de toda a *gens Gothorum*<sup>21</sup>.

Terminado o discurso do rei, este entregou escritos que continham os problemas trinitários e que, ao mesmo tempo, faziam-se afirmações antiarianas, confirmando deste modo que o Espírito Santo procedia do Pai e do Filho e que o Pai e o Filho são da mesma substância<sup>22</sup>.

Foi agregado nas Atas que os bispos tinham a obrigação de conservarem unidos os povos dentro da nova fé:

<sup>16</sup> KING, P. D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza, 1981, p. 46.

<sup>17</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 46-47.

<sup>18</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 48-49.

<sup>19</sup> Recaredo enviou uma carta para o papa Gregório Magno, para informar a conversão de seu reino. O conteúdo desta carta foi editado por José Vives em conjunto com as Atas do III Concílio de Toledo. Cf. concílio: III Toledo (589), p. 144-145.

<sup>20</sup> Cabe destacar que não foram apenas os visigodos que no III Concílio de Toledo passaram a professar o catolicismo, pois o *tomus* régio também fazia referência à conversão dos suevos. Mais informações a respeito do reino suevo: SILVA, L. R. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI – O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Niterói/RJ: UFF, 2008.

<sup>21</sup> CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 215.

<sup>22</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 109.

“No sólo la conversión de los godos se cuenta entre la serie de favores que hemos recibido; más aún, la muchedumbre infinita del pueblo de los suevos, que con la ayuda del cielo hemos sometido a nuestro reino (...)”<sup>23</sup>.

A abjuração do arianismo foi sancionada pelos bispos, o restante do clero e os principais magnatas visigodos; condenando seus dogmas, regras e ofícios de sua comunhão e de seus livros, sendo pronunciados 23 anátemas, contra a heresia do bispo Ario<sup>24</sup>. Na sequência, os visigodos conversos pronunciaram a fé dos Concílios de Nicéia, de Constantinopla e da Calcedônia<sup>25</sup>.

O rei dirigiu-se pela segunda vez a convenção, propondo introduzir em todo o reino a prática oriental de rezar coletivamente o credo de Constantinopla em voz alta, antes do Pai Nosso, em cada ocasião em que se celebrasse a comunhão<sup>26</sup>. Esta segunda parte das Atas conciliares conteve 23 cânones disciplinares<sup>27</sup>. Esses cânones desenvolveram um programa de reforma dos costumes do clero e, em especial, dos bispos, assim como de suas relações com as autoridades públicas; restabelecendo as regras da vida das viúvas e dos penitentes, renovaram as proibições de que os judeus não podiam ter mulheres e escravos cristãos, de que persistissem “judaizando” depois do batismo, de que exercessem cargos públicos; e proibiam também os fiéis cristãos a celebrar as festas dos santos com danças e cantos desonestos.

Os bispos católicos contribuíram na maior parte da elaboração da legislação secular, ou seja, regulamentaram sobre matérias que não eram qualificadas apenas como eclesiásticas. Suas decisões não tinham por si mesma força de lei, apenas se convertiam em leis quando o rei sancionava essas resoluções.

Cabe destacar que a tradição canônica universal considerava a atribuição de poderes judiciais ao bispo de Roma, aos concílios e aos bispos locais. Os prelados eram a autoridade judicial habitual, já o papado e as assembleias conciliares atuavam como instâncias de revisão das faltas episcopais. Com relação aos poderes judiciais dos bispos, principalmente após a conversão, as referências são numerosas. Há um incremento das suas funções nos mais variados âmbitos institucionais, esta característica não foi exclusiva dos bispos hispanos, mas foi uma linha seguida pelos reinos germânicos e por Bizâncio<sup>28</sup>.

Para C. Petit, a natureza do concílio como instância de apelação vincula-se historicamente a institucionalização da assembleia de bispos, bem como o controle de sua

<sup>23</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 110.

<sup>24</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 118-120.

<sup>25</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 121-122.

<sup>26</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), c. II.

<sup>27</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 124-133.

<sup>28</sup> PETIT, C. *Op. cit.*, p. 262-264.

periodicidade e a obrigatoriedade de assistir as sessões do sínodo, faziam parte do direito canônico antigo, como o I de Nicéia, cânone 5 e de Calcedônia, cânone 19. Entretanto a competência do concílio de julgar os bispos exigiu no reino toledano um alcance que o separou da tradição anterior, pois o acréscimo de poderes episcopais estabeleceu a hierarquia da Igreja na categoria dos poderosos do reino. Assim, a reunião eclesiástica julgava os bispos na mesma (ou similar) medida, desde o III Concílio de Toledo, deliberava a todos os *potentes* sem distinção<sup>29</sup>. Outra colocação deste autor é que o rei visigodo obteve a colaboração da Igreja para exercer certo controle sobre outro poder, os proprietários laicos. Mas houve uma contradição inevitável neste apoio judicial do rei e da Igreja, como C. Petit ressalta, pois:

“(...) dentro de una sociedad progresivamente feudalizada: la jerarquía eclesiástica no era, en su actuación social y en su presencia institucional, muy diferente a los magnates laicos; la regulación de la traición, los privilegios - ¿*habeas corpus*? – procesales comunes a grandes laicos e eclesiásticos, la participación de unos y otros – de los poderes relevantes en la sociedad visigoda – en la sucesión al trono... lo demuestran.”<sup>30</sup>

Recaredo sancionou uma *lex in confirmatione concilii*, para outorgar força legal, no âmbito civil, as disposições acordadas. Assim, os Concílios toledanos tiveram força de lei em suas decisões que, na maior parte dos casos, estavam em comum acordo tanto a Monarquia como a Igreja:

“Determinamos que todas estas constituciones eclesiásticas que hemos resumido breve y sumariamente, gocen de estabilidad, conforme a la relación más extensa, contenida en los canones. Si algún clérigo o laico no quisiere obedecer estas determinaciones, si se trata de un obispo, de un presbítero, de un diácono o de un clérigo, sea excomulgado por todo el concilio. Si se tratare de un seglar y fuere persona de elevada posición, pierda la mitad de su fortuna en favor del Fisco. Y si fuera un hombre del pueblo perderá sus bienes y será enviado al exilio. Flavio Recaredo, rey, firme en confirmación estos acuerdos que establecimos, junto con el santo concilio”<sup>31</sup>

Desse modo Recaredo comportou-se como os imperadores romanos, desempenhando seu papel de mediador e executor da vontade divina, além de sua função de legislador. O rei de “inspiração divina”, baseado na jurisprudência, desempenhava tanto o poder real quanto a Igreja a junção de certas especificidades eclesiásticas da realeza para a montagem de um palco legal. Deste modo, percebemos que os reis visigodos, principalmente após Leovigildo,

<sup>29</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 265.

<sup>30</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 273.

<sup>31</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 135-136.

tiveram o hábito de reproduzir características existentes do Império romano, ou como sugere M. Valverde Castro a prática da *imitatio imperii*<sup>32</sup>.

Por outro lado, E. H. Kantorowicz, chama-nos atenção para o fato da teoria medieval da realeza ter se destacado com a introdução de um conceito oriundo do Direito Romano. Deste modo, a Alta Idade Média conferiu aos imperadores romanos uma ação equiparada a dos profetas e sibilas, isto é, a idealização do Direito Civil romano caracterizou o rei, segundo o mesmo autor, como o príncipe que “não só surgia como o *oraculum* do poder divino mas ele próprio tornava-se a *lex animata*, a Lei viva ou animada e, por fim, uma encarnação da Justiça”<sup>33</sup>. Portanto, fica-nos evidente o papel de Recaredo e a prática da *lex in confirmatione concilii*, já que o rei incorporou elementos imperiais e se considerava a própria lei viva.

Entretanto, W. Ullmann salienta que os termos aplicados relativos à legislação, os fundamentos da *lex*, eram a graça de Deus, ou seja, de caráter religioso; o que acarretava na suposição de que as leis eram de procedência divina. Nas palavras do autor:

“La creencia en que solo Dios podia dar la ley, de manera que esta última aparecia como concesión divina, se manifestó, uma vez que se hubo entronizado el pensamiento reflexivo y teosófico. Dios no hacía la ley pero la daba. No sorprende, por tanto, la familiaridad del Antiguo Testamento con esta única concepción, como puede verse a través de terminología tan apropiada. El Señor dijo a Moisés: *Ascende ad me in montem... daboque tibi tabulas lapídeas et legem.*”<sup>34</sup>

Estas colocações ficam um pouco contraditórias na prática, pois a teoria teocrática coloca que os enviados de Deus recebem as leis. Mas como podemos perceber com relação à Monarquia visigoda, esta não está apenas na situação de passiva, mas na de ativa, ou seja, ela esta fazendo parte da formulação das leis e utilizando-se do aval divino para concretizar e legitimá-las. Não perdendo, desta forma, as suas características teocráticas, pois o monarca estava na posição de mediador.

Esta intervenção do poder civil no âmbito religioso, não desvirtuou o caráter eclesiástico que estes sínodos tiveram, mesmo porque os bispos também exerceram forte participação nos assuntos seculares. Nos cânones sancionados encontramos a participação dos bispos em questões referentes à administração civil. Como exemplos citamos tanto o cânone XVIII que ordenava que uma vez por ano os Concílios provinciais tinham que reunir-se e que

<sup>32</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 182.

<sup>33</sup> KANTAROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei – Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 91.

<sup>34</sup> ULLMANN, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1985, p. 127.

estivessem presentes neles os juízes e sacerdotes do fisco<sup>35</sup>; como o cânone XVII que autorizava os bispos, em conjunto com os juízes, a investigarem crimes e que sofressem castigos com severidade<sup>36</sup>.

O cânone XVIII teve uma importância significativa; ele extraiu uma das primeiras consequências político-administrativas da recém-conquistada unidade religiosa, regulamentando no plano territorial a colaboração entre a Igreja e o poder civil. A partir deste momento, os concílios seriam o órgão principal dessa ação conjunta. Um dos inspiradores dos Concílios toledanos foi o influente bispo Leandro de Sevilha, que provavelmente foi o mais antigo dos bispos presentes e um dos mais altos dignitários da Igreja Hispânica.

O III Concílio toledano se omitiu com relação ao II Concílio de Constantinopla (553), convocado pelo imperador Justiniano, como já citamos anteriormente, talvez esta omissão estivesse relacionada com a organização do concílio por Leandro e pelo abade Eutropio, o sucessor de Donato no *Monasterium Seruitanum*.

Recaredo apareceu perante este sínodo como o autor da conversão do reino, e também o monarca católico de todos os seus súditos, defensor dos interesses da única Igreja do reino:

“Aunque el Dios omnipotente nos haya dado el llevar la carga del reino en favor y provecho de los pueblos, y haya encomendado el gobierno de no pocas gentes a nuestro regio cuidado, sin embargo nos acordamos de nuestra condición de mortales y de de que no podemos merecer de outro modo la felicidad de la futura bienaventuranza sino dedicándonos al culto de la verdadera fe y agradando a nuestro Criador al menos con la confesion de que es digno. Por lo cual, cuanto más elevados estamos mediante la gloria real sobre los súditos, tanto más debemos cuidar de aquellas cosas que pertenecen al Señor, y aumentar nuestra esperanza, y mirar por las gentes que el Señor nos ha confiado.”<sup>37</sup>

Cabe ressaltar que E. A. Thompson chama-nos a atenção para o fato de que, nos primeiros anos do reinado de Leovigildo, foram conhecidos apenas dois nomes de bispos visigodos católicos: o cronista João de Biclário e Masona de Mérida. Entretanto assinaram nas atas do III Concílio de Toledo alguns bispos arianos conversos com nomes germânicos. Mas boa parte dos bispos presentes não tinham sido arianos e alguns deles possuíam nomes visigodos<sup>38</sup>.

A presença da nobreza laica nesta convenção, que se deu na Aula Régia, não representou nenhuma questão controversa singular. Suas assinaturas nas atas se restringiram a

<sup>35</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), c. XVIII.

<sup>36</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), c. XVII.

<sup>37</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 108-109.

<sup>38</sup> Mais informações, ver em: THOMPSON, E. A. *Los Godos en España*. Madrid: Alianza Editorial., 1971, p. 51-53.

condenação da heresia ariana. Além desta atuação, outra função dos leigos dentro dessas assembleias foi a de “aprenderem”. Apesar desta assistência secular os Concílios toledanos não perderam seu caráter predominantemente religioso e eclesiástico. Também achamos pertinente frisar que os bispos sempre foram os principais elementos dessas conferências.

Segundo o relato do bispo João de Biclário, Recaredo apareceu como um novo Constantino e um novo Marciano, os imperadores que haviam reunido respectivamente os concílios ecumênicos de Nicéia e Calcedônia. Resultados da influência bizantina, em decorrência de sua estadia nesta região. O cronista visigodo fez um balanço do ciclo histórico da heresia, que encerrou-se no III Concílio de Toledo. Esse ciclo foi aberto com o Concílio de Nicéia, em 325, no vigésimo ano de Constantino e se extinguiu no oitavo ano do imperador Maurício, que correspondeu ao quarto ano do reinado de Recaredo<sup>39</sup>. Desta maneira, podemos perceber que o cronista biclarense desempenhou um papel similar ao de Eusébio de Cesárea com relação ao imperador Constantino.

O bispo biclarense reforçou o paralelismo aplicando a Recaredo o título de *princeps*, reservado apenas aos imperadores romanos, e qualificando-o como *christianissimus* a Marciano e Recaredo, indicações que assimilam o rei visigodo aos imperadores, tanto no âmbito político como no religioso<sup>40</sup>.

Recaredo nas Atas conciliares, utilizou o nome Flávio, como já citamos em outra passagem, que era empregado desde o século I por vários imperadores e, em particular, pela casa de Constantino no século IV. Isto teria uma significação prática: símbolo da legitimidade imperial. Neste sentido, não acreditamos em casualidade, pois Constantino<sup>41</sup> havia sido o primeiro imperador romano convertido ao cristianismo, e Recaredo era o primeiro rei visigodo convertido ao catolicismo. Assim, a partir de 589 esta denominação *Flavius* se converteu em um dos elementos utilizados na nomenclatura régia visigoda que se sentiam herdeiros do poder imperial na Península<sup>42</sup>. Outra característica que este sobrenome carregava era a missão apostólica que Recaredo tinha assumido, da mesma forma, que os imperadores já mencionados haviam participado, sendo assim o rei visigodo estava renovando os votos efetuados nesses grandes concílios que o antecederam.

Esta comparação de Recaredo com imperadores romanos e a utilização nas Atas conciliares de adjetivos como *piissimo*, *fidelissimo*, *gloriosissimus*, *sanctissimus*,

<sup>39</sup> *Chronicon Ioannis Biclarenensis*, 590, 1, p. 97-99.

<sup>40</sup> IDEM, *Ibidem*, 1960, 590, 1, p. 97-99.

<sup>41</sup> Mais informações sobre a vida do imperador Constantino: PALANQUE, J.-R. *Constantino*. Rio de Janeiro: Atlântica, 1945.

<sup>42</sup> DÍAZ y DÍAZ, M. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILLA. *Etymologiarum*. Ed. Lindsay. Traducción de J. O. Reta e M. AM. Casquero. Madrid: BAC, V. I, 1982, p. 139-140.

*religiosissimo e serenissimus*<sup>43</sup>, que eram qualificativos utilizados apenas aos imperadores cristãos, demonstram que os reis visigodos, em especial Recaredo, também possuíam as mesmas virtudes religiosas dos príncipes cristãos eleitos pela divindade para exercer um poder supremo. Além desses atributos, Recaredo vai utilizar da mesma forma o termo *Apóstolo de Cristo*<sup>44</sup>, expressão empregada anteriormente por Eusébio de Cesárea a Constantino.

Os intelectuais eclesiásticos, longe de vislumbrar no imperador Constantino um perseguidor, outorgou-lhe a importante missão de *rector ecclesiae*, isto é, aquele que deveria procurar pelo bem estar espiritual e temporal da humanidade redimida. Nascendo assim, segundo C. Godoy e J. Vilella, a primeira teologia política do cristianismo, criada por Eusébio de Cesárea<sup>45</sup>. Essa demonstra que poderia haver apenas um Império, o romano, cujo início coincidia com o da religião cristã, e que o Reino de Deus havia-se realizado temporalmente na gestão de Constantino, produzindo-se uma transposição entre a universalidade do Império e a universalidade católica. O imperador, desta forma, tornou-se o responsável pela *Pax romana* e pela *Pax christiana* dentro da Igreja. Por este motivo, Eusébio dava o poder ao imperador de convocar concílios, discutir com os bispos e fazer-se juiz de suas questões<sup>46</sup>.

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

“A Igreja mostra-se pronta a aceitar essa idéia de união estreita entre o Império e o cristianismo. A unidade é reflexo do monoteísmo: um só Deus, um só imperador, um único unificado. A nova religião é, nesse momento, a segurança da unidade e da prosperidade do Império, este o resultado da ação da Providência. Essa visão providencialista de Eusébio transforma-se em teologia política.”<sup>47</sup>

Em sua condição de imperador, Constantino era o *pontifex maximus*, o que significava a mais alta instância institucional em assuntos religiosos. Um dos cargos mais antigos do

<sup>43</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 107-108.

<sup>44</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 117.

<sup>45</sup> Com relação a suas obras históricas a de maior destaque é a *História eclesiástica*, em 10 livros, que traz o relato desde a constituição da Igreja à vitória de Constantino sobre Licínio (324) e a reunião do Império sob Constantino. A intenção apologética é evidente, a vitória final do cristianismo sobre os poderes políticos contrários. Eusébio escreveu sobre a vida de Constantino, é um panegírico, aos olhos do autor o imperador era “o amigo de Deus onipotente” e como um “novo Moisés”. Mais informações, ver em: DI BERNARDINO, A. D. (Org.). *op. cit.*, p. 537-540.

<sup>46</sup> GODOY, C., VILELLA, J. De la fides ghotica a la ortodoxia nicena: inicio de la teologia política visigotica. In. *Antigüedad y cristianismo: monografías historicas sobre la antigüedad tardia – Los visigodos. Historia y civilización*. Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia, 1986, pp.117-144, p. 117-118.

<sup>47</sup> RIBEIRO, D. V. Realeza cristã e ideologia na Alta Idade Média. pp. 1-33, p. 12, no prelo.

mundo romano e que desde o começo do sistema imperial assumiram os imperadores, costume que permaneceu até a segunda metade do século IV.

Constantino converteu-se ao cristianismo, porém não se batizou. Oficialmente, o Império não era ainda cristão, o que só ocorreria mais tarde. Mas, é indiscutível que a partir desse imperador houve uma transformação que se produziu paulatinamente, e que adquiriu força no século IV. Na qualidade de chefe religioso, Constantino tentou resolver os problemas mediante a convocação de concílios. Essa prática foi fortemente utilizada por seus sucessores para resolverem assuntos político-religiosos. Esta linha de atuação perdurou nos novos reinos que se instalaram com o fim do Império Romano ocidental, como foi o caso dos francos, suevos e visigodos<sup>48</sup>.

A postura de Constantino com relação ao cristianismo não foi totalmente imparcial, o imperador vislumbrou um instrumento de coesão, um sustentáculo da nova estrutura imperial, construindo uma “religião do Estado”. E suas bases estavam estabelecidas pela Providência Divina que havia lhe outorgado tal poder<sup>49</sup>.

Apesar de Eusébio de Cesárea ter fixado as bases de uma teocracia pensando na figura de Constantino, esta não foi aplicada senão alguns anos depois com o Editto que fazia da religião católica a fé oficial do Império (381), com Teodósio I. A Igreja se encontrava plenamente acomodada nas estruturas do Império, de tal maneira que seus interesses e problemas chegaram a serem coincidentes.

Desta forma, a cristianização do Império levou a Igreja a converter-se no segundo poder público. A compilação do *Codex Theodosianus*, como já mencionamos, confirmava esta convergência de interesses entre a Igreja e o Estado. Questionar o dogma religioso-católico equivalia por no quadro de juízo a *auctoritas* imperial e, portanto, tratava-se de um delito político. Entre outros privilégios, os membros da Igreja se viram favorecidos também no plano econômico com uma importante isenção fiscal que proporcionou grande abundância de *potentiores* para a carreira eclesiástica<sup>50</sup>. Cabe salientar, que esta relação entre Igreja e Estado não se manteve apenas aos assuntos econômicos, mas permitiram a estas duas instâncias de poder estabelecerem infinitas inter-relações, de acordo com E. H. Kantorowicz:

“(...) Igreja e Estado, ativas em todos os séculos da Idade Média, produziram híbridos em ambos os campos. Empréstimos trocas mútuas de insígnias, símbolos políticos, prerrogativas e honrarias sempre se realizaram entre os líderes espirituais e seculares da sociedade cristã. O papa adornava sua tiara

<sup>48</sup> CASTELLANOS, S. *Op. cit.*, p. 38.

<sup>49</sup> BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. Lisboa: Verbo, 1968, p. 24-25.

<sup>50</sup> GODOY, C., VILELLA, J. *Op. cit.*, p. 118.

com uma coroa dourada, vestia a púrpura imperial e era precedido pelos estandartes imperiais ao caminhar em procissão solene pelas ruas de Roma. O imperador usava sob a coroa uma mitra, calçava os sapatos pontificais e outros trajes clericais e recebia, como um bispo, o anel em sua coroação. Esses empréstimos afetavam, na Alta Idade Média, principalmente os governantes, tanto espirituais como seculares, até finalmente o *sacerdotium* possuía uma aparência imperial e o *regnum* um toque clerical.”<sup>51</sup>

Desta forma, voltando nossas análises para o reino visigodo, Recaredo comportou-se como um autêntico imperador romano-cristão. A convocatória do concílio, a entrega do *tomus* e a *lex in confirmatione concilii* foram competências que os imperadores exerceram no âmbito eclesiástico e que também foram desempenhadas pelo monarca visigodo<sup>52</sup>. Outro método por meio dos quais os monarcas visigodos exerceram sua função legislativa consistiu em converter as decisões conciliares em normas legais, aplicáveis em tribunais de justiça do reino<sup>53</sup>.

Interessante acentuar que ao longo de toda a solenidade do sínodo toledano não foi mencionado o nome do príncipe rebelde Hermenegildo, não sendo feita nenhuma referência a sua conversão e nem mesmo a sua morte “heróica” pela fé. Logo, fica evidente que não queriam associar a imagem de Recaredo ao de seu irmão, isto é, poderia ser politicamente inoportuno naquele momento.

Podemos também observar que os autores hispano-romanos da época colocaram-se ao lado de Leovigildo na contenda com seu primogênito. Censurando suas atitudes usurpadoras e defendendo a unidade política, uma vez que Hermenegildo pediu ajuda estrangeira para conquistar seus objetivos, colocando em risco as conquistas de seu pai.

O concílio foi encerrado com a homilia de Leandro de Sevilha, que juntamente com o Eutrópio de Valência, foram os principais bispos da assembleia. O discurso de Leandro tratou, principalmente, de assuntos espirituais, não fazendo menção direta ao rei. Talvez tenha sido em decorrência de seu envolvimento com relação à conversão e sublevação de Hermenegildo<sup>54</sup>. Esta homilia representou um elemento singular tanto por sua forma como por seu conteúdo, J. Fontaine ressalta bem a importância desse discurso:

“Su estilo, lleno de imágenes, celebra con lirismo la conversión de los godos como una ganancia, un nacimiento, una unión nupcial, una reunión en la unidad y una especie de nuevo Pentecostés. La forma del sermón es atildada y sutil; refleja un delicado sentimiento de las riquezas de la lengua. En él, las

<sup>51</sup> KANTAROWICZ, E. H. . *Op. cit.*, p. 125.

<sup>52</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 199.

<sup>53</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 228.

<sup>54</sup> Cf. concílio: III Toledo (589), p. 139-144.

repeticiones de las palabras producen efectos tan poéticos como retóricos. Combina un alegorismo bíblico refinado con los resplandores de lo que hoy llamamos, en la prosa de arte latina de la Antigüedad tardía, “estilo de orfebrería”. El panegírico se convierte aquí en una meditación sobre el misterio de la unidad de la Iglesia. Algunas citas singulares de versículos bíblicos se cruzan con recuerdos de la poesía antigua, aunque también de Agustín y de Gregorio Magno. El reino terrestre y el reino celeste se ven finalmente magnificados como dos etapas, si no dos caras, de la salvación de la humanidad.”<sup>55</sup>

Recaredo, por sua vez, realizou uma autêntica demonstração do poder político que imitava a tradição imperial, no qual a legislação religiosa e a política eram conceitos difíceis de discernir, tanto no período do Império pagão como, posteriormente, no cristão.

A convocatória de concílios por imperadores havia sido uma prática habitual desde os dias de Constantino, e o seguia sendo no Império do Oriente. Por outra parte, Recaredo não era o primeiro rei visigodo a convocar e presidir um concílio, nem tampouco o primeiro que fazia isto na Europa dos reinos germânicos. A autêntica novidade residiu no catolicismo, que pela primeira vez na história visigoda havia sido assumido por um rei.

A Monarquia visigoda transformou-se em católica e a Igreja proporcionou-lhe uma sólida base conceitual em que se fundamentou sua autoridade. Os prelados foram quem monopolizaram a cultura e elaboraram a teoria político-religiosa que serviu de base e legitimou a autoridade real, adquirindo os reis, desta forma, um substrato teocrático e ideológico, como analisamos no capítulo anterior. A partir de então, o monarca visigodo, que já era responsável pelo poder temporal, assumiu o compromisso dos assuntos espirituais, em virtude dele ter como dever supremo a direção da sociedade cristã.

A romanização da corte e a introdução do cerimonial imperial por Leovigildo foram seguidas pelo estabelecimento da religião romana como sendo a oficial do reino. Desta maneira, os visigodos deram um passo adiante na incorporação pelos romanos. No reinado de Recaredo, houve uma elevação dos romanos a categoria dos visigodos, privando em alguns aspectos de sua posição privilegiada, desta forma, para conservarem alguns atributos, tiveram que ser no âmbito político e por meios políticos. Como exemplo, podemos citar o fato de que somente pessoas ligadas a linhagem visigoda poderiam ocupar altos cargos burocráticos, como o de *rex*.

Na obra *História dos Godos* (624), Isidoro de Sevilha fez menção a participação do rei Recaredo no III Concílio de Toledo:

---

<sup>55</sup> FONTAINE, J. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002, p. 79.

“(…) A este concilio asistió el próprio religiosísimo príncipe, y con su presencia y su suscripción confirmó sus actas. Con todos los suyos abdicó de la perfidia que, hasta entonces, había aprendido el pueblo de los godos de las enseñanzas de Arrio, profesando que en Dios hay unidad de três personas (…)”<sup>56</sup>

Após os eventos que nortearam o processo de conversão, Recaredo não perdeu tempo e começou a colocar em prática os preceitos estabelecidos principalmente pelo Concílio. Iniciou uma queima de livros de teor ariano, atitude que obteve êxito já que, segundo E. A. Thompson, não sobrou na Hispânia um só texto godo ou ariano. Outra ação do rei foi à exclusão dos arianos de cargos no serviço público, e, em alguns casos, de conversões forçadas. A postura do monarca suprimiu as formas de organização eclesiástica ariana, ou seja, depois do reinado de Recaredo pouco ou quase nada se manifestou dessa religião<sup>57</sup>.

O precedente de Recaredo tinha valor exemplar, mas a imagem do rei católico foi-se perfilando e enriquecendo ao longo do século VII, por influência, sobretudo, de Isidoro de Sevilha e dos demais padres da Igreja. Toda uma teoria acerca da realeza e do poder real, com um denso conteúdo moral, foi elaborando-se no decorrer dos acontecimentos históricos por obra dos concílios e das doutrinas políticas cristãs<sup>58</sup>.

Outro ponto importante sobre a realeza visigoda foi o caráter religioso atribuído ao rei, isto é, o fato de considerá-lo como indivíduo eleito por Deus<sup>59</sup>. Como ministro de Deus, o rei visigodo tinha uma intervenção primordial nas questões relacionadas à vida interna da Igreja. Um bom exemplo presente no reino visigodo era a decisão sobre a reunião do concílio geral ser competência do rei católico, em virtude de ser a única autoridade que estendia seu poder sobre todas as províncias do reino<sup>60</sup>.

Após o III Concílio de Toledo, Recaredo tornou-se a cabeça do “novo” reino católico dos visigodos, com carga teórica sagrada, em função da sanção política divina que foi revestida a autoridade real. A aliança estabelecida entre a Monarquia e a Igreja proporcionou, pós-conversão, um amplo elenco de disposições em torno desta perspectiva central da realeza cristã, embasada na ratificação de Deus. Este ideário foi atribuído ao rei Recaredo, mas foram

<sup>56</sup> ISIDORO DE SEVILHA. . *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed. Bilíngue (Latim-Espanhol) de C. Rodriguez Alonso. Leon: Centro de Estudios y Investigación "San Isidoro", 1975, 53, p. 263.

<sup>57</sup> THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 124.

<sup>58</sup> ORLANDIS, J. “El rey visigodo catolico” in. AA. VV., *De la Antigüedad al Medioevo – Siglos IV-VIII*. III Congreso de Estudios Medievales. sl.: Fundacion Sanchez Albornoz, 1993, pp. 55-64, p. 57.

<sup>59</sup> IDEM, *Ibidem*, 1993, pp. 55-64, p. 57.

<sup>60</sup> ORLANDIS, J; LISSON, D. R. *Historia de los Concilios de la España Romana e Visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986, p. 182-184.

seus sucessores que desenvolveram a fórmula que unia a figura do rei e a intervenção da Igreja, tendo os concílios e as leis como importante referencial. Desta forma, percebemos o caráter sacral que acabou tendo o Juramento de Fidelidade e a Unção régia.

## **2. 1: IV Concílio de Toledo (633) e Isidoro de Sevilha**

Quarenta e quatro anos após a adoção do credo niceísta no reino visigodo, o IV Concílio de Toledo demonstrou haver, em suas atas, a necessidade da unificação nas práticas religiosas. Tal tentativa consistiu em várias proibições e regulamentações, apontando uma incoerência na estrutura religiosa e tendo como proposta a unidade da fé.

O IV Concílio de Toledo ocorreu no ano de 633, na Basílica de Santa Leocádia. No plano político, correspondeu ao terceiro ano de reinado de Sisenando. No âmbito religioso, contou com a participação de 66 bispos. As atas conciliares tiveram como um dos principais redatores Isidoro de Sevilha. Além desta função, o bispo sevilhano também foi um dos mentores e organizadores deste evento conciliar, presidindo a assembleia, pelo decanato no episcopado visigodo.

Sisenando faz a abertura do concílio com um discurso inaugural. Nas atas, o monarca foi exaltado e glorificado como um homem devoto e religioso, que se preocupa com os assuntos divinos: “excelentísimo y glorioso rey, cuya entrega a Dios es tan grande, que sólo se ocupa solícito en las cosas humanas, sino también en los negocios divinos”<sup>61</sup>. Fica realçado, desta forma, o papel principal ocupado pelo rei nesta assembleia conciliar e, concomitantemente, a função secundária dos bispos e outros membros da Igreja.

Após o discurso real, os membros do concílio reafirmaram as crenças estabelecidas no III Concílio de Toledo, no qual os visigodos renegaram o arianismo<sup>62</sup>. Isto é, nesta nova assembleia, mais de quarenta anos depois da abjuração do arianismo, os bispos ratificaram os dogmas e crenças que foram estabelecidos anteriormente. Ou seja, ressaltaram que agora o reino visigodo era católico; e, Sisenando aproveitou-se da oportunidade para se igualar a

---

<sup>61</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 186.

<sup>62</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 187.

Recaredo, que também havia realizado a abertura conciliar e tinha se consagrado pelo feito de converter o reino em católico.

Muitos dos assuntos tratados neste concílio dizem respeito às regras e questões doutrinárias que não estão sendo seguidas por muitos membros da Igreja. Neste sentido, um dos principais objetivos da assembleia foi regularizar esta situação, já que após a conversão do reino, em 589, a Igreja católica visigoda precisava normatizar os assuntos que a envolvessem. Criando, então, mecanismos que pudessem ordenar seus preceitos. Desta maneira, foram tratados diversos assuntos, tais como: as datas para serem efetuados os Concílios Gerais; a escolha da data da Páscoa; o batismo ter três ou uma imersão, e etc.

Os assuntos políticos foram deixados para serem debatidos ao final das deliberações. As discussões iniciais gravitaram em torno de questões de uniformidade nos assuntos eclesiásticos, uma vez que, muitas dessas problemáticas decorriam da falta de unidade das práticas entre as regiões de domínio visigodo, como a Gália e a Galiza. Assim os bispos aprovaram 29 cânones relativos à disciplina e à administração da Igreja; 8 cânones sobre monges e penitentes; 10 sobre os judeus e 8 sobre os libertos da Igreja. E, por fim, o cânone 75, que diz respeito a assuntos políticos que envolviam o poder régio.

Antes de 633, algumas questões eclesiásticas estavam sofrendo com alguns abusos em todo o reino, principalmente no que dizia respeito à nomeação dos bispos, pois, uns haviam solicitado o cargo; outros eram culpados de simonia e de delitos; e alguns foram transferidos diretamente de postos públicos para os eclesiásticos.

Nestas questões, o IV Concílio autorizou esses homens, que haviam alcançado funções eclesiásticas, a permanecerem em suas colocações, mas fez mudanças aos futuros integrantes da Igreja. A partir desse sínodo não poderia ser consagrado quem estivesse envolvido em delitos, quem tivesse acreditado em alguma heresia ou sido batizado na mesma, quem sofreu alguma desonra, que tenha se casado duas vezes, se casou com alguma viúva ou teve amante; os escravos, os curiais, os iletrados e os homens menores de quarenta anos.

Todo candidato deveria passar por graus eclesiásticos, não poderia solicitar o cargo, nem pagar pelo mesmo ou ser nomeado por seu predecessor, apenas poderia ser eleito pelo clero e pelo povo de sua cidade; deveria ser consagrado por três bispos, entre outros elementos<sup>63</sup>. Essas características demonstram as preocupações que a Igreja tinha com relação aos seus novos membros, como também, a sugestão que os interessados em cargos eclesiásticos não apresentavam muitas vezes vocação para fazerem parte dessa instituição,

---

<sup>63</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633).

estando apenas atrás dos benefícios que um posto como esse poderia oferecer. Esse problema, inclusive, era uma das preocupações que o próprio Isidoro de Sevilha tinha, pois, seus escritos apresentam sua insatisfação com relação a esta prática.

É pertinentedestacar aqui o papel de Suintila, rei deposto por Sisenando após uma sublevação, como já mencionamos no I Capítulo. Ele é uma das poucas exceções na história do reino visigodo, pois, mesmo descendido sobrevive e se mantém ileso, recebendo sua sentença nas Atas conciliares:

“Acerca de Suintila, que temiendo sus propios crímenes, renunció él mismo al reino y se despojo, de las insignias del poder, (...) ni les elevemos outra vez a los honores de los cuales fueron arrojados por su iniquidad, y los cuales del mismo modo que son alejados del trono, también serán privados dela posesión de aquellas cosas que adquirieron con exacciones de los pobres (...)”<sup>64</sup>.

Segundo A. Barbero Aguilera, não há uma exatidão a respeito do destronamento de Suintila. As Atas fazem referência ao enriquecimento ilícito do rei com cobranças injustas dos pobres. Para o pesquisador, na linguagem eclesiástica do período, os bens dos pobres identificam-se com os bens a Igreja e de seus membros. Desta forma, Suintila favoreceu primeiramente a Igreja com doações e depois confiscou parte de suas posses. A nobreza também deve ter sofrido com as confiscações régias, o que para o mesmo autor, justificaria a conspiração e o discurso do Concílio toledano<sup>65</sup>.

Entretanto, com este posicionamento das Atas conciliares, podemos identificar um antagonismo na postura de Isidoro de Sevilha. No sínodo, ele se mostrou contrário a este rei destronado contradizendo aquilo que fez menção na sua *História dos Godos*: “En la era del DCLVIII, en el año diez del imperio de Heraclio, el gloriosísimo Suintila, por gracia de Dios, tomo el cetro del poder.”<sup>66</sup>

Neste trecho, identificamos o posicionamento do bispo de que o rei era um enviado de Deus, sendo assim a Monarquia passou a ser uma instituição divina e que poderia somente ser contestada por Deus, mesmo o rei não tendo uma boa conduta. Porque se assim ocorresse, era o povo que merecia tal governante. Contudo nas Atas do IV Concílio de Toledo Isidoro e a Igreja colocaram-se na posição de apoiar o golpe bem sucedido de Sisenando, que inclusive obteve ajuda do rei franco Dagoberto I.

<sup>64</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 221.

<sup>65</sup> AGUILERA, A. B. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: XXI siglo veintiuno de España, 1992, p. 28-29.

<sup>66</sup> *Hist. Goth.*, 62.

Realçamos este fato pois, tanto de Isidoro como João de Biclário, caracterizaram Hermenegildo, como já mencionamos no I Capítulo, como um *tirano* por ter se associado com inimigos do reino para tentar alcançar o trono visigodo, podendo com esta atitude prejudicar a unidade do reino. Em situação parecida, Sisenando teve a mesma postura do príncipe Hermenegildo, porém seu tratamento foi diferente. Pois, no governo do segundo, a discussão da unidade do reino deixou de ser uma questão de extrema latência.

Podemos apontar dois fatores que justificam esta situação. A mais evidente: devido ao episódio de ter sido bem sucedido. E, tão importante quanto o primeiro ponto, pela convocação da assembleia conciliar. Principalmente, por dessa forma, o novo rei ganhar maior legitimidade e reconhecimento no trono. Sendo assim, a Igreja não teve muita escolha tendo que aceitar Sisenando como novo monarca e assumir um comportamento contraditório perante estes fatos.

Ao identificarmos essa controvérsia isidoriana – reforçada novamente na *História dos Godos*, no qual ele denomina Suintila de “padre de los pobres”<sup>67</sup> e depois nas Atas conciliares em que o monarca foi acusado das “exacciones de los pobres”<sup>68</sup> – mais uma vez identificamos a incoerência entre a teoria e a realidade em que as bases que sustentavam a Monarquia visigoda estavam fundadas.

Retomando as discussões conciliares, devemos frisar que esta assembleia, como já mencionamos anteriormente, foi de incentivo isidoriano. Nela destacamos especialmente o cânone 75, que teve uma importância fundamental no processo de fixação do conceito de poder monárquico, principalmente no que diz respeito ao caráter sagrado e a procedência divina de sua autoridade, como já analisamos no Capítulo II, com relação às concepções de Monarquia de Isidoro.

J. Orlandis destaca o pensamento do autor Sánchez Albornoz. Este último contesta a ideia de García Villada, no qual a Igreja preferia uma Monarquia eletiva ao invés de hereditária. Para Albornoz as sanções outorgadas neste concílio legalizaram a revolta de Sisenando e a deposição de Suintila. E mais: elas foram fruto de um acordo com a nobreza, que ajudou na sublevação e era partidária do procedimento eletivo.

Acerto que talvez estivesse em jogo a equiparação da Igreja a Nobreza, que eram os dois grupos que participavam das eleições reais. Albornoz coloca que uma Monarquia eletiva não era a verdadeira preferência da Igreja. Para ele, a Igreja preferia o sistema de sucessão

---

<sup>67</sup> *Hist. Goth.*, 64.

<sup>68</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 221.

real, pois afastava as ambições desmedidas da aristocracia de colocar no trono alguém que defendessem e favorecessem seus interesses<sup>69</sup>.

Outra contradição deste Concílio envolvia a própria figura do rei perante este sínodo, pois todos aqueles que estavam presentes anatematizaram atos que o próprio monarca havia feito mas, ao mesmo tempo, a presença dos mesmos declarava o “perdão” a Sisenando por seus atos<sup>70</sup>.

Sisenando na realidade estava tentando, como mencionamos anteriormente, legalizar sua ascensão. Dessa forma, o novo rei necessitava do apoio da Igreja, para que esta, com sua sanção, legitimasse definitivamente a deposição do poder de Suintila e sua própria ascensão ao trono. Identificamos tal interesse neste excerto das atas conciliares:

“Este, pues, hallándose reunido el concilio en la basílica de la beatísima santa mártir Leocadia, movido por su fe, se presentó allí, junto con sus magnificéntísimos y nobilísimos acompañantes. Y primeramente postrado en tierra delante de los obispos de Dios, con lágrimas y gemidos pidió intercediesen por él al Señor.”<sup>71</sup>

E. H. Kantorowicz acredita que Sisenando não foi ungido. Porém, esta questão não é consensual entre os pesquisadores, pois, A. Barbero Aguilera defende que a consagração da unção régia ocorreu pela primeira vez em 633, no IV Concílio toledano, em virtude deste trecho das Atas:

“(...) cuando dirigen sus fuerzas contra si mismos o contra sus reyes, diciendo el Señor: “No toqueis a mis ungidos” y David añade: “¿Quién extenderá la mano contra el ungido del Señor y será inocente? (...)”<sup>72</sup>

Além disso, esta passagem mostra claramente a comparação feita entre o monarca visigodo à figura do rei Davi, um modelo de rei cristão para vários reis da Idade Média. Além disso, percebe-se também a referência direta que as Atas fazem ao Antigo Testamento, já que a Bíblia exerceu uma forte influência ao longo de toda a Idade Média. Esse cânone fala dos povos que foram confiados por Deus ao rei. Outra figura recorrente na associação dos reis

<sup>69</sup> ORLANDIS, J. Estudios Visigóticos III. El poder real y la sucesión de los visigodos al catolicismo. Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16. Roma-Madrid, CSIC, 1962, p. 46.

<sup>70</sup> Mais sobre as questões que envolvem as razões que levaram Sisenando a convocar o IV Concílio de Toledo e as questões contraditórias de seu posicionamento nesta assembleia, ver em: THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 200-207.

<sup>71</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 186.

<sup>72</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 217.

com personagens bíblicos foi Melquisedeque<sup>73</sup>. Este último, pertencente também ao Antigo Testamento, representava no século VI e VII a figura de um soberano-sacerdote<sup>74</sup>.

A característica mais representativa do caráter sagrado da Monarquia visigoda foi o rito de Unção Régia. Por meio dessa cerimônia ratifica-se a teoria político-religiosa monárquica, colocando o rei como o eleito de Deus. Coube aos bispos desempenhar a tarefa, com óleos sagrados, de ungir os que ascendiam ao trono toledano, concedendo e reconhecendo assim a ligação do rei com a divindade. A unção conferia simbolicamente ao monarca os postulados teocráticos, alcançando assim a superioridade em comparação ao restante dos membros que compõem a sociedade visigoda, inclusive interferirem em assuntos religiosos.

O ato de unção foi retomado do Antigo Testamento, pois, os reis e os profetas de Israel eram os ungidos e eleitos de Deus. Esses reis apareceram historicamente quando as tribos deste povo se organizaram politicamente e militarmente, tendo se destacado Saul e Davi. Assim, neste período se concentrava no rei as relações de todo o povo, com um Deus (Yavé) ao qual todos deviam lealdade. O rei era o representante de Deus e que deveria cuidar dos seus súditos, desta forma, ao ser ungido se convertia em um personagem carismático, cheio do espírito de Yavé<sup>75</sup>.

Existe uma contenda historiográfica a respeito do papel superior que os clérigos alcançaram com este ritual da unção, em virtude, dos reis terem que ter o aval da Igreja para alcançarem a sua “graça divina”, já que por ser um sacramento apenas membros da Igreja podiam ministrar esta cerimônia. Outros autores, como P. D. King, contestam este ponto de vista, já que ungidos, esses monarcas reforçavam sua autoridade de soberano. Segundo este autor “elevar aún más al rey por encima de su pueblo, protegiéndolo con mayor fuerza contra cualquier concepción populista que todavía pudiera pervivir”<sup>76</sup>.

O autor E. H. Kantorowicz relacionou o dia das aclamações religiosas dos reis com o fato de que estes fossem considerados como os ungidos de Deus, com caráter sacerdotal e até com personalidade paralela a de Cristo<sup>77</sup>. Esses elementos, aclamação e unção aparecem associados no IV Concílio de Toledo. Mesmo que não conste nas atas a efetuação da cerimônia de unção, seu significado era claro para os padres conciliares, pois já consideravam

<sup>73</sup> RICHÉ, Pierre. “La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age”. In: \_\_\_\_\_; LOBRICHON, Guy. *Le Moyen Age et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1984. pp. 385-400, p. 386-87.

<sup>74</sup> *Genêsis* 14,18: “Melquisedeque, rei de Salém, trouxe pão e vinho; ele era sacerdote do Deus Altíssimo”.

<sup>75</sup> Mais sobre a origem do ritual de unção régia, ver em: AGUILERA, A. B. *Op. cit.*, p. 56-67.

<sup>76</sup> KING, P. D. *Op. cit.*, p. 68-69.

<sup>77</sup> KANTAROWICZ, E. H. *Op. cit.*.

o monarca como um enviado de Deus. Assim, percebemos que foi questão de tempo, após este concílio, para que este ritual fosse concretizado.

Para entendermos melhor as características que norteiam o ritual de unção régia retomamos outra questão abordada por E. H. Kantorowicz que foi a definição de *persona mixta*. Termo que significava, no contexto político-religioso, que duas funções – o bispo e o rei – aparecem caracterizados em uma só pessoa, isto é, essa personalidade mescla poderes espirituais e temporais. O que diz respeito ao monarca, este alcançava sua capacidade espiritual em sua Consagração e Unção<sup>78</sup>. Deste modo, as duas funções que o rei “carrega” na figura de sua pessoa é fruto do poder político instituído, porém incorporado com elementos da “majestade divina” representado por Cristo, que governava no plano superior, mas que delegava a esses homens “escolhidos” a realeza terrestre com planos a salvação, E. H. Kantorowicz define bem essas colocações:

“Após o advento de Cristo na carne, e após sua ascensão e exaltação como Rei da Glória, a realeza terrestre passaria a constantemente por uma transformação a receber sua função própria na economia da salvação. Os reis da Nova Aliança não seriam mais os “prefiguradores” de Cristo, mas antes “figuras”, imitadores de Cristo. O monarca cristão tornava-se o *christomimetes* – literalmente, o “ator” ou “personificador” de Cristo – que, no estágio terrestre, apresentava a imagem viva do Deus binaturado, mesmo com respeito às duas naturezas inconfundíveis. O protótipo divino e seu vigário visível eram levados a exibir grande similaridade, já que deviam refletir um ao outro; (...) Cristo era Rei e *Christus* por sua própria natureza, ao passo que seu representante na terra era rei e *christus* somente pela graça. Enquanto o Espírito “saltava” para dentro do rei terrestre no momento de sua consagração para torná-lo “outro homem” (*alius vir*) e transfigurá-lo no interior do Tempo, o mesmíssimo Espírito era uno, desde a Eternidade, com o Rei da Glória para permanecer uno com ele por toda a Eternidade. Em outras palavras, o rei *torna-se* “deificado” por um breve período em virtude da graça, ao passo que o Rei celestial é Deus eternamente por natureza.”

Para chegar a estas conclusões, E. H. Kantorowicz utilizou os escritos de um autor “Anônimo”. Este teria origem normanda e vivido por volta de 1100. Mesmo considerando a distância cronológica e espacial deste autor quando comparada ao nosso recorte histórico, acreditamos poder, como o próprio E. H. Kantorowicz fez, resgatar as ideias desse clérigo desconhecido que muito contribuíram para suas análises, e que, para nós, também será de grande utilidade. Pois, o Anônimo normando estava familiarizado com as Atas dos concílios hispânicos, que constituíam uma parte dos escritos dos Decretos Pseudo-Isidorianos<sup>79</sup>. Desse

<sup>78</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 49-50.

<sup>79</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 53.

modo fica evidente a similaridade entre a nossa pesquisa e os escritos desse autor do século XII:

“O poder do rei é o poder de Deus. Esse poder, especificamente, é de Deus, por natureza, e do rei, pela graça. Donde, o rei, também, é Deus e Cristo, mas pela graça; e o que quer que ele faça, ele o faz não simplesmente como homem, mas como alguém que se tornou Deus e Cristo pela graça”<sup>80</sup>

Desse modo resgatamos esta citação feita por E. H. Kantorowicz do normando “Anônimo”, para evidenciarmos que não somente no período medieval, mas também na Idade Moderna, estiveram presentes essas ideias a procura constante de legitimação do poder real, aproximando e caracterizando esta instituição ao âmbito divino, não se findando aí. Desta maneira, surge outra força, principalmente no contexto da Idade Média, que foi a Igreja que, após o esfacelamento do Império Romano, precisou se reerguer e se adequar a uma nova conjuntura que eram os reinos germânicos. Em nossa perspectiva, o reino visigodo recém-convertido estava tentando estabelecer novos elementos à Monarquia, que em alguns momentos encontrou-se fragilizada perante outras forças, como a: política, econômica, social, militar e até religiosa, que grupos internos representavam. Para tal empreitada os monarcas efetivaram os sínodos, e entre eles destacamos a importância do IV Concílio.

Portanto a comunhão de interesses, principalmente da Igreja e do rei, de autenticar a autoridade régia, precisou dessa assimilação ao poder divino que foi alcançada pela “graça”, tornando-se, deste modo, o monarca em Deus e Cristo no plano terreno.

Dessa forma, são colocados outros elementos que podem ser incorporados a Monarquia visigoda como a frequência no aparecimento da ideia de *gemina persona*. Tal concepção está associada às definições cristológicas. Ou seja, conceito utilizado para definir, segundo o dogma ortodoxo, o fato de Cristo ser *uma persona, duae naturae*. No entanto, essa ideia foi problemática do ponto de vista do aparecimento de algumas heresias, também encontradas nas Atas de concílios hispânicos, como destaca E. H. Kantorowicz:

“Pode-se encontrar certa oscilação nos numerosos credos produzidos pelos sínodos hispânicos, mas sua terminologia é dogmaticamente correta. O segundo Concílio Hispânico (619) enfatiza a *germina natura* de Cristo e acrescenta corretamente que “essa *germina natura* ainda constitui uma só pessoa”. O VI Concílio de Toledo (638) decidiu também com acerto que “homem e Deus são Um Cristo em duas naturezas (...) para que uma Quaternidade não acesse à Trindade, se Cristo fosse uma *geminata persona*”. Em 675, o XI Concílio de Toledo retornou ao termo “geminção”

---

<sup>80</sup> Apud IDEM, *Ibidem*, p. 52.

mas cuisadosamente o passou de *gemina natura* e *geminata persona* para *gemina substantia* (...) E o Concílio cunhava, nesse contexto, a extraordinária sentença: *Item et major et minor se ipso esse credensus est.*”<sup>81</sup>

Fica-nos evidente que esse termo de *gemina persona*<sup>82</sup> era do conhecimento de Isidoro, já que o concílio supracitado foi organizado pelo bispo na cidade de Sevilha no reinado de Sisebuto. Portanto, essa ideia de “geminção” real talvez tenha sido retomada pelo Anônimo a partir do contato com as Atas conciliares hispânicas.

Retomando ao conceito de “geminção”, dentro dessa ideia o rei era a personificação perfeita de Cristo no plano terrestre, ou seja, o modelo divino do rei era simultaneamente Deus e homem. Do mesmo modo que o “modelo divino era ao mesmo tempo Rei e Sacerdote, realeza e sacerdócio de Cristo devem refletir-se também em seus vigários”<sup>83</sup>, no caso o bispo e o monarca, que eram *persona mixta*, além de serem *gemina persona*, ou seja, humanas por natureza e divinas pela graça. Portanto essas concepções chegam a uma forma de governo cristológico.

Neste sentido, dialogamos com as definições de M. Reydellet. Este autor definiu a teologia política de Isidoro de Sevilha como cristológica. W. Ullmann também defende que a cosmologia cristã, ou seja, com características cristológicas dominavam toda a sociedade medieval, sendo assim, para nós, fica claro a convicção dos governos e seus sistemas políticos com características cristãs<sup>84</sup>.

Também percebemos que a maioria dos elementos incorporados pelos reis visigodos do século VII, no âmbito da composição régia, eram principalmente originários da cultura imperial romana, o que acarretava, por consequência na redução das características germânicas. W. Ullmann realça que a união substituiu o poder embasado nos laços de sangue e parentesco pela graça e intervenção divina, diferenciando assim o rei germânico do rei cristão<sup>85</sup>.

Frisa-se aqui, que no reino visigodo não houve a formulação de nenhum princípio teórico que legitimasse a realização de ações contrárias aos reis que exerciam seu governo de maneira despótica. A alternativa para resolver esta questão, um dos objetivos de Isidoro, foi a tentativa de interiorizar nos monarcas o protótipo de bom governante, comprometendo-os, desta forma, com um juramento em que estes se empenhariam com seus deveres de rei.

---

<sup>81</sup> IDEM, *Ibidem*.

<sup>82</sup> Mais sobre este conceito de *gemina persona*, ver em: IDEM, *Ibidem*, p. 48-124.

<sup>83</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 56.

<sup>84</sup> ULLMANN, W. *Op. cit.*, 1985, p. 24.

<sup>85</sup> IDEM, *Ibidem*.

Encontramos no cânone 75 esta prática de jura, ou seja, a de assumir por meio de um juramento as obrigações e encargos que o monarca visigodo se comprometia a cumprir após subir ao trono.

“Y a ti también nuestro rey actual y a los futuros reyes en los tiempos venideros, os pedimos con la humildad debida que, mostrándoos moderados y pacíficos para convuestros súbditos, rijáis los pueblos que os han sido confiados por Dios, con justicia y piedad, y correspondais debidamente a Cristo bienhechor que os eligió, reinando con humildad de corazón y con afición a las buenas obras”.<sup>86</sup>

Percebemos neste trecho do cânone 75 alguns deveres que os monarcas cristãos, segundo os preceitos da Igreja, deveriam praticar para alcançar os propósitos aos quais ele fora escolhido por Deus. Empenhando-se principalmente em três elementos, a saber: a justiça, piedade e humildade. Analisaremos, de forma mais aprofundada, estas qualidades que se repetiram na obra isidoriana *Sentenças*, no próximo capítulo.

Entretanto, há uma questão a ser pontuada: quem tinha a obrigação de zelar para que se cumprisse esse juramento? A Igreja não tinha força para limitar ou questionar a postura dos reis; ela apenas se utilizava de sua força espiritual, colocando aos governantes que as cobranças e julgamento seriam exercido por Deus, assim utilizavam da persuasão para conseguir alcançar seus propósitos, pois o que era estabelecido no juramento não tinha valor contratual. Logo, o não cumprimento das questões estabelecidas não acarretaria em uma deposição do monarca.

Não cabia apenas ao rei cumprir um juramento, também era função dos súditos jurarem fidelidade cada vez que um governante subisse ao poder.

“Por lo cual, si queremos evitar la ira divina y deseamos trocar su severidad en clemencia, guardemos para con Dios la veneración religiosa y el temor, y permanezcamos hasta la muerte en la fidelidad y promesas que hemos hecho a nuestros reyes. Que no se dé entre nosotros como entre otras gentes la ímpia sutilidad de la infidelidad. No la enganosa perfidia del corazón. No el crimen de perjurio. No las nefandas intrigas de las conjuraciones. Que nadie de entre nosotros arrebate atrevidamente el trono. Que nadie excite las civiles entre los ciudadanos. Que nadie prepare la muerte de los reyes, sino que muerto pacíficamente el rey, la nobleza de todo el pueblo, en unión de los obispos, designarán de común acuerdo al sucesor en el trono, para que se conserve por nosotros la concórdia de la unidad, y no se origine alguna división de la patria y del pueblo a causa de la violencia y la ambición”<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 220.

<sup>87</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 218.

Este trecho, também, retirado do cânone 75 demonstra que era obrigação dos súditos resguardarem o rei, não atentando contra a sua vida, não o sendo infiel, não cometendo intrigas ou conjurações que possam tirá-lo do poder. Identificamos três grupos que estavam comprometidas com essa jura: a população<sup>88</sup>, a nobreza e a Igreja.

Além das obrigações desses setores com relação ao monarca, no final desta citação, podemos identificar que o comprometimento era também relacionado ao território fazendo referência à unidade e a pátria, visto que esses grupos tinham que zelar para que o reino visigodo não se fragmentasse.

A punição para o não cumprimento do juramento pode ser elencada em duas instâncias: com penas tanto espirituais como temporais. Estas últimas acarretavam na perda de dignidade e do direito de testemunhar; já as penas espirituais eram a excomunhão e a condenação eterna, pois a jura era equiparada a um ato sacramental. Vários autores defendem esta concepção, tais como A. Barbero, M. Vigil, e P. D. King<sup>89</sup>, sendo assim, tinha valor religioso, desta forma, a infidelidade também era com Deus, em virtude do rei ser um escolhido dele.

“Sin duda que es un sacrilégio el violar los pueblos la fe prometida a sus reyes, porque no solo se comete contra ellos una violación de lo pactado, sino también contra Dios, en el nombre del cual se hizo la dicha promesa. De aquí procede el que la ira del cielo haya trocado muchos reinos de la tierra de tal modo que a causa de impiedad de su fe y de sus costumbres, há destruído a unos por mérito de otros”<sup>90</sup>.

Outro trecho do cânone 75, ainda mais incisivo, com relação às consequências que os indivíduos que quebrarem o juramento teriam:

“(…) “Cualquiera, pues, de nosotros o de los pueblos de toda Espana que violare con cualquiera conjura o manejo el juramento que hizo en favor de la prosperidad de la pátria y del pueblo de los godos y de la conservación de la vida de los reyes, o intentare dar muerte al rey, o debilitare el poder del reino, o usurpare con atrevimiento tiránico el trono del reino, sea anátoma, en la presencia de Dios Padre y de los ángeles, y arrójesele de la Iglesia católica, a la cual profanó con su perjúrio, y sea tenido él y los compañeros de su impiedad, extraños a cualquier reunión de los cristianos, porque es

<sup>88</sup> Identificamos este grupo como sendo os membros hispano-romanos e visigodos que tinham pouca ou nenhuma interferência política e econômica nos assuntos referentes a Monarquia visigoda, ou seja, a maior parte da população da Hispânia visigoda.

<sup>89</sup> BARBERO, A; VIGIL, M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1978, p. 128; KING, P. D. *Op. cit.*, p. 62.

<sup>90</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 217-218.

conveniente que sufran una misma pena aquellos a que los unió un mismo crimen”.<sup>91</sup>

Este Juramento de fidelidade, com relação aos deveres dos súditos com seus reis, também são encontrados em outras reuniões conciliares, com a mesma essência dos elementos do IV Concílio de Toledo. Outra questão referente ao Juramento de fidelidade foi destacada por Valverde Castro, M. R., que este ato de jura tem origem germânica e não romana, como um dos elementos que a Monarquia visigoda de Toledo incorporou<sup>92</sup>.

A análise que fizemos no capítulo anterior de que a Monarquia visigoda tem caráter teocrático, também se confirma com relação ao Juramento, em virtude deste ser de cunho religioso sendo estabelecida a necessidade de cumprir com a lealdade devida ao rei, ao reino e ao povo.

O sistema sucessório de transmissão do poder visigodo foi definido pelo cânone 75, segundo Valverde de Castro, não existia anteriormente nenhuma regra estabelecida de sucessão ao trono<sup>93</sup>. É válido destacar também que foram os concílios toledanos, por exemplo, que vão regulamentar a questão de que os dois grupos que escolhiam o novo rei seriam a nobreza e os bispos.

Apesar de terem estabelecidos regras para a sucessão régia, em muitos casos da história do reino, a transmissão do trono foi determinada pela relação de força que fora estabelecida entre os reis e grupos nobiliárquicos. Ficando claro, desta forma, para nós o distanciamento entre teoria e prática.

<sup>91</sup> Cf. concílio: IV Toledo (633), p. 218-219.

<sup>92</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 221-223.

<sup>93</sup> Mas sobre este assunto de como ocorria o processo de sucessão ao trono visigodo, ver mais em: IDEM, *Ibidem*, p. 222-279.

**Capítulo IV:**  
**A Concepção político-ideológica nas obras de Isidoro de Sevilha,**  
**a respeito da Monarquia Visigoda**

Nossa proposta neste último capítulo será analisar partes de três obras de Isidoro de Sevilha – as *Sentenças*, as *Etimologias* e a *História dos Godos* – tentando identificar elementos referentes à construção de uma Monarquia idealizada que estivesse em comunhão com os anseios da Igreja. Cabe ressaltar que o modelo de monarca em questão não se encontra sistematizado em uma única obra do sevilhano, esses elementos estão dispersos, assim analisaremos esse conjunto.

Podemos sublinhar com nossa análise que nas obras *Sentenças* e *Etimologias* percebemos a teoria de seus ideais políticos, enquanto que, na *História dos Godos* podemos identificar como tal enquadramento teórico se efetivou ou não. Ou seja, nossa pesquisa tentará perceber, por meio da junção dessas produções, as principais aspirações e temores que o bispo sevilhano tinha com relação à Monarquia visigoda e seus reis e quais elementos e conduta deveria ter o *princeps* isidoriano.

Nosso propósito assim será identificar as características de um bom monarca que encontramos nas *Sentenças* e *Etimologias* e compará-las com a *História dos Godos*, na qual Isidoro descreveu as virtudes e os defeitos dos monarcas que estão dentro de nosso recorte temporal e, por fim, salientar como Recaredo foi caracterizado como um exemplo a ser seguido. Desta forma, neste capítulo, tentaremos esclarecer todas as ideias e concepções isidorianas que expomos anteriormente neste trabalho.

## 1. 1: *Sententiarum*<sup>1</sup>

A obra *Sentenças* foi escrita aproximadamente em 615. Ela destaca um dos objetivos que o bispo sevilhano quer alcançar: o plano teológico-educacional. Assim, para M. C. Díaz y Díaz “(...) Isidoro, “sentencia” supone un enunciado que combina la ciencia, en este caso teológica y moral, con la experiencia profundamente vivida, en una perspectiva de edificación”<sup>2</sup>. Esta obra foi escrita no reinado de Sisebuto, algum tempo após a morte de Recaredo.

---

<sup>1</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Sententiarum*. Ed. Bilingue (Latim-Espanhol) de J. de Campos e I. Roca. *Santos Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971, V. 2, pp. 226-525.

<sup>2</sup> DÍAZ y DÍAZ, M. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILLA. *Etymologiarum*. Ed. Lindsay. Traducción de J. O. Reta e M. AM. Casquero. Madrid: BAC, V. I, 1982, p. 135.

Compreendemos as *Sentenças* como um resumo de todo saber teológico do sevilhano. Essa produção expõe de forma ordenada as verdades da fé e da filosofia no que diz respeito a Deus, ao homem e ao mundo. Dividida em três livros, no qual, o primeiro, predomina a síntese da fé cristã e os fundamentos da Igreja com relação à salvação pessoal; o segundo, por sua vez, abarca vários temas, como a análise do pecado, dos vícios e o processo de conversão; o terceiro, e último, traça o problema da reação do cristão perante as dificuldades de seu cotidiano, suas responsabilidades sociais e os deveres de cada situação e ofício, concluindo com considerações em torno da brevidade da vida.

M. C. Díaz y Díaz também destaca as fontes utilizadas por Isidoro na composição das *Sentenças*, entre elas podemos citar tanto as obras de Santo Agostinho de Hipona (*De Trinitate*, *De civitate Dei*, *Confessiones*, *De Genesi ad litteram*), como a de Gregório Magno (*Regula pastoralis*)<sup>3</sup> além, é claro, do livro mais lido e utilizado de toda a Idade Média, a Bíblia. Isidoro, em várias passagens de seus escritos, faz menção direta a trechos e ensinamentos bíblicos.

No entanto, devemos salientar que para melhor desenvolver os propósitos de nossa pesquisa, que é o de identificarmos a construção isidoriana da imagem de príncipe ideal, centraremos nossas atenções com mais afinco no terceiro livro das *Sentenças*. O que corresponde especificamente do capítulo 47 ao 51. Aqui visualizamos a imagem do príncipe ideal, e que iremos analisar de forma detalhada e pormenorizada.

A ideia central desta obra é o pecado. O homem pode se fortalecer por meio da espiritualidade aproximando-se de Deus ou se distanciando das virtudes, ligando-se ao pecado, ao materialismo e a vida mundana. Sendo assim, o pensamento de Isidoro repousa na dualidade em que o homem vive: as virtudes e os vícios.

A ideia de vício que o bispo utiliza tem o significado de pecado, e o homem tem uma maior tendência a tê-los quanto mais se afasta de Deus. Desta forma, percebemos que as concepções isidorianas estão permeadas por uma luta constante entre o bem e o mal, das virtudes e dos vícios. Esta característica facilita a identificação destas ideias que estão presentes na maioria de suas obras<sup>4</sup>. Deste modo, cabe citarmos alguns excertos que expressam essas concepções:

“Es difícil que um príncipe se regenere, si estuviere enredado en el vicio. (...) Los reyes, en cambio, de no enmendarse por el solo temor de Dios y el

---

<sup>3</sup> *Etim.*, p. 136.

<sup>4</sup> FELDMAN, S. A. A ética e a concepção religiosa de Isidoro de Sevilla: o “Livro das *Sentenças*”. In: VI *Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Anais. Londrina: ABREM/UEL/UEM, 2005, pp. 255-265.

miedo al infierno, sin dificultad se lanzan a la deriva, y por el precipicio del desenfreno sucumben en toda clase de vicios.”<sup>5</sup>

Neste sentido, o governante tem que tomar cuidado com a sua conduta, já que Isidoro coloca-o na posição de “modelo a ser seguido” por todos os seus súditos. Desta maneira, se o povo tem um rei pecador, eles logo também cometerão pecados ou vícios, conforme expressa Isidoro de Sevilha:

“(…) es preciso que el príncipe no peque, a fin de que no constituya un estímulo para el vicio su desenfreada licencia de pecar. Porque el rey que sucumbe al vicio, pronto muestra el camino del pecado (…)”<sup>6</sup>

E, mais:

“Como alguns de los súbditos buenos imitan las obras de los príncipes gratas a Dios, así fácilmente otros muchos siguen sus males ejemplos. Pero la mayor parte, cuando está sometida a príncipes inicuos, se vuelve mala, al obedecer a sus mandatos, más por necesidad que por malicia.”<sup>7</sup>

Em virtude de acreditar que o homem nasceu de uma transgressão, o pecado original, Isidoro consagra a existência de um poder terreno, que fazia parte de um plano divino, que teria, portanto, como função, impedir e corrigir as consequências do pecado<sup>8</sup>. Na concepção do bispo sevilhano, Deus entregou o poder aos reis com o propósito de afastar o povo do mal e conduzi-lo ao bem por meio das leis. Desta maneira, percebemos que o monarca não governa apenas para o povo sob seu domínio, mas sim, uma comunidade de cristãos. Fica-nos evidente então, um dos principais propósitos de Isidoro de Sevilha: assinalar a existência do poder real como algo concebido como um ofício<sup>9</sup>. Desta forma, mencionaremos alguns excertos que comprovam estas ideias:

“(…) el principado debe favorecer a los pueblos y no perjudicarles; no oprimirles con tirania, sino velar por ellos siendo condescendiente, a fin de que este su distintivo del poder sea verdaderamente util y empleen el don de Dios para proteger a los miembros de Cristo. Ciertamente que miembros de Cristo son los pueblos fieles, a los que, en tanto les gobiernen de excelente manera

---

<sup>5</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.50, 4.

<sup>6</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.50, 6.

<sup>7</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.50, 7.

<sup>8</sup> *Sent.*

<sup>9</sup> ORLANDIS, J. “El rey visigodo catolico”, In: AA. VV., *De la Antigüedad al Medioevo – Siglos IV-VIII*. III Congreso de Estudios Medievales. sl.: Fundacion Sanchez Albornoz, 1993, pp. 55-64

con el poder que recibieron, devulvan a Dios, que se lo concedió, un servicio ciertamente útil”<sup>10</sup>

Encontramos semelhanças nos enaltecimentos ou “virtudes majestáticas”. Isto forma um conjunto de qualidades pessoais, religiosas e militares do monarca o que configurou o retrato do bom governante nas fontes oficiais e eclesiásticas. Essas caracterizações da Monarquia acabaram, em alguns casos, influenciando os próprios reis que se “esforçavam” para alcançar este protótipo de qualidades e virtudes que somente os “eleitos de Deus” possuíam:

“El rey virtuoso más fácilmente se aparta del delito para dirigirse a la justicia que abandona la justicia para entregarse al delito, a fin de que se conozca que lo segundo es una desgracia fortuita; lo primero constituye su ideal. En su propósito debe estar no apartase nunca de la verdad. Y si por azar le aconteciere tener un tropezco, que se levante en seguida.”<sup>11</sup>

Entre as virtudes régias mais ressaltadas por Isidoro de Sevilha estão: a justiça, a humildade e a piedade. Destacando que os reis devem governar com retidão tanto para seu povo como para si mesmo:

“Los reyes han recibido el nombre por *obrar con rectitud*, y así, uno conserva el nombre de rey si obra rectamente, y lo pierde con el pecado. A causa de esto, leemos en las Sagradas Escrituras que los varones santos se llaman también reyes, porque obran con rectitud, gobiernan con acierto sus propios sentidos y dominan los movimientos desordenados con el buen juicio de la razón. Justamente, pues, se denomina reyes a aquellos que con su buen gobierno supieron dirigir tanto a si mismos como a los súditos”<sup>12</sup>

Ou ainda:

“El que usa debidamente de la autoridad real de tal modo debe aventajar a todos, que, cuanto más brilla por la excelencia del honor, tanto más se humille interiormente, tomando por modelo la humildad de David, que no envaneció de sus méritos, sino que, rebajándose con modestia, dijo: *Danzaré en medio del desprecio y aún más vil quiero aparecer delante de Dios, que me eligió.*”<sup>13</sup>

Outra qualidade destacada por Isidoro foi que os monarcas deveriam respeitar as leis e a Igreja. Ele justifica estas ações, pois os reis tinham o dever de se apresentarem valorosos, uma vez que estes seriam tanto exemplos que influenciavam seus súditos no bom caminho

---

<sup>10</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.49, 3.

<sup>11</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.49, 4.

<sup>12</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.48, 7.

<sup>13</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.49, 1.

como, em situação contrária, estimuladores ao pecado na ausência de tais virtudes. Por isso, segundo o pensamento do bispo, os reis não podem pecar, haja vista que este ato pode virar um hábito público. Além disso, não podemos nos esquecer de que os reis estavam submetidos às leis e que, segundo P. D. King: “Por ley, pues, los reyes estaban sometidos a las leyes: la ley de Dios, expresada en las leyes reales, obligaba a todos”<sup>14</sup>. Vejamos agora o que pensou Isidoro sobre esta questão:

“Es justo que el príncipe obedezca a sus leyes. En efecto, entonces estime que todos han de cumplir su justicia cuando él por su parte les tiene respeto. (...) Las potestades seculares están sometidas a la disciplina religiosa, y, aunque gocen de la soberanía real, se hallan obligados por el vínculo de la fé, a fin de proclamar en sus leyes la fe en Cristo y conservar con las buenas costumbres la profesión de la fe.”<sup>15</sup>

Além disso, chama atenção ao fato de que a grande responsabilidade dada aos reis por Deus será cobrada a altura de seu encargo:

“Cuanto más elevado es el puesto en que uno se halla, tanto corre mayor peligro, y cuanto más alto está uno por el brillo de su dignidad, tanto mayor es su pecado, (...) a quien más se da, mas se le exige, incluso con el interes del castigo.”<sup>16</sup>

Isidoro também faz ressalvas sobre as consequências de um mau governo, pois dentro de suas concepções os governantes não estavam isentos de prestarem contas de suas condutas no dia do Juízo Final:

“El que en el mundo gobierna bien temporalmente, reina sin fin en la eternidad, y de la gloria de este siglo se traslada a la gloria. Mas los que ejercen mal su realeza tras el vestido refulgente y la diadema de piedras preciosas, caen desnudos y miserables en los tormentos del infierno.”<sup>17</sup>

O oposto das virtudes elencadas por Isidoro era a *tiranía*. Para o sevilhano, tirano era aquele que exercia a autoridade de forma despótica, ou seja, era a forma de subir ao trono por meio de uma sublevação, como foram os caso de Atanagildo e Witerico:“(...) Atanagildo ocupó el reino, que había invadido, durante catorce años”<sup>18</sup>. Já, Witerico:

---

<sup>14</sup> KING, P. D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza, 1981, p. 64.

<sup>15</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.51, 1 e 3.

<sup>16</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.50, 5.

<sup>17</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.48, 6

<sup>18</sup> ISIDORO DE SEVILHA. *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed. Bilingue (Latim-Espanhol) de C. Rodríguez Alonso. Leon: Centro de Estudios y Investigación "San Isidoro", 1975, 47, p. 251.

“(...) asesinado Liva, Witerico reivindico para si durante siete años el reino, que había invadido en vida de aquél. Fue hombre valiente en el arte de las armas, pero desconocio la victoria. (...) Hizo en vida muchas acciones ilícitas, y en la muerte, porque había matado con la espada, murió con la espada.”<sup>19</sup>

Devemos salientar que apesar de Isidoro defender esta ideia, isto não significava que os reis que chegaram ao trono por meio de um golpe não tenham alcançado e legitimado seu poder de fato. Isto é, a forma como um rei chegava ao trono, não era motivo para destituí-lo. Lembrando que o item mais importante a ser considerado no processo de validação do seu poder era o sucesso ou o insucesso em suas rebeliões. É válido frisar também, que este tema faz parte do rol das contradições isidorianas, já mencionadas anteriormente. Posteriormente, retomaremos a esta mesma passagem para explanarmos sobre o governo de Witerico.

Entendemos a perspectiva isidoriana de realeza como um projeto ideológico, no qual nos apresenta elementos que nos permitem identificar, segundo as ideias de G. Duby, características estabilizadoras, ou seja, apresentam um espírito conservador<sup>20</sup>. Pois, Isidoro, em seus escritos, não se afastou dos conceitos de governante formulado, por exemplo, por Santo Agostinho e Gregório Magno. Outro ponto nesta mesma linha foi a limitação do poder régio, por meio das leis e da prestação de contas ao poder divino sobre a sua conduta terrena. Além do fato de que a Igreja tinha o propósito de dar legitimidade à realeza, como também o intuito de resolver os conflitos e sublevações que a Monarquia eletiva gerava dentro do reino e que causavam grande instabilidade.

Notamos que o medo do porvir era uma constante dentro da concepção isidoriana, principalmente no que tange a questão do como conduzir o reino após a morte de Recaredo. Isto teria contribuído para que o bispo mantivesse suas bases mais conservadoras. Também não podemos nos esquecer de que a própria Igreja possuía forte resistência a grandes mudanças. Porém, apesar dos receios das transformações tanto em relação pessoal como institucional, o sevilhano tinha olhos no futuro, especialmente na tentativa de concretizar uma sociedade mais perfeita. Isto na visão de G. Duby significa que:

“(...) nas culturas cuja história podemos escrever, todos os sistemas ideológicos fundamentam-se numa visão dessa história, estabelecendo a partir de uma memória de tempos passados, objetiva ou mística, o projeto de

---

<sup>19</sup> *Hist. Goth.*, p. 269-271.

<sup>20</sup> DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In LE GOFF, J; NORA, P. (Dir) *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, pp.130-145, p. 133-134.

um futuro que presenciaria a chegada de uma sociedade mais perfeita. São todos portadores de esperanças. Encorajam a ação. Todas as ideologias são “práticas”, e contribuem a partir daí para animar o movimento da história.”<sup>21</sup>

Nas questões estruturais do texto, ou seja, do discurso de Isidoro, podemos identificar elementos de indução tais como a persuasão, cujo objetivo seria articular e organizar suas ideias de forma a convencer seus receptores. Reconhecemos esta característica principalmente por meio de recursos linguísticos, como o caso da retórica:

“(...) o discurso persuasivo é sempre a expressão de um discurso institucional. Segundo o autor, as instituições (a igreja, a escola, o judiciário, o executivo, as forças militares, a família, etc.) se revelam por meio de discursos fechados, monossêmicos, que visam ao convencimento e passam a ser aceitos como verdade absoluta.”<sup>22</sup>

Maria Lúcia C. V. O. Andrade afirma que o discurso e o poder são elementos que se contemplam e coexistem, sendo o discurso religioso de alto cunho autoritário. Além de apresentarem uma realidade imaterial, em virtude de utilizarem a noção de dogma, pois “(...) Deus não fala, quem fala em seu nome não é “dono” do discurso: o pastor é apenas o intermediário, ou seja, o porta-voz das palavras de Deus.”<sup>23</sup>

Assim, o bispo sevilhano chamava a atenção dos reis para suas tarefas. Uma das mais presentes nos escritos do autor era a função dos governantes como os protetores da ordem judicial, já que estes nomeavam ou deixavam a cargo de pessoas consideradas de confiança as funções judiciais para cumprirem tal tarefa. Sendo assim, o monarca não era apenas um legislador, como exemplo a *lex in confirmatione concilii* que mencionamos no capítulo anterior, visto que era função dos reis a promulgação de leis por meio deste documento, mas também a custódia da justiça. De acordo com as premissas teocráticas, o rei é a máxima autoridade em matéria judicial; entretanto, nem sempre este dispôs de meios para fazer cumprir as leis que dita.

Isidoro foi bem enfático na questão de que era obrigação dos monarcas zelarem por seus súditos; por isso, tinham que escolher, ou seja, nomear juízes justos para seu povo: “Constituye un delito en los príncipes el que asignen, contra la voluntad de Dios, jueces

---

<sup>21</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 134.

<sup>22</sup> ANDRADE, M. L. C. V. O. Poder e persuasão no discurso religioso medieval. In: *Domínios de Língu@gem – Revista Eletrônica de Lingüística*. Ano 1, nº 1, 2007, pp.01-10, p. 3.

<sup>23</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 4.

perversos a los pueblos fieles. Porque como es delito del pueblo que los príncipes sean malos, así es pecado del príncipe que los jueces resulten inicuos”<sup>24</sup>.

Esta concepção de serviço que Isidoro destina aos monarcas visigodos, como já mencionamos no Capítulo II, tem origens na doutrina paulina, que defende que os reis tinham a função de proteger, ou seja, erradicarem o mal, por meio da força da espada:

“Si es cierto que el Apóstol dice: *No hay autoridad que no provenga de Dios*, ¿como el Señor, por boca del profeta, dice de ciertas potestades: *Ellos fueron reyes, pero no elegidos por mi?*; como si dijese: “Sin mostrarme yo favorable, sino incluso muy airado”. De ahí que más abajo añada el mismo profeta: *Te daré un rey en mi furor*. Com lo cual se evidencia con toda claridad que tanto la buena como la mala potestad son instituídas por Dios; mas la buena siendo El favorable, ma mala estando airado.”<sup>25</sup>

O apóstolo Paulo colocou que se o mal não existisse não haveria a necessidade de que o príncipe pegasse em armas. Dessa forma, percebemos que a Monarquia era um poder com objetivo específico: contribuir para a realização dos desígnios de Deus sobre a terra. Entretanto a função do governante defendida na doutrina paulina negava a autonomia de qualquer governante secular, pois esta instância de poder tinha o papel meramente auxiliar. Cabe realçar algumas passagens de Isidoro que comungam com esses conceitos:

“Los príncipes seculares conservan a veces dentro de la Iglesia las prerrogativas del poder recibido para proteger con este mismo poder la disciplina eclesiástica. Por lo demás no serían necesarios en la Iglesia estos poderes a no ser para que impongan, por el miedo a la disciplina, lo que el sacerdote no puede conseguir por la predicación de la doctrina.”<sup>26</sup>

Como também:

“El reino celeste progresa muchas veces gracias al reino terreno, con el fin de que sean abatidos por el rigor de los príncipes quienes dentro de la Iglesia atentan contra la fe y la disciplina eclesiástica, y que la autoridad del príncipe imponga a los espíritus rebeldes esta misma disciplina que la Iglesia en su humildad no puede ejercitar, y comunique a la Iglesia la eficacia de su poder para que merezca el respeto.”<sup>27</sup>

O sevilhano fez ressalvas aos governantes que não cumprissem os desígnios de Deus:

---

<sup>24</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.52, 1.

<sup>25</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.48, 10.

<sup>26</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.51, 4.

<sup>27</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.51, 5.

“Sepan los príncipes terrenos que han de dar cuenta a Dios de la Iglesia, cuya protección Cristo les confía. Porque, ora se acreciente la paz y la disciplina de la Iglesia merced a los príncipes leales, ora se arruinen por su causa, a éstos pedirá cuenta Cristo, que confio su Iglesia a su poder.”<sup>28</sup>

Entretanto se fosse um bom governante: “El que em el mundo gobierna bien temporalmente, reina sin fin en la eternidad, y de la gloria de este siglo se traslada a la gloria eterna.”<sup>29</sup>

As passagens selecionadas dos escritos de Isidoro deixam-nos claro as intenções do sevilhano com relação ao papel que o rei deveria exercer dentro da sociedade cristã. Seus conceitos basearam-se na interação entre Igreja e Monarquia. Dessa forma, o monarca não estava submetido à Igreja, apenas exercia papel preponderante dentro dela, principalmente quando fosse necessário afirmar a disciplina perante a incapacidade das autoridades eclesiásticas.

Isidoro define bem os limites da ação do poder régio no interior da Igreja. Entretanto, concordamos com D. V. Ribeiro, que ressalta que Isidoro não tinha a intenção de submeter a Monarquia à Igreja, pois ele tinha receios de uma interferência inconveniente nos assuntos eclesiásticos<sup>30</sup>, mas queria apenas que o poder monárquico estivesse em conjunto com os preceitos e funções que o plano divino haviam lhe encarregado: proteger a Igreja e seu reino.

Mais uma vez Isidoro assemelha-se as ideias do apóstolo Paulo. Este último ressalta a obediência aos governantes, conforme os escritos na sua Carta aos Romanos:

“Sejam todos submissos as autoridades superiores porque não existe autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram instituídas por Ele. Aquele que resiste a autoridade, rebela-se contra a ordem estabelecida por Deus e atrai para si a própria condenação. Com efeito, os magistrados não existem para serem temidos quando se pratica o bem, mas quando se faz o mal.”<sup>31</sup>

Talvez esteja nas palavras de São Paulo a explicação de Isidoro não ter criticado a postura de Leovigildo com relação à revolta de seu filho, bem como, o fato de ter ficado do lado de Sisenando após o destronamento de Suintila. Pois, além do papel de tutor que o sevilhano desenvolveu ao lado dos reis visigodos enquanto exerceu a função de bispo de

---

<sup>28</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.51, 6.

<sup>29</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.48, 6.

<sup>30</sup> RIBEIRO, D. V. O pensamento político de Isidoro de Sevilha. In: *Estudos Ibero-Americanos*, V. XV, nº2, PUC-RS, 1989, 347-355.

<sup>31</sup> Rom 13, 3-7.

Sevilha, ele também pensava da mesma forma que Paulo. Ou seja, que deviam respeitar a autoridade do governante porque ele era o encarregado de promover os desígnios divinos.

D. V. Ribeiro afirma que tais conceitos assinalam a fundamentação providencialista do poder, haja vista que possuem origem na ação divina. O autor ainda ressalva que essa concepção de poder demonstra a separação incontestável entre Igreja e poder público, ou seja, “a submissão dos fiéis a autoridade constituída e a participação do Estado na obra da Providência.”<sup>32</sup>

Ainda com relação aos maus reis, Isidoro defendia que deveriam ser obedecidos. Isso se deve ao fato do sevilhano compartilhar da ideia de que cada povo tem o regente que merece. Logo, se os súditos são bons terão um bom rei e se forem maus terão reis péssimos. Acrescenta-se a tal sugestão do sevilhano frente a um mau rei, a questão que discutimos anteriormente, do monarca ser um enviado de Deus. Assim, o povo não poderia ir contra os desígnios divinos, pois cabia somente a vontade divina a destituição de um rei. Esta questão foi colocada no cânone 75 do IV Concílio de Toledo.

Esta ideia presente nas concepções de Isidoro foi incorporada de Santo Agostinho e Gregório Magno. Uma vez que eles defenderam que reis maus seria uma punição para o povo. Mas, também identificamos esta visão no pensamento de Paulo, que deste modo, provavelmente teria influenciado seus sucessores. Assim, cabe mencionarmos outro trecho em que Isidoro demonstra este posicionamento:

“Cuando los reyes son buenos, ello se debe al favor de Dios; pero, cuando son malos, al crimen del pueblo. Como atestigua Job, la vida de los dirigentes responde a los merecimientos de la plebe: *El hizo que reinase un hipócrita a causa de los pecado del pueblo*. Porque, al enojarse Dios, los pueblos reciben el rector que merecen sus pecados. A veces hasta los reyes mudan de conducta a causa de las maldades del pueblo, y los que antes parecían ser buenos, al subir al trono se hacen inicuos.”<sup>33</sup>

A questão do castigo de Deus ao povo com um mau governante fazia com que uma pessoa de bom caráter que subisse ao trono para governar se tornasse um indivíduo impiedoso, em decorrência da conduta de seus súditos.

Entretanto, com relação ao tirano, P. D. King afirma “los grandes del reino no necesitaban de ninguna teoría elaborada que justificase el tiranicidio o la deposición para

---

<sup>32</sup> RIBEIRO, D. V. Realeza cristã e ideologia na Alta Idade Média. pp. 1-33, p. 8, no prelo.

<sup>33</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.48, 11.

levantarse en armas”<sup>34</sup>. Desta forma, fica evidente a contradição existente entre os princípios de governo e a realidade do poder no reino visigodo.

Apesar de a Igreja tentar legitimar a realeza tanto por meio dos concílios como por meio da concepção do aval divino, isso não conteve os anseios da aristocracia hispânica. Assim, como justificar que um enviado de Deus tinha perdido o trono e outro assumido o poder com sucesso? Se Deus está interferindo nos assuntos terrenos, será que ele queria que estas sublevações acontecessem? Foi desta forma que a Igreja tentou remediar estas situações, justificando que revoltas bem sucedidas eram a vontade de Deus imperando. Neste sentido, muitos se tornaram reis e se justificaram com estes argumentos, alcançando, deste modo, a mesma legitimidade do governante deposto. A Igreja, por sua vez, como não tinha força para afastar tal rei e desejava continuar mantendo todos os privilégios conquistados, conferia a esse novo monarca a “Graça divina”, como foi com Sisenando.

Como identificamos anteriormente, Isidoro defendeu que era função dos reis oferecerem leis justas, sendo assim é importante acentuarmos o papel da misericórdia como virtude real. A *clementiam* foi um atributo tradicional do bom monarca. O prelado utiliza-se desta qualidade para chamar a atenção dos governantes no que tange a severidade das leis, que deviam ser amenizadas por meio do exercício da misericórdia. Vejamos:

“En muchos se descubre el delito de conspirar contra los príncipes; pero Dios quiere poner a prueba la clemência de los soberanos, a aquéllos les permite poner asechanzas y a éstos no les abandona. De la maldad de los primeros saca un bien para los segundos, los cuales perdonan con ejemplar paciência las culpas que aquéllos cometen.”<sup>35</sup>

As concepções monárquicas de Gregório Magno e Isidoro tiveram os aspectos de uma sociedade cristã. Por este motivo ambos defendem que a realeza é um poder destinado a exercer sua função na terra e estar a serviço da Igreja, já que o propósito final é alcançar a salvação. Assim, cada uma dessas instâncias de poder teria sua parcela de responsabilidade nos planos divinos.

Em consonância com a ideia acima, cabe mencionar o excerto das *Sentenças*, no qual fica evidente os propósitos que Isidoro tem na tentativa de demonstrar aos governantes quais deveriam ser as suas principais posturas quando estes estivessem no poder:

---

<sup>34</sup> KING, P. D. *Op. cit.*, p. 70.

<sup>35</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.50, 2.

“El que usa rectamente de la autoridad real, establece la norma de justicia con los hechos más que con las palabras. A este no le exalta ninguna prosperidad ni le abate adversidad alguna, no descansa en sus propias fuerzas ni su corazón se aparta de Dios; en la cúspide del poder preside con ánimo humilde, no le complace la iniquidad ni le inflama la pasión, hace rico al pobre sin defraudar a nadie y a menudo condona con misericordiosa clemência quanto con legítimo derecho podría exigir al pueblo.”<sup>36</sup>

Mais uma vez podemos identificar as qualidades que foram ressaltadas pelo sevilhano e que esse as resgata diversas vezes ao longo dos capítulos que ele destinou a realeza. Essas qualidades são: justiça, humildade, misericórdia e clemência. Além dos conselhos e deveres que o bispo também elencou, tais como: utilizar com retidão o seu poder; não se afastar dos desígnios de Deus; combater a iniquidade e nem deixar se levar pelas paixões; não desfalcicar ninguém para favorecer a outros e, por último e mais importante, a questão da legitimidade do poder real. Este era um problema que não somente Isidoro, mas a Igreja como instituição, estava tentando resolver, pois fragilizava não apenas a Monarquia, mas a unidade do reino visigodo.

Podemos perceber até agora que a concepção político-ideológica de Isidoro com relação à realeza visigoda teve o propósito de se adaptar para resistir ou alcançar a vitória. Lembrando que as ideologias possuem dois caminhos a seguir, conforme as situações elas “(...) armam-se ou tornam-se flexíveis, afirmam-se ou dissimulam-se, mascaram-se sob o véu de novas aparências.”<sup>37</sup> Tudo isso com o objetivo de alcançar o resultado esperado, ou seja, no caso visigodo, resolver as questões que envolvem a ascensão e permanência no trono. Assim Isidoro de Sevilha tornou-se o porta voz dos anseios da Igreja com relação a Monarquia visigoda.

Desta maneira, podemos observar, de forma breve, que, nestes capítulos, Isidoro abordou assuntos referentes à Monarquia tais como o poder emanar diretamente de Deus, que é, em seguida, concedido por Ele para reprimir o mal; assim, os reis devem sempre exercer o bem, visto que estes estão sujeitos as leis; logo, devem tanto exercer a justiça, como ter a virtude da paciência e o dever de propiciar o bem para os súditos. Ele também, mencionou a relação que o rei deveria estabelecer com a Igreja.

Portanto, finalizando esta parte de nosso trabalho, mas de olhos nas subsequentes, sublinhamos que quando analisarmos a *História dos Godos* identificaremos diversos elementos que foram salientados pela concepção de Monarquia idealizada aos preceitos da Igreja em uma perspectiva comparativa da realidade. O sevilhano não apenas relatou a

<sup>36</sup> *Sent.*, V. 2, livro 3, c.49, 2.

<sup>37</sup> DUBY, G. *Op. cit.*, p. 134-135.

história de alguns reis, mas expressou sua opinião dentro de sua “visão de mundo” sobre a conduta desses governantes apontando se foram bons ou não.

## 1. 2: *Etymologiarum*<sup>38</sup>

Acredita-se que Isidoro de Sevilha iniciou a obra *Etimologias* por volta do ano de 615, e levou de doze a quinze anos para concluí-la. Esta possui características enciclopedista por que aborda diversos assuntos que vão desde a Gramática aos utensílios domésticos. Desta forma, ele teve como objetivo conseguir alcançar uma visão integral de determinados conhecimentos, explicando o significado de cada palavra de acordo com sua origem. Esta produção de Isidoro demonstra uma de suas principais características: a de ser um organizador.

Cabe ressaltarmos, que desta vastíssima produção de vinte livros utilizaremos apenas algumas partes do livro IX, *Acerca das línguas, povos, reinos, milícia, cidades e parentescos*, no qual encontramos no capítulo 3 as definições de rei, imperador, monarca, ditador, tirano, etc.

Foi uma obra que serviu de referência para um extenso público, oferecendo uma visão etimológica, não excluindo outros dados ou explicações, mas que não perdeu sua principal característica de manifestação literal. M. C. Díaz y Díaz resalta a dificuldade em compreender o que Isidoro entendia por “origem” de uma palavra e por “etimologia” da mesma, nos preceitos da tradição antiga:

“En líneas generales puede decirse que “origen” responde de una manera bastante precisa a la pregunta “de donde viene” un término; mientras que “etimologia”, en su sentido próprio y tradicional, responde con más precisión a la pregunta “por qué” se ha creado o aplicado al objeto. Isidoro establece en la práctica esta diferencia en su distinción entre *Etimologias ex causa* (“según lo que es”) y etimologías *ex origine* (“según de donde viene”)”<sup>39</sup>

<sup>38</sup> ISIDORO DE SEVILLA. *Etymologiarum*. Ed. Lindsay. Traducción de J. O. Reta e M. AM. Casquero. Madrid: BAC, V. I e II, 1982.

<sup>39</sup> DÍAZ y DÍAZ, M. *Op. cit.*, p. 187.

Apesar da preocupação etimológica que Isidoro teve nas definições, ele não se restringiu apenas a esta análise. Ele também utilizou diferentes mecanismos que em partes procederam das fontes utilizadas, assim demonstrando *Etimologias* descendentes de interpretações populares, filosóficas, gramaticais, históricas ou teológicas. Já com relação à formulação etimológica, podemos perceber algumas etapas que foram seguidas por Isidoro como a definição do conceito; análise da palavra; explicação das vinculações reais entre palavra e objeto; e os modos de compreensão linguística dos objetos<sup>40</sup>.

Nesta obra o sevilhano diferencia o rei do tirano. O nome rei vem de sua função de governante e, governar consiste em corrigir. Assim, se o rei faz algo corretamente, conserva seu nome, se não cumpre suas funções de forma digna, perde a sua qualidade de rei. Dessa forma, mais uma vez retornamos nas duas qualidades mais ressaltadas por Isidoro: a Justiça e a Piedade, que mencionamos nas *Sentenças*. Esta questão fica bastante clara no trecho a seguir:

“*Reino* deriva de “rey”: como los “reyes” toman su nombre de “regir”, así “reino” lo toma de los “reyes”. Todas las naciones, cada una en su momento, tuvieron un reino. (...) El término “rey” deriva de “regir”, (...). No “rige” el que no “corrige”. El nombre de “rey” se posee cuando se obra “rectamente”; y se pierde cuando se obra mal. De aquí aquel proverbio que corria entre los antiguos: “Serás rey si obras con rectitud; si no obras así, no lo serás”. Las virtudes regias son principalmente dos: la justicia y la piedad. No obstante, más suele alabarse en los reyes la piedad, pues la justicia, por su propia esencia, es severa.”<sup>41</sup>

Esta passagem do texto do sevilhano demonstra bem as ideias que defendemos até agora nesta pesquisa. Percebidas, principalmente no que tange ao ideal de Monarquia isidoriana quando este indica a origem do nome “rei”.

Em consonância com nossos argumentos chamamos D. V. Ribeiro<sup>42</sup>. Segundo este autor, o significado da palavra *rex*, para Isidoro possuía uma força metafórica, enquanto que o termo *princeps*, que aparece com frequência nas *Sentenças*, parecia possuir uma relevância institucional. Nesta questão, mais uma vez D. V. Ribeiro chama-nos atenção pelo fato dele se distanciar das concepções de Gregório Magno que conceitua *princeps* como um guardião da espiritualidade.

Com relação à diferença entre um rei e um tirano, identificamos que estes dois conceitos, anteriormente, significavam a mesma coisa, mas se diferenciaram com o tempo.

---

<sup>40</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 187-188.

<sup>41</sup> *Etim.*, IX, 3, 1-2, 4-5.

<sup>42</sup> RIBEIRO, D. V. *Op. cit.*, 1989, 347-355.

Rei, como no excerto citado acima, significa “retidão”. Aquele que não seguir este caminho não será digno de tal cargo. Tirano era aquele que “obra mal” como menciona Isidoro. Dessa forma, percebemos como essas duas denominações foram ganhando sentidos tão antagônicos ao longo da história, dessa maneira, observaremos o fragmento que melhor expõe estas questões:

“En griego, *tirano* es lo mismo que “rey” en latín, ya que, para los antiguos, entre “rey” y “tirano” no existía diferencia alguna. De ahí aquel verso (Virg., *Em.* 7,266): “Gozaré de una parte de la paz por haber tocado la diestra del tirano”. Y es que los reyes poderosos eran llamados “tiranos”, de *tiro*, que significa “poderoso”. A ellos se refiere el Señor cuando dice (Prov 8,15): “Por mí reinan los reyes; por mí los tiranos dominan la tierra”. Más tarde comenzó la costumbre de denominar “tiranos” a los reyes depravados e inicuos que ejercían sobre el pueblo un ansia desmedida de dominación y una autoridad sumamente cruel.”<sup>43</sup>

Cabem ainda algumas ressalvas com relação às definições realizadas por Isidoro a respeito das intitulações que o mesmo conferiu aos governantes. Conseguimos identificar que para o sevilhano as denominações e as funções estavam claras para ele e para seu tempo, assim acentuaremos sua compreensão de imperador:

“Entre os romanos, el nombre de *emperadores* se aplico en un principio exclusivamente a los que poseían el poder supremo en el ejército, y por ello el título de *imperatores* deriva de *imperare* sobre el ejército. Después de haber disfrutado mucho tiempo los generales de este título de *imperatores*, el senado creyó que este nombre debía pertenecer únicamente a César Augusto y que este título lo distinguiera de los reyes de los demás pueblos. (...). En cuanto a los romanos, *Augusto* es un nombre ligado al *imperium*, porque en otro tiempo extendió, amplificándolos, los límites de la república. El senado confirió por vez primera este nombre a Octavio César, para honrarlo con este apelativo y con este apelativo y con este título por haber dilatado los territorios romanos.”<sup>44</sup>

A ideia de monarca foi assim descrita pelo sevilhano:

“*Monarcas* son los únicos que tienen en sus manos el poder, como en el caso de Alejandro, entre los griegos; o el de Julio, entre los romanos. De aquí deriva el nombre de *Monarquía*: en griego *monas* significa “único”, y *arkhé*, “poder”.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> *Etim.*, IX, 3, 19-20.

<sup>44</sup> *Etim.*, IX, 3, 14,15 e 16.

<sup>45</sup> *Etim.*, IX, 3, 23.

Cabe frisar que nossa análise sobre as *Etimologias* teve o objetivo de salientar que Isidoro de Sevilha tinha conhecimento e compreensão dos poderes e de suas funções, conseguindo definir em que *status* o reino visigodo se encontrava e que alcance possuía o rei. Desta forma, quando utilizamos ao longo deste trabalho os termos: rei, monarca, imperador, tirano e príncipe, acreditamos, por extensão, que são definições que não apenas Isidoro tinha clareza, mas a sociedade, principalmente a Igreja e os grupos nobiliárquicos que tanto disputavam a ascensão ao trono.

### 1. 3: *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*<sup>46</sup>

Dentro desse panorama histórico, percebemos que a doutrina e os conceitos políticos formulados por Isidoro de Sevilha foram uma tentativa de traçar o perfil de príncipe ideal, espelhando-se, inicialmente, em Recaredo. Rei que, como vimos, oficializou o cristianismo e que, na visão do sevilhano, reunia as principais características favoráveis de um bom governante.

Isidoro se aproveita das condições favoráveis em que o reino se encontrou após a morte de Recaredo para por em destaque as suas ideias de que havia um modelo de realeza a ser seguido, ou seja, um “modelo de conduta”. O que nos ficou muito evidente com a sua participação efetiva – ao lado dos reis, em seus escritos e no IV Concílio de Toledo –, essa atuação, de fato, no plano político do reino, trouxe o peso de sua “visão de mundo”, esta possuindo fortes características ideológicas, que fomos apontando ao longo deste trabalho.

Assim, entendemos que a *História dos Godos, Vândalos e Suevos* representa para a historiografia alto-medieval uma mudança decisiva em comparação com as produções anteriores, pois a superioridade de Roma ocidental não está mais no primeiro plano. Esta concepção de independência deve-se considerar que os destinos da Península estavam já indissolivelmente ligados aos visigodos, que já haviam instaurado uma Monarquia e alcançado uma unidade religiosa e territorial<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> *Hist. Goth.*

<sup>47</sup> ALONSO, Cristóbal Rodríguez. *La Historia de Los Godos, Vandalos y Suevos de Isidoro de Sevilla*. Leon, Centro de Estudios e Investigacion “San Isidoro” Archivo Histórico Diocesano, Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Leon, 1975, p. 19.

Segundo C. R. Alonso<sup>48</sup>, essa obra é, concomitantemente, um panegírico do povo visigodo e de seus reis – realçando o triunfo sobre o Império Romano – com caráter de história eclesiástica, evidenciado por seus aspectos didático-morais e apologéticos. Do ponto de vista técnico, o tratado apresenta, em geral, as características de uma obra medieval.

É original nas narrações dos reinados mais próximos cronologicamente do autor, os de Recaredo (568-601), Liuva II (601-603), Witerico (603-610), Gundemaro (610-612), Sisebuto (612-621), Recaredo II (621) e Suintila (621-631). Para os demais, ele seguiu de um modo bastante literal as fontes: a continuação da Crônica de Eusébio por Jerônimo, até o ano 378; a Histórias de Orosio, até o ano 417; a Crônica de Hidácio, para o que se refere à Espanha entre os anos 379-469; a de Victor Tunnense, para a história dos vândalos na África nos anos 444-566; a Crônica de Próspero, para os anos 405-453; a Crônica de João de Biclano, para o período que vai desde 569-590; a Crônica de Máximo de Saragoça, perdida em partes, para os acontecimentos relacionados aos francos<sup>49</sup>.

É digno de nota ressaltar que a *História dos Godos* possui duas redações bem distintas em seu conteúdo, uma *curta* e outra *longa*. Para realizar uma análise mais completa, esta pesquisa se utilizará das duas versões. A *curta* é a mais antiga, contém um número escasso de códices e termina no ano de 619. Já a versão *longa*, possui um número maior de códices e tem fim no ano de 624. A versão *longa*, a mais recente, é uma obra consagrada pelo elogio aos godos, as suas origens bíblicas (Gog e Magog, e não mais os escitas da versão *curta*), a celebração da vitória definitiva de Suintila (621-631) sobre os bizantinos.

Podemos identificar assim três elementos diferenciadores das duas versões. A versão *longa* possui, quando comparada com a *curta*, um prólogo (*Laus Spaniae*) e um epílogo (*Recapitulatio* ou *Laus Gothorum*), como também mais capítulos com outras informações de conteúdos diversos e sentido completo em si mesmos<sup>50</sup>. Outra característica da *longa*, é que esta tem mais aspectos de história eclesiástica que narra as vicissitudes do catolicismo frente ao arianismo até o triunfo do primeiro com a conversão do rei Recaredo.

Ambas as versões possuem um apêndice, que se manteve sem alterações que faz menção a *História dos Vândalos e dos Suevos*. Uma possível explicação à existência dos apêndices pode ter sido decorrência de buscar ressaltar a história dos visigodos. Outros motivos também considerados devem-se a estes dois povos serem co-habitantes temporais dos visigodos na Península e nas relações que estes três povos mantiveram. Na *História dos*

---

<sup>48</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 22.

<sup>49</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 21.

<sup>50</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 27.

*Vândalos e dos Suevos*, a história eclesiástica também foi tratada no mesmo plano de interesse que a história política<sup>51</sup>.

A versão *longa* conclui com uma Recapitulação, que constitui um elogio das virtudes e das proezas dos visigodos e é precedida por um (Alabanza de Hispania – *Laus Spaniae*) elogio a Hispânia, que contrasta com todo o restante de suas obras, tanto pelo refinamento da prosa artística como pela oratória e poética. Este elogio, do ponto de vista estilístico, mescla a prosa oratória e o estilo sinonímico isidoriano com vestígios de temas e palavras tomadas da poesia romana – desde Virgílio a Prudêncio –, e do ponto de vista ideológico assume a favor da Hispânia a prolongada tradição latina dos “elogios de províncias”.

Isidoro não foi fiel em seus relatos. Em diversos momentos, ele omite fatos importantes, sendo tendencioso em algumas de suas análises, ressaltando alguns reinados e discriminando outros. Uns como bons e outros como maus exemplos. Desta forma, podemos perceber que houve uma intencionalidade na seleção das fontes, levando o autor a retirar delas aquilo que melhor se adaptava a sua intenção, em prejuízo de notícias mais interessantes para a compreensão dos fatos.

A história era, para Isidoro de Sevilha uma trama de sucessos humanos e de portentos divinos. Esta sua concepção o levou a selecionar fatos que continham um estímulo ou consequência moral, seja como causas da ação divina, seja como instrumentos de sua mesma justiça, determinando algumas vezes o prêmio ou o castigo e sendo outras execuções desta ou daquela decisão divina<sup>52</sup>.

Para J. Fontaine<sup>53</sup>, a tese fundamental de Isidoro de Sevilha, nesta crônica, é provar que os visigodos superaram os romanos pela antiguidade de sua descendência, apoiando-se, na versão *curta*, pela assimilação aos escitas, cujo reino era considerado como o mais antigo de todos. Todavia, na versão *longa*, o bispo coloca os visigodos como os descendentes de Magog, que foi neto de Noé e filho de Jafé<sup>54</sup>.

Esses posicionamentos do bispo sevilhano com relação ao reino fortalecem nossa pesquisa, principalmente para dar base na construção do pensamento ideológico que este autor, presente e participante de seu tempo, desenvolveu. Esta concepção de Isidoro na maior parte de seus escritos demonstra não apenas as preocupações e anseios de um indivíduo

---

<sup>51</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 20.

<sup>52</sup> FONTAINE, J. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002, p. 230-233.

<sup>53</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 171-172.

<sup>54</sup> Gn 10.1-2.

isolado, mas os desejos e temores também do restante do corpo social, em sua maioria, compunham a Igreja hispano-visigoda e como a própria instituição monárquica.

Em sua obra *História dos Godos*<sup>55</sup>, Isidoro de Sevilha compreende a história dos visigodos sem necessidade de ir ao encontro com a de Roma. Diferentemente da crônica de João de Biclário, já mencionada, que faz um paralelo entre os fatos ocorridos no Império Bizantino e na Hispânia visigoda. O bispo sevilhano não faz menção aos acontecimentos imperiais, tendo como finalidade narrar à história dos visigodos.

Para M. Valverde Castro, esta concepção concreta e particularista que evidencia as obras de João de Biclário e Isidoro de Sevilha está diretamente relacionada com a constituição de uma entidade política visigoda autônoma e a assimilação da Monarquia visigoda com um território completo, vivida por estes dois prelados, o bispo biclarense com Leovigildo e o sevilhano com Suintila<sup>56</sup>.

Isidoro, tanto nas *Etimologias* quanto na *História dos Godos*, compara os visigodos aos romanos, no que diz respeito ao domínio territorial conquistado a partir de guerras sendo, desta forma, legitimadas pelas vitórias. Esta comparação não finda por aí, visto que o autor quer igualar o poderio visigodo ao romano, em virtude desse novo reino ter conquistado parte do território que anteriormente fazia parte do Império. Esta passagem faz parte do texto *Alabanza de España*:

“(...) hace tiempo que la áurea Roma (...) te deseó y, aunque el mismo poder romano, primero vencedor, te haya poseído, sin embargo, al fin, la floreciente *gens* de los godos, después de innumerables victorias en todo el orbe, con empeno te conquisto y te amo y hasta ahora te goza entre ínfulas regias y copiosísimos tesoros en seguridad y felicidad del Imperio”<sup>57</sup>

Podemos assim identificar que Isidoro tentou equiparar os visigodos como um dos herdeiros de Roma, que ele considerava como um império a ser admirado e que o reino visigodo e seu monarca já configuravam um novo centro de poder político independente, principalmente se relacionado com o antigo reino de Tolosa, que manteve certa relação de dependência com o Império.

Foi dentro deste contexto que Isidoro colocou Suintila como o primeiro rei a governar uma *Hispania* unificada. Utilizando o termo *imperium*<sup>58</sup> para legitimar a sua autoridade,

---

<sup>55</sup> *Hist. Goth.*

<sup>56</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 159.

<sup>57</sup> ALONSO, Cristóbal Rodríguez. *Op. cit.*

<sup>58</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 280-281.

termo que, segundo M. Valverde Castro, era utilizado para definir a soberania exercida pelo imperador. O sevilhano não para de fazer elogios ao rei. Em outro momento também o chama de *princeps populorum*<sup>59</sup>. Termo aplicado exclusivamente aos romanos<sup>60</sup>. Desta forma, percebemos que as designações imperiais foram propositalmente relacionadas à imagem Suintila, que era considerado pelo prelado de Sevilha o herdeiro do domínio dos imperadores romanos.

Todavia, fica nos evidente que não foi apenas Isidoro de Sevilha que percebeu que os reis visigodos tinham alcançado uma autonomia de poder. Os próprios monarcas também possuíam consciência da independência que conquistaram frente ao Império, bem como, a função soberana dentro do reino. Motivo pelo qual procuram cercar o trono de elementos que pudessem legitimá-los como tal. Um bom exemplo foram as ações de Leovigildo.

Podemos classificar a relação de Isidoro com Suintila, segundo as fontes, como pessoais. Indícios dessa caracterização se dão por meio da forma como ele descreveu os feitos desse rei visigodo, visto que o mesmo incorporou várias das virtudes e qualidades morais e cristãs que o sevilhano, em suas duas outras obras, elencou como preceitos de um bom monarca, tais como: lealdade, prudência, atividade de juiz e de administrador e generosidade<sup>61</sup>.

Essas questões que envolvem Suintila vão se modificar, como já vimos no Capítulo III, quando Sisenando sobe ao trono, uma vez que Isidoro “muda de opinião” a respeito de Suintila. Mas fica evidente que esta atitude foi para se proteger com relação ao novo monarca que conquistou o poder por meio de uma rebelião e não perder a sua função de tutor dentro do reino visigodo, isso fica claro com a sua participação no IV Concílio de Toledo.

Analisaremos agora como Isidoro caracterizou a conduta dos monarcas que selecionamos para esta pesquisa:

### **Leovigildo:**

Identificamos na análise isidoriana do monarca Leovigildo dois claros momentos. No primeiro, o sevilhano teceu alguns elogios ao governante. Muitos deles relacionados às suas conquistas territoriais, políticas e judiciais. No segundo momento, entretanto ele apresenta de maneira bem contundente a sua oposição a este rei quando ele tentou impor o arianismo como a religião de todo o reino.

---

<sup>59</sup> IDEM, *Ibidem*, p. 278-279.

<sup>60</sup> VALVERDE CASTRO, M. R. *Op. cit.*, p. 155.

<sup>61</sup> *Hist. Goth.*, 62-65.

Como mencionamos anteriormente, Isidoro via com bons olhos as conquistas por meio das guerras, como podemos observar abaixo:

“(...) decidió ampliar su reino con la guerra y aumentar sus bienes (...) acometió felizmente brillantes empresas (...) Sucumbieron ante sus armas muchas ciudades rebeldes de España. Disperso también en diversos combates a los soldados (bizantinos) y recupero, mediante la guerra, algunas plazas fuertes ocupadas por ellos.”<sup>62</sup>

Todavía, quando o prelado descreveu o reinado de Recaredo, ele caracterizou Leovigildo como “muy inclinado a la guerra”<sup>63</sup>. Assim, percebemos que apesar de considerar as conquistas deste rei como importantes, pesou o fato de seu nome estar associado ao arianismo. Por conseguinte, este monarca não poderia estar relacionado à imagem do rei que promoveu a conversão de todo o reino e muito menos ser um modelo de príncipe.

Neste sentido, Isidoro, no trecho abaixo, deixou mais uma vez clara a sua opinião com relação a este rei, que mesmo credenciado por tantos feitos que engrandeceram os visigodos, não poderia ser lembrado apenas por estes atos. Uma vez que foi um governante que apresentou um dos defeitos, caracterizado pelo sevilhano, que um bom monarca no poder não poderia possuir, no caso a *impietatis*:

“Se apodero de gran parte de España, pues antes la nación de los godos se reducía a unos límites estrechos. Pero el error da la impiedad ensombreció en él la gloria de tan grandes virtudes.”<sup>64</sup>

Outra forte crítica efetuada pelo sevilhano foi com relação à religião. Pois, Leovigildo tentou oficializar o arianismo, como mencionamos no I Capítulo, como a doutrina de todo o reino. Lembrando que o espaço era composto por uma maioria católica em que a Igreja e seus membros exerciam uma influência considerável. Destacam-se também, como elementos de desaprovação, as maneiras utilizadas por este monarca para alcançar seus objetivos, evidenciando aí as maiores censuras efetuadas pelo bispo:

“(...) lleno del furor de la perfidia arriana, promovió una persecución contra los católicos, relego al destierro a muchísimos obispos y suprimió las rentas y privilegios de las iglesias. Empujo también a muchos a la pestilencia arriana con amenazas, y a la mayor parte los sedujo sin persecución, atrayéndolos con oro y con riquezas (...) Entre otros contagios de su herejía,

---

<sup>62</sup> *Hist. Goth.*, 49.

<sup>63</sup> *Hist. Goth.*, 52.

<sup>64</sup> *Hist. Goth.*, 49.

se atrevió también a rebautizar a los católicos, no sólo del pueblo, sino también de la dignidad del orden sacerdotal (...)”<sup>65</sup>

Este trecho, como em tantos outros, Isidoro exagera no relato dos fatos, pois como analisamos no Capítulo I, Leovigildo empreendeu uma política de conversão ariana, mas não nas proporções mencionadas pelo sevilhano. Desta forma, observamos com cautela e ponderação estas passagens, haja vista que não podemos nos esquecer de que o prelado estava tentando construir tanto perfis a serem seguidos como outros que serviriam de exemplos de má conduta. Além de destacar aqueles reis que conseguiram alcançar o poder e o sucesso em seus reinados, mas que também estavam aliados aos propósitos da Igreja.

Outra postura desaprovada pelo autor foi o enriquecimento do fisco régio por meio dos súditos: “Este enriqueció también el fisco y aumento el erário con la expoliación de los ciudadanos y los despojos de los enemigos”<sup>66</sup>. Esta atitude foi fortemente enfatizada como uma conduta a não ser seguida, já que os súditos, segundo as ideias isidorianas defendidas nas *Sentenças*, estavam sobre a custódia régia, tendo os monarcas obrigações com estes, principalmente a de agir com justiça e retidão.

Mas Isidoro finalizou sua narrativa sobre este reinado tecendo elogios a Leovigildo. Na versão curta, ele destacou o fato deste rei ter sido o primeiro a se utilizar de insígnias régias<sup>67</sup>. Outra qualidade ressaltada foi este ter promovido reformas legislativas: “Además en matéria legislativa corrigió todo aquello que parecia haber quedado confusamente establecido por Eurico, agregando muchas leyes omitidas y quitando bastantes su supérfluas”<sup>68</sup>. Lembrando que, nas discussões sobre as leis presente nas *Sentenças*, o sevilhano enfatizou que os reis tinham tanto que obedecê-las como zelar para que fossem cumpridas.

## Recaredo

Recaredo, para Isidoro, como acentuamos em distintos momentos, foi um governante que incorporou as virtudes que todo bom rei deveria ter, deixando de lado alguns fatos de sua narrativa, como a morte de Hermenegildo e o considerável tempo entre a sua subida ao trono e sua conversão pessoal. Entretanto a descrição do reinado de Recaredo é rica de elogios que o sevilhano elencou como qualidades e uma conduta a ser seguida:

---

<sup>65</sup> *Hist. Goth.*, 50.

<sup>66</sup> *Hist. Goth.*, 51.

<sup>67</sup> *Hist. Goth.*, 51 (versão curta).

<sup>68</sup> *Hist. Goth.*, 51.

“(...) Recaredo. Estaba dotado de un gran **respeto a la religión** [grifo nosso] y era muy distinto de su padre en constumbres, pues el padre era irreligioso y muy inclinado a guerra, él era **piadoso** [grifo nosso] por la fe y preclaro por la paz: aquél dilataba el imperio de su nación con el empleo de las armas, este iba a engrandecerlo más gloriosamente con el trofeo de la fe. Desde el comienzo mismo de su reinado Recaredo se convirtió, en efecto, a la fe católica y llevó al culto de la verdadera fe a toda la nación gótica, borrando así la mancha de un error enraizado”<sup>69</sup>

Identificamos neste excerto dois atributos a índole do rei, a saber: o respeito a religião e a piedade. Podemos relacioná-los quando Isidoro expôs nas *Sentenças* que a Monarquia estava a serviço da Igreja, ou seja, que cumpria sua posição de guardião dos anseios divinos, como protetor tanto de seus súditos, por quem tinha que zelar, como dos assuntos da religião. Outro ponto que vale frisar neste trecho foi a tentativa do prelado de distanciar Recaredo de Leovigildo, colocando-o como o oposto de seu pai, para que seus feitos não fossem manchados pela tentativa de converter o reino ao arianismo de seu antecessor.

Isidoro salienta a supremacia de Recaredo sobre seus inimigos:

“Realizo también **gloriosamente** [grifo nosso] la guerra contra los pueblos enemigos, apoyado en el auxilio de la fe. Logro, en efecto, un **glorioso** [grifo nosso] triunfo sobre casi sesenta mil soldados francos, que invadían las Galias, (...). Nunca se dio en España una victoria de los godos ni mayor, ni semejante (...)”<sup>70</sup>

Desse modo, esta descrição do reinado e do caráter de Recaredo consistiu em um modelo de conduta governamental político-religiosa a ser seguido pelos reis que o sucedessem<sup>71</sup>. Como podemos observar abaixo:

“Fue apacible, delicado, de notable **bondad** [nosso grifo], y reflejó en su rostro tan gran **benevolencia** y tuvo en su alma tan gran benignidad, que influía en los ánimos de todos e, incluso, se atraía el efecto y el cariño de los malos; fue tan liberal, que restituyó a sus legítimos dueños los bienes de los particulares y las propiedades de las iglesias, que el error de su padre había asociado al fisco. Fue tan **clemente** [nosso grifo], que muchas veces exoneró al pueblo de los tributos con **indulgente liberalidad** [nosso grifo]. Enriqueció a muchos con bienes y elevó a muchos con honores, guardando sus riquezas en los míseros y sus tesoros en los necesitados, sabedor de que el reino le había sido encomendado para disfrutar de él con miras a la salvación, alcanzando con buenos principios un buen fin; y así, la fe de la verdadera gloria, que recibió al principio de su reino, la acrecentó, hace muy

<sup>69</sup> *Hist. Goth.*, 52.

<sup>70</sup> *Hist. Goth.*, 54.

<sup>71</sup> ORLANDIS, J. *Op. cit.*, 1993, pp. 55-64, p. 57.

poco tiempo, con la profesión pública de arrepentimiento. Pasó a mejor vida, en paz, en Toledo. Reinó Recaredo durante quince años”<sup>72</sup>.

No excerto acima, identificamos diferentes qualificativos que enfatizamos ao fazer referência a Recaredo. Muitos desses elogios e atributos foram destacados ao longo de nossas análises das fontes produzidas por Isidoro, que se repetiram. Também percebemos outras características que classificamos como sinônimas. Assim, mais uma vez observamos o paralelo entre o que foi defendido pelo sevilhano nas *Sentenças* e o que foi atribuído a este rei.

## **Liuva II**

Como mencionamos no primeiro capítulo, Liuva não conseguiu permanecer no poder por muito tempo, sendo destronado por Witerico. Isidoro, em sua narrativa, demonstrou ressentimento por Liuva não ter permanecido no poder, ainda mais pelas circunstâncias que ocorreram os fatos:

“(...) después del rey Recaredo reina su hijo Liva durante dos años, hijo de madre innoble, pero ciertamente notable por la cualidad de sus virtudes. A Liva, en plena flor de su juventud, siendo inocente, le expulso del trono Witerico, después de usurpale el poder, y, habiéndole cortado la diestra, lo asesinó a los veinte años de edad y dos de reinado.”<sup>73</sup>

O curto período que Liuva governou e a maneira como perdeu o trono e a vida, segundo a perspectiva de Isidoro, foram lamentáveis, o que iremos perceber em sua descrição do reinado de Witerico. Para o prelado, nenhum monarca deveria perder seu poder dessa forma, pois este era um enviado de Deus e regia segundo a graça divina. Porém, como salientamos anteriormente, apesar de não ser a melhor alternativa de alcançar a coroa segundo os critérios de Isidoro, os reis que conseguiram contornar esta situação e permanecer no poder também encontraram nas explicações divinas tal sucesso. Ou seja, se eles chegaram ao poder por meio de uma sublevação foi por vontade de Deus, desta forma, alcançando a mesma legitimidade do destronado.

## **Witerico**

Na descrição sobre o rei Witerico, Isidoro fez críticas contundentes. Em alguns momentos, expôs que muitos de seus fracassos foram decorrências de seus atos abusivos,

---

<sup>72</sup> *Hist. Goth.*, 55-56.

<sup>73</sup> *Hist. Goth.*, 57.

como, por exemplo, a morte de Liuva, classificado pelo prelado como um “inocente”. Ele também demonstrou certo fatalismo na exposição do falecimento de Witerico, pois se o mesmo matou com a espada, morreu por ela:

“Fue hombre valiente en el arte de las armas, pero desconoció la victoria; pues, aunque realizo algunos intentos con la guerra contra los soldados imperiales, no consiguió ningún resultado lo bastante glorioso (...) Hizo en vida muchas acciones ilícitas, y en la muerte, porque había matado con la espada, murió con la espada. No quedo sin venganza en él la muerte de un inocente, pues fue asesinado en un banquete, víctima de una conjuración de algunos. Su cadáver fue vilmente arrastrado y sepultado.”<sup>74</sup>

Cabe destacar que o sevilhano acentuou bem em sua narrativa a morte dos reis. Principalmente aqueles que ele julgava impiedosos e que não se encaixavam dentro de seu idealizado perfil de bom monarca. Ele, inclusive, colocou nessa narrativa, muitas vezes que esses governantes tiveram um “fim merecido”, frisando os motivos das mortes: desde falecimentos naturais a assassinatos.

Também evidenciamos o fato de na *História dos Godos*, Isidoro não ter feito referência dos maus reis serem culpa do povo, como observamos anteriormente nas *Sentenças*. Frisamos esta ideia, pois quando o prelado descreveu a forma como Witerico foi assassinado, ele fez menção de ter sido um castigo pelos seus atos em vida. Além disso, identificamos nas *Sentenças* que ele menciona o fato de que se os reis não tiverem uma boa conduta e não governarem com retidão prestarão contas a Deus no dia do Juízo Final. Desta maneira, Isidoro fica um pouco claudicante com relação a esta ideia de mau rei, afinal ele era um castigo aos maus súditos ou por escolhas pessoais?

### **Gundemaro**

Este rei, pelo seu breve reinado, também recebeu pouco destaque dentro da narrativa isidoriana: “(...) reina Gundemaro durante dos años. Este asoló en una expedición a los Vascones y en outra sitió a los soldados imperiales. Murió de muerte natural en Toledo.”<sup>75</sup>

### **Sisebuto**

O sevilhano caracterizou, em sua narrativa, o reinado de Sisebuto de maneira apreciativa, salientando seus feitos e suas virtudes. Fez apenas uma ressalva: sua postura enérgica com relação aos judeus forçando-os a se converterem:

---

<sup>74</sup> *Hist. Goth.*, 58.

<sup>75</sup> *Hist. Goth.*, 59.

“(...) Sisebuto es llamado a la dignidad real (...) al comienzo de su reinado llevó por la fuerza a los judíos a la fe católica, mostrando en ello gran celo, pero no según la sabiduría; pues obligó por el poder a los que debió atraer por la razón de la fe.”<sup>76</sup>

Isidoro teceu diversos elogios a este rei, pois teve forte vínculo com o mesmo em assuntos políticos. Ele exerceu tanto a função de “tutor” como a de amizade, pois ambos escreviam e chegaram a dedicar obras literárias um ao outro. O bispo, em seu relato, não fez menção a estes fatos, mas estas informações nos chegaram por meio de outras fontes: “Fue brillante en su palabra, docto en sus pensamientos y bastante instruido en conocimiento literarios.”<sup>77</sup>

Além de sua fé exacerbada e de seus atributos literários segundo a descrição realizada por Isidoro, o prelado também acentuou tanto alguns de seus feitos bélicos como a sua conduta com seus súditos:

“Fue notable por sus conocimientos bélicos y célebre por sus victorias. (...) Se mostro tan **clemente** [grifo nosso] después de su victoria, que pagó un precio para dejar en libertad a muchos que habían sido hechos prisioneros por su ejército y reducidos a la esclavitud como botín de guerra, llegando incluso su tesoro a servir de rescate de los cautivos.”<sup>78</sup>

O atributo clemência foi muito utilizado por Isidoro. Lembrando que, segundo os critérios do prelado, todo bom governante tinha que demonstrar tal qualificativo, principalmente aos mais necessitados e fracos. Outro predicado de muito valor para o sevilhano era a piedade, que podemos identificar também no excerto acima. Ressaltando que o autor também destaca esta qualidade em outros reis, o que sugere que esta era uma das virtudes que ele mais estimava em um bom monarca.

Isidoro não deixou claro o motivo da morte de Sisebuto. Colocando que ou foi por morte natural ou em consequência da ingestão excessiva de medicamentos. Esta segunda versão do óbito talvez tenha sido a de envenenamento, contudo o sevilhano preferiu não se comprometer ao narrar desta maneira:

“Sisebuto murió de muerte natural, según aseguran unos, y, según otros, a consecuencia de haber ingerido una dosis excesiva de un medicamento. Dejó

---

<sup>76</sup> *Hist. Goth.*, 60.

<sup>77</sup> *Hist. Goth.*, 60.

<sup>78</sup> *Hist. Goth.*, 61.

a su hijo Recaredo, aún niño, quien después de la muerte de su padre es tenido por príncipe durante unos días, hasta que le sorprendió la muerte.”<sup>79</sup>

## Suintila

Foi no reinado de Suintila que Isidoro finalizou sua narrativa. Seu relato foi até o quinto ano da regência deste rei, que governou por mais cinco anos. Assim, ele não fez menção sob a forma como Suintila perdeu o trono para Sisenando. Tais informações chegaram até nós, principalmente, por meio do IV Concílio de Toledo. Nesta assembleia conciliar, Isidoro mudou completamente sua posição com relação ao rei destronado, pois, na primeira narrativa, ele se mostrou favorável a este monarca.

Assim, nesta fonte, Isidoro, como havia feito com Recaredo e Sisebuto, também caracterizou este monarca como virtuoso e com muitos atributos:

“(...) el **gloriosísimo** [nosso grifo] Suintila, **por gracia de Dios** [nosso grifo], tomo el cetro del poder. (...) alcanzó por su feliz éxito la gloria de un triunfo superior a la de los demás reyes, ya que fue el primero que obtuvo el poder monárquico sobre toda la España peninsular, hecho que no se dio en dio en ningún príncipe anterior. Aumento en aquella batalla la gloria de su valor por haberse apoderado de dos patricios, ganándose a uno con su prudencia y subyugando al otro con su valor.”<sup>80</sup>

O bispo ressalva que Suintila foi o primeiro rei a alcançar total autonomia sobre o reino, conseguindo afastar a ameaça bizantina. Ele teria alcançado a verdadeira unidade que Isidoro desejava.

A descrição abaixo apresenta todas as qualidades deste rei, assim, neste próximo trecho podemos perceber que aos olhos de Isidoro, Suintila era o rei que havia incorporado melhor o ideal de Monarquia e que possuía a mesma conduta e caráter de seu modelo, o rei Recaredo:

“Además de estos motivos de alabanza a la gloria militar de Suintila, **tenía este rey muchísimas virtudes propias de la majestad real: fidelidad, prudencia, habilidad, examen extremado en los juicios, atención primordial al gobierno del reino, munificencia para con todos, generosidad para con los pobres y necesitados, pronta disposición para el perdón; tanto, que mereció ser llamado no solo príncipe de los pueblos, sino también el padre de los pobres** [grifo nosso].”<sup>81</sup>

<sup>79</sup> *Hist. Goth.*, 62.

<sup>80</sup> *Hist. Goth.*, 62.

<sup>81</sup> *Hist. Goth.*, 64.

Acreditamos que a citação acima porta a síntese de nossa proposta de trabalho. Pois este rei, contemporâneo do bispo em seu período de participação política e eclesiástica dentro de reino visigodo, incorporou, segundo o próprio Isidoro, os ideais do bom monarca: os defendidos em sua obra *Sentenças* como sendo este também um “sucessor” de Recaredo, rei considerado por Isidoro como o seu modelo ideal de conduta.

Suintila possuía as melhores virtudes, estava em “perfeita” comunhão com os ideais do plano divino, estava cumprindo com seus objetivos específicos: o de contribuir para a realização dos desígnios de Deus na terra e zelar por seus súditos e pela Igreja, a qual tinha que proteger e fazer valer seus ensinamentos.

A narrativa de Isidoro sobre a *História dos Godos* se finaliza com a incorporação ao trono de Recimiro, filho de Suintila. Caracterizado como uma pessoa com muito valor, já que era filho de um rei cheio de virtudes:

“El hijo de Suintila, Recimero, asociado por él al trono, comparte a alegría de este mismo trono. En su infancia resalta de tal manera el brillo de su **índole sagrada** [grifo nosso], que se **prefigura en él, en sus cualidades y en su rostro, el retrato de las virtudes paternas** [grifo nosso]. Por él se há de interceder ante el que rige el cielo y al género humano para que, del mismo modo ahora está asociado en el trono patrio, así también después de un largo mandato de su padre sea dignísimo de la **sucesión al reino** [grifo nosso].”<sup>82</sup>

Podemos identificar ao longo desta narrativa que Isidoro de Sevilha aceitava a associação ao trono, mesmo a Igreja não defendendo que a Monarquia visigoda conseguisse alcançar o *status* de hereditária. Mas o sevilhano, como no caso acima mencionado, viu com bons olhos esta situação, alegando que Recimiro seria um bom governante, já que ele possuía uma “índole sagrada” e tinha como pai Suintila, um rei cheio de virtudes.

Todavia, como expomos ao longo deste trabalho, a história não tomou o mesmo caminho “traçado” como ideal ao reino visigodo por Isidoro. A sublevação de Sisenando foi bem sucedida e este conseguiu subir ao poder tornando-se rei e alcançando sua legitimidade por meio do IV Concílio de Toledo, em que foi, inclusive, estabelecidas regras para se chegar ao trono, afastando, dessa maneira, a linhagem do Suintila a este posto, como desejado por Isidoro. Este, como vimos, adaptou-se a nova situação, chegando inclusive a presidir este sínodo e reconhecendo o rei sublevante como autoridade governamental. Além disso, é pertinente ressaltar que encontramos nas atas conciliares elogios semelhantes aos atribuídos dos bons governantes, como descritos nas demais obras deste prelado, a Sisenando.

---

<sup>82</sup> *Hist. Goth.*, 65.

### **Considerações Finais:**

Em teoria e de acordo com os princípios teocráticos vigentes, no reino de Toledo em finais do século VI e VII, não se reconhecia maior autoridade soberana que a Monarquia. Entretanto, a nobreza e a Igreja, devido as suas elevadas posições econômica e social, foram transformadas em importantes grupos políticos, ou seja, em camadas que muitas vezes impediram que a realeza exercesse sua capacidade de poder quase ilimitada que a teoria político-religiosa havia lhe conferido.

Destacamos ao longo da pesquisa que o III Concílio de Toledo (589) proporcionou diversas vantagens econômicas, políticas e sociais aos membros mais destacados da Igreja e, concomitantemente, a ela mesma como instituição. Assim, consolidando sua posição de poder e, de certa maneira, forçando a Monarquia, para se apoiar e manter sua posição privilegiada dentro do reino, se vincular a Ela. O que justifica, por sua vez, o fato desta instituição ter oferecido uma base conceitual para o governante visigodo fundamentar sua autoridade.

Essa base conceitual se procedeu, em muitos aspectos e elementos, da teologia política romana, em que a Igreja já esteve presente, no qual defendeu a ideia de origem divina do poder. Por outro lado, a Monarquia, por meio da conversão empreendida por Recaredo, avançou principalmente no processo de unificação do reino. Mas, os avanços mais significativos se deram quando ela adquiriu características teocráticas, obtendo poderes suficientes no campo religioso para submeter sobre seu poder as reuniões conciliares, ou seja, teve poderes para impor-se perante a Igreja.

Salientamos também neste trabalho que o fortalecimento ideológico da Monarquia foi, em alguns momentos, insuficiente para submeter a nobreza, provocando uma inadequação entre teoria e prática. Lembrando que, a teoria política da Monarquia tornou somente essa instância de poder forte, mas não a pessoa que ocupava o trono, uma vez que, a história visigoda demonstrou bem essa realidade. Caso o rei fosse fraco, ele estava mais sujeito a perder seu poder; porém, se possuísse uma personalidade forte, uma maior capacidade de dispor de riquezas e de algumas outras circunstâncias que o tenha favorecido, ele provavelmente conseguiria governar e exercer seu poder de forma efetiva e, em alguns casos, conseguia influenciar até seus sucessores.

Desta forma, acreditamos que não era a teoria política que limitava os poderes régios. Mas, sim a realidade socioeconômica, estabelecida pela nobreza civil e eclesiástica, que a condicionava e, que de alguma maneira controlava com suas sublevações o modo com o qual os reis exerceram a sua forma de governar.

Apesar do processo de fortalecimento ideológico sofrido pela Monarca, devemos lembrar que isto não lhe dava garantias de permanecer no poder, muito menos a seus

familiares e apoiadores. Podemos citar, como exemplo, o fato de que prevaleceu o caráter não hereditário dessa instância de poder. Neste sentido, o soberano quando subia ao trono, deveria lembrar que não era mais o líder de um grupo nobiliárquico, que no momento de sua conquista tinha mais poder dentro do reino. Este deveria ter em mente que não tinha o apoio de todos os grupos e que não permaneceria no poder sem esta legitimação. Esta prática obrigava os governantes a praticar uma política de benefícios e doações, dilapidando desta forma o patrimônio real.

Não podemos deixar de mencionar também que esta forma de alcançar o poder régio abriu espaço para que outros grupos nobiliárquicos almejassem a conquista ao trono toledano. O que em partes explica tanto as constantes sublevações como a morte de reis que marcaram a história do reino visigodo.

“Talvez se” a Monarquia tivesse alcançado o *status* de hereditária e, ao mesmo tempo, exercido de fato amplos poderes (que havia alcançado na teoria teocrática) e conservado o patrimônio régio, a história da Monarquia visigoda teria outra trajetória, tendo a coroa conquistado a centralização de seu poder nas mãos de uma única família, mas são apenas vislumbres, e não o que de fato ocorreu.

Assim dentro deste contexto surgiu uma figura que, a nosso ver, tentou amenizar a situação em que se encontrava a Igreja e a Monarquia. Pois, foi o bispo Isidoro de Sevilha que, por meio de alguns de seus escritos, tentou fortalecer essas duas instâncias de poder, traçando um perfil de monarca ideal para o reino visigodo.

Acreditamos que Isidoro de Sevilha tinha duas claras preocupações: qual rumo o reino tomaria após a conversão ao catolicismo com o rei Recaredo e, por fim, que esta mudança firmasse suas bases e não retornasse ao que era anteriormente no plano religioso, no caso ao arianismo. Assim, Recaredo tornou-se o modelo de conduta para este bispo, que o caracterizou com diferentes atributos e virtudes. Tanto que o sevilhano tentou, ao longo de suas funções eclesiásticas e de tutor de alguns reis, legitimar o poder real que tanto fez e poderia fazer pela Igreja e pelos seus súditos, já que como Isidoro os caracterizou de enviados de Deus.

O poder que foi conferido aos reis por vontade divina tinha funções bem definidas, a saber: proteger a Igreja e seu reino. Ou seja, os governantes tinham “serviços” funções a exercerem. Também salientamos que na concepção de Isidoro eles não ocupavam uma posição superior a Igreja, desta forma, não poderiam interferir em seus assuntos, apenas prestar serviços em momentos que esta já não alcançasse seus propósitos por meio da palavra.

Percebemos que se criou uma ideia do que seria um governante ideal tanto para a Monarquia como para a Igreja, haja vista que ambas se apoiaram nesta perspectiva. Assim, conseguiram hibridar na instância de poder real elementos que o diferenciaram do restante das outras instituições, uma vez que a figura do rei foi elevada ao *status* de enviado de Deus. Em contrapartida, a Igreja teve que traçar justificativas que limitassem esse poder excessivo para que esta não a submetesse sob a sua vontade absoluta. Isidoro soube contornar bem esta situação, colocando que Deus deu tais poderes com propósitos definidos: o de cuidar da Igreja e de seus súditos, ou seja, a ideia de serviço, e que se esses não cumprissem tais desígnios prestariam contas no dia do Juízo Final.

Ao mesmo tempo em que a Igreja precisou se aliar a Monarquia, esta também necessitou deste apoio, já que a Igreja era a única que conseguia associar a figura do rei aos preceitos divinos. Assim a Monarquia sozinha não conseguiria incorporar elementos que a caracterizassem como teocrática.

Vimos ao longo do trabalho que o sevilhano em alguns momentos se mostrou contraditório, em outros teve que se adequar conforme a situação, como foi com Sisenando. Mas, apesar desses desacordos, não podemos negar que ele foi de grande importância para o fortalecimento da Monarquia. Acreditamos que ele tenha colaborado mais no âmbito teórico, principalmente no que tange a traçar um perfil idealizado para o trono visigodo, que muitos tentaram seguir. Obviamente que nem seus escritos e nem sua participação nos concílios ao lado de alguns governantes foram suficientes para afastar os perigos das ambições ao trono, afinal, como observamos muitos reis foram derrubados.

Todavia, uma coisa é certa o III Concílio de Toledo trouxe inúmeras repercussões no reino Visigodo. Pois, antes deste sínodo a maioria da população que ocupava o território era hispano-romana e católica, porém a Monarquia era composta por membros germânicos e tinham como religião o arianismo. Após a conversão e a oficialização do cristianismo niceísta, esta se tornou a religião oficial deste reino, permanecendo até os nossos dias. Além disso, este concílio marcou uma nova era nas relações entre Igreja e Monarquia.

Assim, defendemos a ideia de que Isidoro de fato exerceu uma preponderância na história do reino visigodo. Os seus propósitos para a união entre Igreja e Monarquia foram claros ao longo de sua participação política e de suas obras. O príncipe ideal fazia parte de um plano maior, a salvação. Obviamente que Isidoro não foi totalmente inovador, suas concepções foram influenciadas por muitas fontes, entre elas podemos citar: São Paulo, Santo Agostinho e principalmente Gregório Magno.

Percebemos que uma personalidade tocou Isidoro, o rei Suintila. Para este governante, o sevilhano não poupou elogios possuindo, aos olhos do prelado, tantas qualidades que se somarmos foram mais em quantidade que as elencadas a qualquer outro rei. Porém, no IV Concílio de Toledo Isidoro, contrariamente ao que havia escrito na *História dos Godos*, demonstrou-se contrário a Suintila. É digno de nota que neste período este monarca já tinha perdido o trono para Sisenando, que agora era caracterizado segundo as atas conciliares como o *religiosissimi, excelentíssimo e glorioso* rei. Sisenando, por meio desta assembleia conciliar presidida por Isidoro, legitimou seu poder.

O IV Concílio de Toledo também foi importante para a formulação de normas para a Monarquia eletiva, como o Juramento de Fidelidade. Todavia, tais regras para se alcançar o trono visigodo não foram na prática de muita valia, uma vez que as sublevações continuaram ocorrendo e os novos governantes foram procurando brechas para serem reconhecidos com todos os poderes. Assim, consideramos que identificar o ambiente político e religioso do reino visigodo foi essencial para contextualizarmos temporalmente e espacialmente as ideias de Isidoro, pois se retirarmos o prelado de seu espaço histórico não conseguiríamos observar e compreender quais eram seus objetivos ao estabelecer, em seus escritos, a concepção de realeza católica.

No que tange ao perfil idealizado do governante é válido de nota que o bispo de Sevilha não foi uma exceção. Tal tarefa esteve presente em outros momentos e contextos históricos distintos do prelado, por conseguinte podemos concluir que muitos pensadores e até mesmo os próprios governantes ansiavam por alcançar tal perfil. Sempre se espelhando em outros exemplos, como os visigodos que procuraram incorporar elementos característicos dos imperadores romanos, para desta forma conquistarem maior autenticidade. Um elemento muito recorrente neste processo de distinção era o fato de se considerarem “especiais”, uma vez que tinham o aval divino para governarem na terra.

Outro ponto que cabe frisar diz respeito à concepção de Monarquia idealizada no período em questão, pois, com a instalação dos reinos germânicos a Igreja optou por não fazer frente a eles. Por isso que as ideias de Isidoro se enquadram nos propósitos da Igreja que estava tentando obter e manter o que já havia conquistado, principalmente após a conversão. Assim, esta não era uma preocupação exclusiva ao sevilhano, mas a um corpo de membros que faziam parte da Igreja, haja vista que as ideias e concepções isidorianas refletem por extensão os anseios da própria instituição que tinha uma influência local e estava tentando estabelecer e firmar as suas bases.

Se no início comentávamos que, Isidoro traçou um perfil de monarca católico visigodo, tentamos explorar a complexidade de tal feito. Procuramos enfatizar as influências tanto teóricas como de sua história de vida, que em muitos momentos esteve associada aos fatos por ele narrado, além de ter se desenvolvido no seio de uma sociedade plural como a visigoda, os símbolos produzidos e suas percepções eram múltiplas e, por isso, se constituem em um tema tão apaixonante e, ainda hoje, aberto a novas leituras. Nesta busca ficamos com uma única certeza a de que ainda há muito trabalho a ser feito!

### **Referências Bibliográficas:**

**Fontes:**

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Vives. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.

FREDEGARIO, *Chronica*, ed. B. Krusch, *Monumenta Germaniae Histórica, Scriptorum Rerum Merovingicarum*, 2, Hannover, 1888.

GREGORIO MAGNO. *Diálogos. San Benito, su vida y su regla*. Edición bilingüe (latim-espanhol) introducción y notas por Garcia Colombás. Madrid: BAC, 1954.

GREGÓRIO DE TOURS. *Historia Francorum*. Ed. Bilingue (Latim-Francês) de R. Latouche. 2v. Paris: Les Belles Lettres, 1979.

ISIDORO DE SEVILHA. *De viris Illustribus*. Ed. critica de C. Cordoñer Merino. Salamanca, CSIC, 1964.

\_\_\_\_\_. *Etymologiarum*. Ed. Lindsay. Traducción de J. O. Reta e M. AM. Casquero. Madrid: BAC, V. I e II, 1982.

\_\_\_\_\_. *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed. Bilíngüe (Latim-Espanhol) de C. Rodriguez Alonso. Leon: Centro de Estudios y Investigación "San Isidoro", 1975.

\_\_\_\_\_. *Sententiarum*. Ed. Bilingue (Latim-Espanhol) de J. de Campos e I. Roca. *Santos Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971, V. 2, pp.226-525.

JOÃO DE BICLARO *Chronicon Ioannis Biclarensis*. In: Campos, J. *Juan de Biclato: obispo de Gerona, su vida y su obra*. Madrid: Consejo superior de Investigaciones Científicas, v. XXXII, 1960.

*Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Edição bilíngüe (Latim-Ingês) de J. N. Garvin: Washington, D. C.: The Catholic of América Press, 1946.

**Dicionários e Obras de consulta:**

DI BERNARDINO, A. D. (Org.). *Dicionário Patrístico e de Antiguidade Cristã*. Petrópolis: Vozes, 2002.

LOYN, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

**Bibliografia:**

AGUILERA, A. B. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: XXI siglo veintiuno de España, 1992.

ANDRADE FILHO, R. de O. A historiografia da Hispânia visigoda. In: *Signum*, São Paulo: FAPESP, N°2, 2000, pp. 191-203.

ANDRADE, M. L. C. V. O. Poder e persuasão no discurso religioso medieval. In: *Domínios de Língu@gem – Revista Eletrônica de Lingüística*. Ano 1, n° 1, 2007, pp.01-10.

BARBERO, A; VIGIL, M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1978.

BARRACLOUGH, G. *Os papas na Idade Média*. Lisboa: Verbo, 1968.

BLANCO, A. G. El decreto de Gundemaro y la historia del siglo VII. In: *Antigüedad y cristianismo: monografías historicas sobre la antigüedad tardia – Los visigodos. Historia y civilización*. Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia, 1986, pp. 159-169.

BLOCH, M. *Os reis Taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOBBIO, N. *A teoria das formas de governo*. Brasília: UNB, 1980.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008.

BROWN, P. *O fim do mundo clássico – De marco Aurélio a Maomé*. Lisboa: Editorial Verbo, 1972.

CARVALHO, J. M. *A formação das almas: O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CASTELLANOS, S. *Los godos y la cruz – Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza, 2007.

COLLINS, R. *La España visigoda, 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005.

COUTROUT, A. Religião e Política. In RÉMOND, R. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: UFRJ/Fundação Getúlio Vargas, 1996, pp. 331-363.

DÍAZ y DÍAZ, M. Introducción general. In: ISIDORO DE SEVILLA. *Etymologiarum*. Ed. Lindsay. Traducción de J. O. Reta e M. AM. Casquero. Madrid: BAC, V. I, 1982.

DÍAZ, P. C. *El Reino Suevo (411-585)*. Madrid, Akal, 2011.

DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In LE GOFF, J; NORA, P. (Dir) *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, pp.130-145.

EAGLETON, T. *Ideologia. Uma introdução*. São Paulo: UNESP; Boitempo, 1997.

FELDMAN, S. A. A ética e a concepção religiosa de Isidoro de Sevilla: o “Livro das Sentenças”. In: *VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Anais. Londrina: ABREM/UEL/UEM, 2005, pp. 255-265.

FONTAINE, J. *Isidoro de Sevilla: Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002.

FRIGHETTO, R. *Cultura e Poder na Antigüidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000.

\_\_\_\_\_. Política e Poder na Antigüidade Tardia: Uma abordagem possível. In: *Revista História: Universidade de Goiás*. Goiânia, V. 11, N. 1, jan/jun. 2006, pp. 161-177.

GARCIA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989.

GARCIA VILLOSLADA, R. (Org.) *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. V. I. Madrid: BAC, 1979.

GODOY, C., VILELLA, J. De la fides ghotica a la ortodoxia nicena: inicio de la teologia política visigotica. In: *Antigüedad y cristianismo: monografías historicas sobre la antigüedad tardia – Los visigodos. Historia y civilización*. Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia, 1986, pp. 117-144.

GONZÁLEZ, T. La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión arabe. In: GARCIA VILLOSLADA, R. (Org.) *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. V. I. Madrid: BAC, 1979, pp. 401-747.

HEATHER, P. *Emperadores y Bárbaros. El primer millenio de la historia de Europa*. Barcelona: Crítica, 2010.

KANTAROWICZ, E. H. *Os dois corpos do rei – Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KING, P. D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza, 1981.

LE GOFF, J. *A civilização do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2005.

\_\_\_\_\_. *O imaginário medieval*. Portugal: Estampa, 1994.

MARAVALL, J. A. *El concepto de España en la Edad Media*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

MARTINEZ DÍEZ, G. Los Concílios de Toledo. *Anales toledanos v. III – estúdios sobre la España visigoda*. Toledo: Disputación provincial, 1971, pp. 119-138.

ORLANDIS, J. “El rey visigodo catolico”, In: AA. VV., *De la Antigüedad al Medievo – Siglos IV-VIII*. III Congreso de Estudios Medievales. sl.: Fundacion Sanchez Albornoz, 1993, pp. 55-64.

\_\_\_\_\_. *Estudios Visigóticos III. El poder real y la sucesión de los visigodos al catolicismo*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16. Roma-Madrid, CSIC, 1962.

\_\_\_\_\_. *Historia del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, S. A., 1988.

ORLANDIS, J; LISSON, D. R. *Historia de los Concilios de la España Romana e Visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.

PALANQUE, J.-R. *Constantino*. Rio de Janeiro: Atlântica, 1945.

PETIT, C. Iglesia y justicia en el reino de Toledo. In: *Antigüedad y cristianismo: monografías históricas sobre la antigüedad tardía – Los visigodos. Historia y civilización*. Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia, 1986, pp. 261-274.

QUILES, I. S. I. *San Isidoro de Sevilla, Biografía-Escritos-Doctrina*. Madrid: Espasa – Calpe, 1965.

RAINHA, R. S. *A educação no Reino Visigodo – as relações de poder e o epistolário do bispo Bráulio de Saragoça (631-651)*. Rio de Janeiro: HP Comunicações, 2007.

REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidonio Apollinaire à Isidore de Séville*. Roma: École Française de Rome – Palais Farnése, 1981.

RIBEIRO, D. V. O pensamento político de Isidoro de Sevilha. In: Estudos Ibero-Americanos, V. XV, n°2, PUC-RS, 1989, 347-355.

\_\_\_\_\_. A sacralização do Poder Temporal: Gregório Magno, e Isidoro de Sevilha. In: Souza, José Antônio de C. R. (org.). *O Reino e o Sacerdócio – O pensamento político na Alta Idade Média*, s/d. pp. 91-112.

\_\_\_\_\_. Realeza cristã e ideologia na Alta Idade Média. In: pp. 1-33, no prelo.

RICHÉ, P. La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age. In: \_\_\_\_\_. LOBRICHON, Guy. *Le Moyen Age et la Bible*. Paris: BEAUCHESNE, 1984. pp. 385-400.

RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, M. A. *Los Reyes Sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*. Madrid, Editorial ACTAS, 2008.

SANZ SERRANO, R. *Historia de los Godos. Una epopeya histórica de Escandinavia a Toledo*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2009.

SILVA, L. R. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI – O modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Niterói/RJ: UFF, 2008.

SILVA, M. C. *A realeza cristã na Alta Idade Média – Os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.

THOMPSON, E. A. *Los Godos en España*. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

ULLMANN, W. *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel, 1983.

\_\_\_\_\_. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 1985.

URBEL, P. *San Isidoro de Sevilla. Su vida, su obra y su tiempo*. León: Labor, 1995.

VALERI, V. “Realeza”. In: R. Romano (ed.). *Enciclopédia Einaudi*. Religião-Rito, Lisboa: Casa da Moeda, 1994, v. 30, pp. 415-445.

VALLEJO, F. B. *La hagiografía como género literario en la Edad Media*. Oviedo, Series Mayor 2, 1989.

VALVERDE CASTRO, M. R. *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquía visigoda: un proceso de cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

VENTURA, F. S. Reflexiones sobre las causas de la intervencion bizantina en la Peninsula. In: *Antigüedad y cristianismo: monografías historicas sobre la antigüedad tardia – Los visigodos. Historia y civilización*. Atas da Semana Internacional de Estudos Visigóticos - Murcia, 1986, pp. 69-73.