

GERMANO MIGUEL FAVARO ESTEVES

O ESPELHO DE SISEBUTO: Religiosidade e Monarquia na
Vita Desiderii

ASSIS
2011

GERMANO MIGUEL FAVARO ESTEVES

**O ESPELHO DE SISEBUTO: Religiosidade e Monarquia na
*Vita Desiderii***

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: Dr. Ruy de Oliveira Andrade
Filho

**ASSIS
2011**

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

E79e	Esteves, Germano Miguel Favaro O espelho de Sisebuto: religiosidade e monarquia na <i>Vita Desiderii</i> / Germano Miguel Favaro Esteves. Assis, 2011 165 f. Dissertação de Mestrado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Orientador: Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho 1. Monarquia. 2. Religiosidade. 3. Hagiografia. 4. Idade Me- dia – História. 5. Espanha – História – Período gótico, 414-711. I. Título. CDD 321.6 946.01
------	---

COMISSÃO JULGADORA

DISSERTAÇÃO PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE MESTRE

BANCA EXAMINADORA

Dr. Ruy de Oliveira Andrade Filho
Orientador- UNESP

Dra. Ana Paula Tavares Magalhães
Universidade de São Paulo- USP

Dra. Terezinha Oliveira
Universidade Estadual de Maringá- UEM

*A Regina Célia Esteves, Thereza Afonso
Esteves (in memoriam) e Victória Esteves*

Por me ensinarem a bela arte da vida.

AGRADECIMENTOS

Durante a nossa vida:

*Conhecemos pessoas que vêm e que ficam,
Outras que, vêm e passam.
Existem aquelas que,
Vêm, ficam e depois de algum tempo se vão.
Mas existem aquelas que vêm e se vão
com uma enorme vontade de ficar...*

Charles Chaplin

Neste momento, em que ousar colocar o ponto final neste trabalho, muitas memórias vêm à tona. Memórias que compreendem um sonho que começou há muito tempo, quando me apaixonei pela história. Neste momento, olho para trás e consigo visualizar o começo do que para mim é uma grande aventura que continua. Nestes sete anos dentro da FCL de Assis percebi qual o valor das verdadeiras amizades, dos bons conselhos e da saudade, que hora ou outra nos atinge e nos faz lembrar da importância das pessoas em nossas vidas.

Posso dizer que o aprendizado que tive nesses sete anos é tudo de mais precioso que levo comigo. Não me refiro obviamente somente ao conteúdo acadêmico, mas também às conversas de corredor, às várias noites em claro conversando sobre a vida, ao carinho de verdadeiros seres humanos que tive o prazer e a felicidade de conhecer. Desta forma, ciente das injustiças que posso cometer, algumas pessoas não posso deixar de agradecer nominalmente, pois fizeram parte direta ou indiretamente destas páginas.

Primeiramente, gostaria de agradecer sinceramente ao ser humano e grande amigo que me deu esta oportunidade desde o início de meus estudos na graduação: Ruy de Oliveira Andrade Filho, por todas as conversas, conselhos, orientações e companhia.

Às Dras. Ana Paula Tavares Magalhães e Leila Rodrigues pela leitura dos capítulos para o exame de qualificação, cujas observações foram importantes para a finalização deste trabalho, à Dra. Terezinha Oliveira que aceitou prontamente participar da banca final, e à Dra. Andréa Lucia Dorini de O. Carvalho Rossi por toda a ajuda.

Também agradeço à minha querida família, em especial àquelas que acompanharam de perto, Tias Carmem, Irene, Tereza, Santa, além de minhas mães Regina e Victória, a quem dedico este trabalho; obrigado por todo o carinho e apoio incondicional.

Aos pirajuenses, Bruno Arbex, Bruno Miranda, Fábio Faria, Thiago Marin, por sempre acreditarem, estando próximos mesmo tão geograficamente distantes. Aos amigos de faculdade Bruno Muneratto, Frederico Santiago, Glauco Costa, Henrique Horta, Paulo Filho, sempre ao lado, nos bons e maus momentos da aventura assisense, e às queridas amigas Amanda Parra, Sara Cortezzi, Thaís Svicero, Ana Paula Giavara e Letícia Ferreira, pelo constante incentivo e carinho. Aos companheiros de Neam João Charrone, Lúcia Carvalho, Pâmela Micheletti, Raquel Parmegiani e Ronaldo Amaral, pelo apoio e amizade desde o começo dos estudos.

Às queridas Clarice Gonçalves, Regina Truchlaeff, Zaíra Teodoro de Oliveira e Aparecida Onório Reis pelas sinceras e boas conversas nos corredores do departamento. Ao Prof. José Carlos Martín Iglesias por todo apoio e por ter enviado um valioso material que contribuiu de forma decisiva para este trabalho.

Aos amigos da Fafip (Piraju) pela oportunidade e pelo apoio.

E por fim ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico pelo apoio financeiro.

ESTEVEES, Germano Miguel Favaro. **O Espelho de Sisebuto: Religiosidade e Monarquia na *Vita Desiderii***. Assis, 2011. 165 p. (Mestrado em História)- Universidade Estadual Paulista. Faculdade de Ciências e Letras. Campus de Assis.

RESUMO

A partir de estudos sobre a criação e permanência do reino Visigodo na Hispânia, séculos V a VII, procuramos trabalhar com um curto período, final da segunda metade do século VI e a primeira do VII, com atenção dirigida em especial a dois objetos: a Religiosidade e a Monarquia. Como fonte principal da pesquisa, teremos nossa análise voltada à *Hagiografia da Vida e Martírio de São Desidério* escrita pelo monarca que governou a Hispânia dentre os anos de 612 a 621, o rei Sisebuto. Ver nesta fonte um testemunho das relações de poder político em sua imbricação com o sagrado, ou seja, com o cristianismo, pode-nos mostrar como Sisebuto utilizou-se da *Vita* mais para suas circunstâncias ideológicas e políticas, legitimando seu poder, do que para o santo mesmo, tornando-se este último, e sua santidade, mais um coadjuvante que um protagonista.

Palavras-chave: Santidade, Monarquia, Religiosidade, Hagiografia, Hispânia visigoda.

TITLE

The mirror of Sisebut: Religiosity and Monarchy in *Vita Desiderii*.

ABSTRACT

Starting from studies of the creation and permanence of the Visigothic kingdom in Hispania, centuries V-VII, we work with a short period, final of the second half of the VI century and the first half of VII century, with special attention to two objects: The Religiosity and the Monarchy. As the main source of the research we will have our analysis turned to Hagiography of *the Life and Martyrdom of Saint Desiderius*, wrote by the monarch that governed the Hispânia by the years of 612 to 621, king Sisebut. See in this source a testimony of the relationships of political power in its relation with the sacred (Christianity) can show us like Sisebut used the *Vita* more for his ideological and political circumstances, legitimating his power, for the life's saint properly, becoming this last one, and his sanctity, more a coactive that a protagonist.

Keywords: Sanctity, Monarchy, Religiosity, Hagiography, Visigothic Spain.

SUMÁRIO

COSIDERAÇÕES INICIAIS	11
CAPÍTULO I- O PANORAMA HISTORIOGRÁFICO VISIGODO.	25
1. A FORMAÇÃO DO REINO CATÓLICO DE TOLEDO: DE RECAREDO A SISEBUTO.....	26
2. A IGREJA VISIGODA : DA CONVERSÃO DE RECAREDO AO REINADO DE SISEBUTO.....	37
3. O ESPAÇO RURAL.....	46
 CAPÍTULO II- A MONARQUIA VISIGODA.....	55
1. O REINO DE TOLEDO : A INSTITUIÇÃO MONÁRQUICA E A LEGITIMAÇÃO DO PODER REAL.....	56
2. A SUCESSÃO REAL NA MONARQUIA VISIGODA.....	72
3. AS RELAÇÕES ENTRE A MONARQUIA VISIGODA E FRANCA.....	83
 CAPÍTULO III- SISEBUTO E A VITA DESIDERII - RELIGIOSIDADE E MONARQUIA NO REINO DE TOLEDO	90
1. VITA VEL SANCTI PASSIO DESIDERII A SISEBUTO REGE COMPOSITA.....	99
2. O ESPELHO DE SISEBUTO: RELIGIOSIDADE E LEGITIMAÇÃO DE PODER.	135
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	145
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	150

Considerações Iniciais:

O estudo que aqui se pretende desenvolver, tendo como recorte temporal uma época tão distante de nossa realidade, exige uma ampla cautela, configurando-se como um grande desafio. Não somente pelo distanciamento que temos das fontes, como também pela diferença de pensamento, do mental¹, da vida e obra de personagens que, mesmo pela distância, tornam-se tão apaixonantes e próximos de nossos sentimentos e de nossas aspirações.

Tais dificuldades tratam-se também, como salienta Hilário Franco Jr., “menos das condições materiais de pesquisa que, talvez, de um obstáculo mais árduo a ser superado: a falta de estímulo em nossas universidades para trabalhos de reflexão teórica”². E como completa o autor: “perde-se assim a oportunidade de repensar a questão sempre aberta e controversa da passagem da Antiguidade para a Idade Média³, que deveria estar no centro da preocupação dos altomedievalistas, pois ajuda a definir seu próprio objeto de estudo”⁴.

Superando as dificuldades, e tendo como referência o distanciamento necessário para a proposição de tal estudo, A. Guriévich afirma que: “Nas diferentes épocas e culturas, os homens percebem e conhecem o mundo a sua maneira, organizam a seu modo impressões e conhecimentos, elaboram sua própria visão do mundo...”⁵

Sendo assim, a partir de estudos sobre a criação e permanência do reino visigodo na Hispânia, séculos V a VII, esta pesquisa volta sua atenção para um dos grandes grupos de fontes existentes para o estudo da história da sociedade hispano-visigoda

¹ Inserindo estas preocupações no âmbito das Mentalidades, nos remontamos a Michel Vovelle, uma vez que acabamos por ver nas estruturas mentais e seus desdobramentos uma possibilidade de apreender a realidade social mais concreta [...] a ponta fina da história do social [...], talvez mesmo em um natural e necessário desembocar. VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987. p.25 e 271.

² FRANCO JR, H. Por uma outra Idade Média. IN: Andrade Filho, R. O (Organizador) *Relações de poder Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro I CIEAM- VII CEAM*. Santana do Parnaíba. Editora Solis, 2005, p. 27.

³ Período conhecido como Antiguidade Tardia ou Primeira Idade Média. Elencamos alguns autores que tratam sobre o tema: CAMERON, Averil. *The Later Roman Empire: Ad 284-430*. Harvard University Press, 1993; CAMERON, Averil. *The Mediterranean World in Late Antiquity Ad 395-600* (Routledge History of the Ancient World), 1993. Averil Cameron et al. (editors), *The Cambridge Ancient History*, vols. 12-14, Cambridge 1997; DANIELOU, Jean. *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III siècle*. Paris : Éditions du Seuil, 1985; MARROU, Henri. *L'Église de l'Antiquité Tardive (303-604)*. Paris : Éditions du Seuil, 1985; SILVA, Givan Ventura da. *Reis Santos e Feiticeiros. Constância II e os fundamentos místicos da Basiléia 337-361*. Vitória: Edufes, 2003.

⁴ FRANCO JR, H. Art .Cit, p. 27.

⁵ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p. 26.

descritos por García Moreno, as fontes consideradas literárias⁶. Estas se constituem como obras de caráter narrativo, poético, legal e diplomático⁷ e, dentro desta miscelânea, o nosso olhar se volta especialmente às narrativas, com o enfoque sobre um gênero de enorme importância e significação, sobretudo cultural: a hagiografia.

Procurando trabalhar com um curto período, nossa atenção será dirigida em especial a dois objetos: a santidade e a monarquia. Como fonte principal da pesquisa, analisaremos a hagiografia da *Vida e Martírio de São Desidério*⁸, escrita pelo monarca que governou a Hispânia dentre os anos de 612 a 621, o rei Sisebuto. É preciso lembrar, contudo, que este recorte somente se torna inteligível quando enquadrado em outro muito maior. Falamos nesse caso dos elementos históricos que permeiam o reinado do monarca católico visigodo e os dados narrados dentro do relato hagiográfico, pois sem essa análise seria impossível tratar do tema, que como veremos, tem uma estreita ligação com as esferas político-sociais do período, não somente dentro do contexto da Hispânia Visigoda.

A pesquisa que aqui se apresenta a respeito do Reino Visigodo, buscará utilizar-se de um gênero de fontes, a hagiografia, em especial a *Vita Desiderii*, como ponto de partida para a abordagem que aqui propomos. Ver nesta fonte um testemunho das relações de poder político em sua imbricação com o sagrado, ou seja, com o cristianismo, sobretudo por meio das vicissitudes de um monarca que, utilizando-se da santidade, apanágio então de alguns homens piedosos, dentre eles Desidério, a requereu mais para si e para suas circunstâncias ideológicas e políticas do que para o santo mesmo, tornando-se este último e sua santidade, mais um coadjuvante que um protagonista. Para começar a tratar da fonte principal do trabalho e para elucidar o estudo que se fará, cabe-nos destacar a importância que a fonte hagiográfica tinha no período.

Assim destacamos que o termo “*hagiografia*” não é contemporâneo à produção das obras. Esta terminação é utilizada desde o século XVII, quando se iniciou o estudo sistemático sobre os santos, sua história e culto, para designar tanto este novo ramo do conhecimento, como o conjunto de textos que tratam de santos com objetivos

⁶GARCÍA MORENO, Luis A. *Historia de España Visigoda*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 11.

⁷IDEM, *Ibidem*, p.11.

⁸Em Latim: Ioannes Gil (Ed). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1972, p. 52-69. Traduzida: SISEBUTO. *Live and Martyrdom of Saint Desidéius*. Ed. A T. FEAR. *Lives of the Visigothic Fathers*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997, pp.1-14.

religiosos⁹. No entanto, apesar do termo ter nascido algum tempo mais tarde, a literatura hagiográfica cristã teve início ainda na Igreja Primitiva quando, a partir de documentos oficiais romanos ou de relatos de testemunhas oculares, eram registrados os suplícios dos mártires.

Sua produção começa a partir do século II, em textos que tratam em certos casos de testemunhos diretos, às vezes autobiográficos sobre o martírio de santos e sobre a veneração que suscitou em uma ou outra comunidade de língua latina ou grega. Tais obras possuíam caráter privado e foram redigidas principalmente por eclesiásticos. Num primeiro momento, foi utilizada para sua redação a língua latina, já que era a língua dos cultos e da Igreja ocidental. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva nos apresenta uma clara explanação que tomaremos por base. A autora mostra que são as hagiografias “obras voltadas, fundamentalmente, para a propaganda de centros de peregrinação e a edificação de fiéis, por visarem o grande público e serem, na grande maioria dos casos redigidos por homens cultos e ligados à Igreja, tornam-se textos fronteiriços. Ao mesmo tempo em que transmitem os pontos de vista e ensinamentos elaborados por intelectuais, tais obras incorporam elementos do cotidiano das pessoas para que suas mensagens se tornem mais adequadas e compreensíveis”¹⁰. A autora ainda completa em outra passagem que era também o objetivo da obra “[...]propagar os feitos de um determinado santo, atraindo, assim, ofertas e doações para os templos e mosteiros que os tinham como patronos; produzir textos para o uso litúrgico, tanto nas missas como nos ofícios monásticos, para a leitura privada ou nos textos de escola; instruir e edificar os cristãos na fé; divulgar os ensinamentos oficiais da Igreja, etc.”¹¹.

Verificamos assim que essas obras, atendendo uma intenção e função social, eram voltadas fundamentalmente para propagação de concepções teológicas, modelos de comportamento, padrões morais e valores. Este veio era explorado por meio da narração dos feitos de um homem que é tido como santo e dos elementos que estão vivamente inseridos na sua vida ou à sua margem. Para completar, essas vidas de santos oferecem para o historiador dados de enorme interesse. Refletem quadros do ambiente social a sua volta com grande vivacidade e brilho, permitindo desta forma uma entrada mais segura e direta nas condições reais de existência da sociedade que outros tipos de

⁹ DELEHAYE, H. *Lês Légendes Hagiographiques 4^a ed.* Sociedad de Bolandistas, Bruselas, 1973. p. 24

¹⁰ FRAZÃO DA SILVA, Andréia C.L. Hagiografia e poder nas sociedades Ibéricas Medievais. In: *Humana*. Curitiba, Editora UFPR, 2001, n. 10, p. 135-172, p. 167.

¹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 167.

fontes, tais como as legais¹².

Sobre a figura na qual se desdobra a personagem da narrativa hagiográfica, o homem santo, André Vauchez mostra o perfil deste como uma figura que estabelecia o contato entre o céu e a terra, e que encarnava a maior realização do homem na Idade Média. O interessante a se notar em relação aos santos é a busca que estes empreenderam a fim de encarnar em sua pessoa os sofrimentos de Cristo ou os milagres análogos por ele realizados (*Imago Christi*), com isto obtendo dentre a população em si um grande sucesso. É, não obstante, um morto excêntrico, cujo culto se aplica em torno do seu corpo, do seu túmulo e de suas relíquias; colocava o seu poder sobrenatural mediador a serviço dos homens e, em primeiro lugar, dos menos brindados pela sorte, como doentes e presos; o Santo apresenta-se como o homem das mediações bem sucedidas¹³. O santo é oriundo, na maior parte das vezes, de grupos aristocráticos e proprietários de terras, goza de um patrimônio de conhecimentos e relações que pode colocar utilmente a serviço dos humildes, quer se trate de obter do poder civil a redução de pesados encargos ou a libertação de prisioneiros injustamente detidos¹⁴.

Os pedidos que são dirigidos ao homem santo em geral pelas comunidades vão desde a libertação dos males de que são afligidos (a doença, a miséria, a guerra), até o apaziguamento das tensões existentes no seio dos grupos e entre os clãs. E é neste domínio que o santo é induzido a empenhar-se nos mais duros combates, que o colocam em conflito direto com os demônios, ou seja, com aqueles que destruíam a relação harmoniosa existente precedentemente entre o homem e seu ambiente¹⁵. A eficácia da sua ação basta para manifestar a vitória de Deus sobre o mal. Representa uma possibilidade de salvação. O pecador oprimido pelo remorso está seguro em encontrar no homem de Deus o perdão de seus pecados, e vice versa. Os grandes Santos atraem para si, um grande número de aleijados, penitentes ávidos de perdão, consolo espiritual. No mais, Vauchez completa: “os fiéis não esperam do homem santo nem um discurso nem a transmissão de um saber: querem milagres”¹⁶.

Tendo em vista esses aspectos é dito que a figura do santo contou com uma grande popularidade sócio-religiosa ao longo da Antiguidade Tardia tanto nos reinos romano-germânicos ocidentais como no Oriente bizantino. Sua busca incessante pela

¹² GARCÍA MORENO, Luis. *Op.cit*, p. 12.

¹³ LE GOFF, J. *O Homem Medieval*. Lisboa, Presença, 1989, p 24.

¹⁴ VAUCHEZ, André. Santidade. In *Enciclopédia Einaudi. Volume 12*. Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Portugal, 1987, p. 291.

¹⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 291.

¹⁶ *Ibidem*. p. 292.

santidade e pela perfeição evangélica fazia do homem santo um modelo ideal para populações localizadas a sua volta, que o viam como autêntico sucessor dos antigos deuses e heróis locais pagãos¹⁷. Essa imagem do homem santo aparece muito bem representada em boa parte das fontes hagiográficas do Ocidente Tardo Antigo¹⁸.

O relato hagiográfico ainda pode-nos apresentar uma importante fonte para contemplar diferentes esferas sociais da vida quotidiana em seu contexto. A obra literária medieval, na qual se enquadra o relato hagiográfico, é como nos mostra Fernando Baños Vallejo, um conjunto de significações que remetem a códigos de uma natureza muito diversa (linguísticos), relacionados com a literatura latina, ideológicos, filosóficos, teológicos e sociais)¹⁹.

Para tornar inteligível a proposta deste estudo, é necessária a análise do contexto em que se insere a fonte trabalhada. A época de produção da *Vida e Martírio de São Desidério*²⁰ enquadra-se dentro do chamado período visigodo, que se estende do século V até o começo do século VIII. Dentro deste recorte o foco recairá, como foi dito acima, sobre a monarquia visigoda católica e, mais especificamente, sobre o período conturbado que compreende o reinado de Sisebuto 612- 621, como momento em que se produziu o relato hagiográfico e sobre os elementos que permeiam a época do monarca, fatos históricos que se encontram interligados e explícitos na hagiografia.

Com o abandono oficial do arianismo por Recaredo (586-601), em fins do século VI, a fé católica transformou-se como fundamento ideológico da sociedade do reino Visigodo. George Duby nos fala que, de fato, enquanto ideologia o cristianismo não se apresentava como um mero reflexo do que era vivido, mas como “um projeto de ação sobre ele”²¹.

Ruy de Oliveira Andrade Filho nos mostra que é clara a intenção estabilizadora das palavras do III Concílio de Toledo, de 589, quando diz que Deus incumbira a monarquia do “fardo” do reino em “proveito dos povos”²². Para tanto, completa Ruy, o

¹⁷ BROWN, Peter. *The cult of saints. Its rise and function in Latin Christianity*. The University of Chicago Press. 1981, p.5.

¹⁸ FRIGUETTO, Renan. *Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Editora Juruá, 2000, p. 35.

¹⁹ BAÑOS VALLEJO, Fernando. *La hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce Vidas individuales castellanas*. Oviedo. Departamento de Filología Española. 1989, p. 15.

²⁰ SISEBUTO. *Life and Martyrdom of Saint Desidérius*. Ed. A T. FEAR. *Lives of the Visigothic Fathers*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997, p.1-14.

²¹ DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In LE GOFF, J; NORA, P. (Dir) *História: Novos Problemas*. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, p.17.

²² ANDRADE FILHO. R O. Mito e Monarquia na Hispânia Visigótica Católica. IN. *Luzes sobre a Idade Média*. OLIVEIRA, Terezinha (Org). Maringá: Eduem, 2002, p. 82.

projeto de ação sobre essa realidade passa pela “verdadeira fé”, mediante os cuidados do rei²³. A composição do reino passava a ser entendida como o conjunto de nações que não era mais o Império, mas a Igreja, unidas pela fé²⁴. Desde então, procurou-se levar a cabo o trabalho de elaboração de uma teoria política, que buscava garantir a monarquia através de um sistema teológico, em que ganham destaque especialmente as idéias de Isidoro de Sevilha²⁵. Essa aproximação entre governo laico e Igreja se torna essencial para a monarquia, uma vez que o caráter eletivo da realeza contribuía para sua instabilidade, visto que o reino visigodo de Toledo é pleno de deposições e revoltas²⁶. Mas até onde poderia chegar essa aproximação? E até onde a instabilidade referente ao caráter eletivo da realeza poderia chegar? Que meios poderiam ser usados para reduzir ou reverter tal quadro?

Procedimentos Metodológicos

Como nos diz Michel De Certeau, “toda pesquisa historiográfica articula-se com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhes serão propostas, se organizam”²⁷.

A abordagem da fonte aqui tratada, a hagiografia da *Vida e Martírio de São Desidério*, com a pretensão de elucidar as relações da monarquia com vista à legitimidade de poder, santidade, influência cristã, bem como Sisebuto, quando este em grande medida se expõe pessoalmente no corpo textual, será o cerne desta pesquisa.

Ao apresentar os pressupostos metodológicos de nossa pesquisa atentemos ao que nos sugere Aline Coutrot, tratando do tema Religião e Política: “as forças religiosas são levadas em consideração como fator de explicação política em numerosos domínios. Elas fazem parte do tecido político, relativizando a intransigência das explicações baseadas nos fatores sócio-econômicos”²⁸.

²³ IDEM, *Ibidem*, p. 82.

²⁴ *Ibidem*, p. 84.

²⁵ *Ibidem*, p. 84.

²⁶ *Ibidem*, p. 84.

²⁷ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 66.

²⁸ COUTROT, Aline. Religião e Política. In: RÉMOND, Rene. *Por uma História Política*. Rio de Janeiro: Ed UFRJ/ Fundação Getúlio Vargas, 1996, p.331.

Tendo esta breve colocação em vista e introduzindo as bases metodológicas de nosso trabalho, temos que este segue a perspectiva da *Nova História* francesa e a sua herdeira mais em voga na atualidade, a *Nova História Cultural* que goza de nosso especial apreço e atenção. Esta deriva da grande mudança de paradigma proposta pela *École des Annales* que de acordo com Bourdieu e Martin “despreza o acontecimento e insiste na longa duração; deriva a sua atenção da vida política para a atividade econômica, a organização social e a psicologia coletiva; esforça-se por aproximar a história das outras ciências humanas²⁹”.

Dessa maneira, ao trabalhar com esse viés metodológico, elencamos primeiramente a categoria de “imaginação social”, nos moldes propostos por Eveline Patlagean³⁰. Esse imaginário social, no campo político, nos mostra a questão da legitimidade do poder. Segundo a autora, é no próprio centro do imaginário social que se encontra o problema do poder legítimo, ou melhor, o problema da legitimação do poder³¹. Em nosso trabalho, trata-se de pensar a legitimação do poder monárquico. Portanto o imaginário social a que nos referimos nesse estudo é entendido como uma dimensão do pensamento político, de modo que, a questão da legitimidade de poder precisa encontrar respaldo, necessariamente, em símbolos de poder inteligíveis para a sociedade, neste caso, a hagiografia.

Como nos mostra Jacques Le Goff, “o pergaminho, a tinta, a escrita, os selos, etc, exprimem mais que uma representação: exprimem também uma imaginação da cultura, da administração, do poder. O imaginário do escrito não é o mesmo da palavra, do monumento ou da imagem. As fórmulas do protocolo inicial, das cláusulas finais, da datação, a lista das testemunhas – para não falar do texto propriamente dito – refletem não só as situações concretas mas também um imaginário³² do poder, da sociedade, do tempo, da justiça, etc.”³³. Acreditamos, portanto, que a hagiografia, enquanto documento literário, pode-nos informar sobre os dados históricos mais factíveis da vida material e mental da sociedade que a produziu. Como temos a pretensão em

²⁹BOURDIEU, Guy, MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Lisboa: Ed Europa-América, 1986, p.119.

³⁰PATLAGEAN, Eveline. A história do Imaginário. In: *A História Nova*. LE GOFF, J (Org) Coimbra: Almedina, 1978.

³¹IDEM, *Ibidem*, p. 310.

³²Neste trabalho utilizaremos como referencial teórico a definição de imaginário dada pelo Prof. Hilário Franco Júnior: “por imaginário entendemos um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral.” FRANCO JÚNIOR, Hilário, *Cocanha, a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 16.

³³LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Estampa, 1994, p. 13.

demonstrar, e nos parece o essencial, a obra literária e suas circunstâncias se fazem especialmente servíeis e pertinentes ao historiador quando, de algum modo, nos informam sobre as sociedades para além do texto em si, ainda que dele partindo e por ele perpassando

Neste caminho, outro autor elucida a questão da imaginação social. Bronislau Baczko mostra-nos que “os antropólogos e os sociólogos, os historiadores e os psicólogos começaram a reconhecer, senão a descobrir, as funções múltiplas e complexas que competem ao imaginário na vida coletiva e, em especial, no exercício do poder”³⁴.

Os recursos simbólicos, contudo, só fazem sentido, no seio de determinado imaginário social adequadamente estruturado em relação a referenciais inteligíveis para a maioria da sociedade. Como nos mostra Baczko, “[...]exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar ao ilusório uma potência real, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela apropriação dos símbolos e garantir a obediência pela conjugação das relações de sentido e poderio. Os bens simbólicos, que qualquer sociedade fabrica, nada têm de irrisório e não existem, efetivamente, em quantidade ilimitada. Alguns deles são particularmente raros e preciosos. A prova disso é que constituem o objeto de lutas e conflitos encarniçados e que qualquer poder impõe uma hierarquia entre eles, procurando monopolizar certas categorias de símbolos e controlar as outras. Os dispositivos de repressão que os poderes constituídos põe de pé, a fim de preservarem o lugar privilegiado que a si próprios se atribuem no campo simbólico, provariam, se necessário fosse, o caráter decerto imaginário, mas de modo algum ilusório, dos bens assim protegidos, tais como os emblemas do poder, os monumentos erigidos em sua glória, o carisma do chefe, etc”³⁵.

Surge assim, como via fundamental para analisarmos a monarquia e suas relações com a Igreja o conceito de Ideologia. Dada a gama de significados que possa apreender o termo “ideologia”, seguiremos a perspectiva de Georges Duby, que o conceitua “não como um reflexo vivido, e sim como um projeto de agir sobre ele”³⁶. O próprio autor define detalhadamente o que entende por ideologia: “utopias justificadoras, tranquilizadoras [...] “imagens, ou antes, conjunto de imagens imbricadas, que não são um reflexo do corpo social, mas que, sobre ele projetadas,

³⁴ BACZKO, Bronislau. *Imaginação Social*. In: *Enciclopédia Einaudi Volume 5 . Antropos-Homem*. Imprensa Nacional: Casa da Moeda.1985, p. 297

³⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 298-299.

³⁶ DUBY, G. *As três ordens ou o imaginário do feudalismo*. Lisboa : Estampa, 1982, p. 21.

pretenderiam corrigir suas imperfeições, orientar sua caminhada num determinado sentido, e que estão ao mesmo tempo próximas e distantes da realidade sensível”³⁷.

Outrossim, Baczko mostra-nos que “ [...]no decurso do longo caminho histórico que conduz dos mitos com implicações ideológicas às ideologias que escondiam uma parte dos mitos seculares, formou-se progressivamente uma atitude instrumental e utilitária perante os imaginários sociais. As situações conflituais entre poderes concorrentes estimulavam a invenção de novas técnicas de combate no domínio do imaginário. Por um lado, estas visavam a constituição de uma imagem desvalorizada do adversário, procurando em especial invalidar sua legitimidade; por outro, exaltavam através de representações engrandecedoras o poder cuja causa defendiam e para o qual pretendiam obter o maior número de adesões”³⁸.

De acordo com Plantagean, “as ideologias e as utopias formam lugares privilegiados em que se constituem os discursos que veiculam os imaginários sociais”³⁹. Assim os dois conceitos de análise em nossa pesquisa complementam-se ajudando a elucidar o foco de nosso estudo. E nos remetendo mais uma vez a Baczko, o imaginário social é, pois, uma peça efetiva e eficaz do dispositivo de controle da vida coletiva e, em especial, do exercício da autoridade e do poder⁴⁰.

Colocando estas preocupações dentro do âmbito das mentalidades⁴¹, remontamo-nos a Michel Vovelle, uma vez que acabamos por ver nas estruturas mentais e seus desdobramentos uma possibilidade de apreender a realidade social mais concreta a ponta fina da história do social⁴².

Através de discussões acerca da Análise do Discurso, podemos vislumbrar uma forte relação desta metodologia com a fonte de nossa pesquisa. Sendo assim, tomaremos primeiramente a proposição de Maria Helena Brandão sobre a produção de um discurso: “O percurso que o indivíduo faz da elaboração mental do conteúdo, a ser expresso à objetivação externa – a enunciação – desse conteúdo, é orientado

³⁷ DUBY, G. *A história continua*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1993, p.113.

³⁸ BACZKO, Art. Cit., p. 300.

³⁹ PATLANGEAM, Art. Cit., p. 312.

⁴⁰ BACZKO, Art. Cit., p. 310.

⁴¹ Nesse trabalho utilizaremos como referencial teórico a definição de mentalidades dada pelo Prof. Hilário Franco Júnior: “sendo o conjunto de automatismos, de comportamentos espontâneos, de heranças culturais profundamente enraizadas, de sentimentos e formas de pensamento comuns a todos os indivíduos, independentemente de suas condições sociais, políticas, econômicas e culturais, mentalidade é a instância que abarca a totalidade humana.” FRANCO JÚNIOR, Hilário. “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseu. Reflexões sobre mentalidade e imaginário”. In: *Signum*. S.l., n. 5, pp. 73-116, 2003, p. 89.

⁴² VOVELLE, Michel. *Ideologias e Mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1987, p. 25 e 271.

socialmente, buscando adaptar-se ao contexto imediato do ato da fala e, sobretudo, a interlocutores concretos”⁴³.

Vemos que o discurso não é orientado e constituído como um produto individual, mas sim como parte de inúmeros outros discursos presentes no contexto de uma sociedade. Seguindo esta via, e buscando compreender o significado do discurso vemos, seguindo as proposições da autora, desta vez citando Michel Pêcheux que, “[...]o sentido não existe em si mesmo. Ele é determinado pelas posições ideológicas colocadas em jogo no processo histórico no qual as palavras são produzidas”⁴⁴.

Mais precisamente, dentro da seara da análise do discurso, nosso foco recairá sobre o autor da fonte. Michel Foucault em seu livro *A ordem do discurso*, tratando sobre o princípio de rarefação de um discurso, mostra-nos que “[...]o autor, não entendido, é claro, como indivíduo falante que pronunciou ou escreveu um texto, mas o autor como princípio do agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência. Esse princípio não voga em toda parte nem de modo constante: existem, ao nosso redor, muitos discursos que circulam, sem saber seu sentido e sua eficácia, de um autor ao qual seriam atribuídos: conversas cotidianas, logo apagadas; decretos ou contratos que precisam de signatários, mas não de um autor; receitas técnicas transmitidas no anonimato. Mas nos domínios em que a atribuição a um autor é regra – literatura, filosofia, ciência – vê-se bem que ela não desempenha sempre o mesmo papel; na ordem do discurso científico, a atribuição a um autor era, na Idade Média, indispensável, pois era um indicador de verdade”⁴⁵. Desta forma, tomando a análise do discurso como paradigma, poderemos elucidar as intenções de Sisebuto, ideologias de cunho religioso e político, tendo em vista toda influência da Igreja no período, o posto de monarca ao qual o autor pertencia ao redigir a *Vita*, bem como as influências e os discursos que se fazem presentes dentro de sua obra literária.

Para tanto, utilizaremos de forma direta os referenciais de análise discursiva propostas por Viviane Melo Rezende e Viviane Ramalho⁴⁶, encontradas na obra *Análise do Discurso Crítica*, complementando com a proposta de análise de Luisa Martin Rojo

⁴³ BRANDÃO, Maria Helena Nagamine. *Introdução à análise do discurso*. ed. 2ª. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1993, p. 10.

⁴⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 62.

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *A ordem do Discurso*. Edições Loyola : São Paulo. 1996, p. 26-27.

⁴⁶ REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. *Análise do Discurso Crítica*. São Paulo: Contexto, 2009, p.34.

encontrada na obra *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*⁴⁷.

Analisar a história da Hispânia no período, dentro do recorte cronológico previamente estabelecido, nos levará a contemplar como se davam as relações políticas, sociais e econômicas que vigiam próximas ou inseridas no espaço aqui trabalhado, o que nos mostra em grande medida o contexto e lugar no qual se insere nosso hagiógrafo. É nosso intuito dar atenção em destaque à história de todo o reino no período abordado, no que tange a monarquia cristã católica e sua problemática.

O outro ponto é a abordagem de nossa fonte. Para tanto, apoiar-nos-emos em Michel De Certeau, para quem “a vida de um santo se inscreve na vida de um grupo, igreja ou comunidade. Ela supõe que o grupo já tenha existência. Mas representa a consciência que ele tem de si mesmo, associando uma imagem a um lugar”⁴⁸, e mais especificamente sobre a tipologia que usamos, o martírio, em uma relação entre grupos “o martírio predomina lá onde a comunidade é marginal, confrontada com uma ameaça de morte, enquanto a virtude representa uma igreja estabelecida, epifania da ordem social na qual se inscreve”⁴⁹.

A hagiografia configura-se com temas que nos remetem a sistemas de representações⁵⁰. São inúmeras as imagens de animais, cores, anjos, demônios, símbolos citando alguns poucos exemplos que compõe o corpo hagiográfico. A vida de santo também é uma composição de lugares⁵¹.

Por fim, dada a afinidade entre os objetos de estudo, também seguimos a trilha bem traçada por uma especialista em *Hispania visigoda* – Maria Del Rosário Valverde Castro, autora de um abrangente estudo, resultado de sua tese de doutorado, intitulado *Ideología, simbolismo y ejercicio del poder real en la monarquia visigoda*⁵², no qual defende que o desenvolvimento do processo de legitimação de poder no reino hispano-visigodo foi empreendido não apenas em bases materiais, mas também por meio de ideologias e elementos simbólicos de poder.

⁴⁷ MARTIN ROJO, Luisa. A fronteira interior análise crítica do discurso: um exemplo sobre o racismo IN: Lupicinio Iñiguez (Coord). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Lupicinio Iñiguez (Coord), Vera Lucia Joscelyne (Trad). Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2004

⁴⁸ DE CERTEAU, Michel. *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1982, p. 269.

⁴⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 269.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 276.

⁵¹ *Ibidem*, p. 277.

⁵² VALVERDE CASTRO, Maria. *Ideologia, Simbolismo y ejercicio del poder real en la Monarquia visigoda: um processo de Cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

Estes elementos conjugados serão de enorme valia para pensar a sociedade visigoda da época e nosso hagiógrafo, relacionando-os com o alcance e força que a produção hagiográfica poderia possuir no cenário político e ideológico, traçando importantes apontamentos sobre o papel do rei cristão e a legitimação de poder perante seu grupo. Desta forma, este trabalho divide-se em três partes, nas quais pretendemos dar conta dos tópicos elencados acima. Estruturamos nosso raciocínio partindo da análise do macro para em seguida focarmos o micro.

Em nosso primeiro capítulo, como forma de expor a mudança de paradigma ocorrida com relação à monarquia e suas bases e à interferência da ideologia cristã no reino visigodo, trataremos, no primeiro tópico, a evolução da Monarquia, desde a conversão oficial de Recaredo em 589 até o reinado de Sisebuto de 612 a 621, expondo também a particularidade de cada monarca no período e qual foi a receptividade do novo credo pelos monarcas hispano-visigodos. No segundo tópico, trabalharemos o alcance e configuração da Igreja visigoda no período. Assim, abordaremos a influência dos bispos e dos concílios dentro da nova configuração religiosa visigoda, a aproximação cada vez maior entre monarquia e Igreja dentro do contexto e a expansão do cristianismo pelos meios urbanos e rurais da Hispânia visigoda.

No segundo capítulo, trabalharemos pontualmente a questão da monarquia, sua legitimação, a eleição do novo monarca e suas relações com outros povos, em especial os Francos. Neste ponto, na primeira parte intitulada *O reino de Toledo: O poder Monárquico e a Legitimação Real*, elencamos os mecanismos que fazem com que os monarcas visigodos justifiquem seu posto junto aos grupos nobiliárquicos no poder e em relação ao credo católico. Na segunda parte, intitulada *A sucessão real na Monarquia Visigoda*, trabalharemos a problemática da sucessão real visigoda e suas vicissitudes, como forma de expor um dos centros de tensão dentro da monarquia, o que nos remete diretamente à legitimidade de poder.

Como relação aos Francos, na terceira parte do segundo capítulo, trataremos das relações matrimoniais na segunda metade do século VI, com vistas a acompanhar a trajetória de uma das personagens principais do relato de Sisebuto, a rainha Brunhilda, que foi pivô, juntamente com outras princesas visigodas, de uma tentativa de aproximação monárquica entre os dois reinos, explicitando como esta conseguiu seu posto de poder dentro da monarquia franca.

No terceiro capítulo trabalharemos pontualmente a *Vita Desiderii*, a autoria de Sisebuto, os principais personagens e como esta produção literária pode ser interpretada

como um mecanismo de legitimação do poder monárquico dentro do contexto trabalhado.

CAPÍTULO I

O PANORAMA HISTORIOGRÁFICO VISIGODO.

1. A FORMAÇÃO DO REINO CATÓLICO DE TOLEDO: DE RECAREDO A SISEBUTO.

Desde a chegada dos povos bárbaros à península até o reinado do monarca visigodo Sisebuto, período que se estende aproximadamente de 415 a 612, ocorre um processo lento e gradual no qual o poder monárquico consolida suas bases. Neste caminho, deparamo-nos com uma aproximação entre duas instituições que acabaram por se complementar no período. Como salienta Ruy de Oliveira Andrade Filho, ocorrem um conjunto de significativas transformações, dentre as quais uma profunda aproximação entre as estruturas do reino e da Igreja¹. A partir da conversão oficial de Recaredo ao Cristianismo em 589, dá-se início na península Ibérica uma teoria da realeza, a qual estaria extremamente ligada ao poder da Igreja, uma monarquia teocrática².

Os diversos povos que se instalaram nos territórios do Império romano do Ocidente a partir do século IV haviam sido considerados, segundo Roger Collins, como “grupos étnicos, diferenciados e coerentes, unidos por uma herança cultural, histórica e genética comum”.³ Com relação a suas formas de governo, pensava-se que ou estavam sendo governados por chefes guerreiros, eleitos entre suas próprias tropas, ou governados permanentemente por dinastias de reis de antigas linhagens, cuja autoridade poderia emanar de sua relação especial com os deuses, ou descender destes deuses. No decorrer do século V assistiu-se a um progressivo desmoronamento da autoridade romana, cujo vazio provocou o auge dos particularismos regionais, sob a égide das diversas aristocracias autóctones⁴.

Os visigodos, após um trajeto de grande extensão, que percorre uma extensa faixa territorial dentro do Império Romano, aparecem na Hispânia, pela primeira vez no ano de 415. Após a vitória sobre os Suevos em 456, a fixação dos visigodos começou a configurar-se como um estabelecimento pacífico. Durante cinquenta anos, em intervalos irregulares e contínuos, os godos chegavam à península.

Estabelecida a capital em Toledo, o poder dos godos na Hispânia estendeu-se por

¹ ANDRADE FILHO, Ruy de O. *Imagem e reflexo. Religiosidade e Monarquia no reino Visigodo de Toledo (Séculos VI e VII)*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1997, p. 4.

² IDEM, *Ibidem*, p. 4.

³ COLLINS, Roger. *La España Visigoda. 409-711*. Barcelona: Crítica. 2005, p. 8.

⁴ ORLANDIS, José. *História del Reino Visigodo Espanhol*. Madrid: Rialph, 1988, p. 21.

quase toda a península sob a égide do monarca Leovigildo. Seu filho, Recaredo, foi o promotor da conversão do povo à doutrina católica, após uma longa discussão com o arianismo, iniciando assim a época da monarquia visigoda católica, que se estendeu até o início do século VIII. A primeira discussão que se coloca em pauta é em que medida a conversão operou-se, após Recaredo, no reinado dos monarcas posteriores⁵.

Em 586, o rei Recaredo, filho de Leovigildo, sobe ao poder com uma tarefa que despenderia um certo esforço: resolver a questão religiosa dentro do reino de Toledo, um problema que estava afetando o reino de forma continuada, ou seja, o arianismo. Os visigodos haviam adquirido esta crença por ter sido o arianismo, em grande medida, a teologia dominante no Império do Oriente, quando este se converteu ao cristianismo no século IV. Acredita-se que os visigodos persistiram nesta crença, pois contribuíam para reforçar seu sentimento de diferença com relação à população majoritária hispano-romana, cujos membros eram, em sua maioria, católicos⁶.

A existência de dois grupos religiosos significava que a maioria das questões importantes para o reino deveriam ser discutidas paralelamente entre representantes das igrejas e os cleros ariano e católico. Sabe-se pouco sobre as querelas envolvendo católicos e arianos. Sabemos que bispos dos dois credos conviveram juntos em cidades como Mérida, informação obtida diretamente das Vidas dos Santos Padres de Mérida⁷, hagiografia que narra a luta dos bispos católicos contra o representantes do credo ariano. Este texto, ao detalhar a vida do bispo católico godo Masona, mostra-nos que um bispo ariano de nome Sunna também se fazia presente na mesma cidade, e este tinha como intento, tomar o poder das mãos do rival católico, uma vez que era apoiado pelo rei ariano Leovigildo.

Leovigildo enviou Masona ao exílio e pôs na sede de Mérida um bispo católico mais complacente com sua política, Nepopis. Esta mudança operou-se frente à negativa de Masona em entregar ao rei visigodo ariano uma das principais relíquias da santa patrona da cidade de Mérida, a santa virgem Eulália, mártir cristã da época das perseguições romanas.

⁵ Sobre a questão cristianização ou conversão ver: ANDRADE FILHO, R. de O. A Conversão do reino Visigodo ao Catolicismo: circunstâncias e problemáticas. In: *Dimensões Vol 23*. Vitória: Programa de Pós-Graduação em História UFES, 2009.

⁶ COLLINS, *Op. cit.*, p.61.

⁷ VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM. Ed. Bilíngüe (Latim-Inglês) de J.N. Garvin. Washington, D.C: The Catholic University of América Press, 1946. The lives of fathers of Merida. A T. FEAR. *Lives of the Visigothic Fathers*. Liverpool: Liverpool University Press, 1997, pp 45-106 .

Isto poderia ser uma manobra política do grupo dirigente ariano, que, precisando de uma representatividade maior frente ao bispo católico, sem dúvida foi capaz de utilizar-se de seu acesso privilegiado ao rei, que professava o mesmo credo, em seu intento de conseguir a supremacia espiritual, tendo em suas mãos os objetos mais reverenciados pela devoção popular local. O êxito desta empreitada teria dado aos arianos o monopólio do acesso ao sobrenatural, à mártir através de suas relíquias materiais, mais precisamente o manto de Santa Eulália⁸. Com relação à configuração do reino, não se sabe quantas igrejas congregaram membros da comunidade ariana ou qual era o número de membros de seu clero.

Independentemente de qual fora a realidade do número de crentes, sabe-se que na verdade, no contexto em pauta, havia um pequeno número de arianos em comparação com o número de católicos, mas a associação entre a elite visigoda e o clero ariano traria uma grande dificuldade para que o monarca visigodo mudasse sua opção religiosa. Trocar de credo implicaria em uma manobra política muito perigosa. Se a nobreza goda apoiava a hierarquia ariana, era improvável que o rei tivesse possibilidades de atuar.

Dificuldades muito parecidas ocorreram em alguns outros reinos ocidentais anteriormente no mesmo século. A monarquia borgúndia havia iniciado um diálogo com os bispos católicos em tempos de Gondebaldo (474-516) que depois, com seu filho Sigismundo, (516-523)⁹, converteu-se ao catolicismo. No caso dos Vândalos, o reinado de Trasamundo (496-523) marcou uma leve aproximação que tentava uma reconciliação teológica, o que viria a tornar-se uma manobra um tanto falha quando seu sucessor, precipitadamente, tornou essa aproximação demasiado efetiva, o que culminou com sua morte e a consequente destruição do reino¹⁰.

Neste caminho, como afirma Roger Collins, “podemos ver que até mesmo Leovigildo, quando se aproximava de sua morte, estava inclinando-se a aceitar o catolicismo como base teológica do reino”¹¹. Para tanto, completa o autor, é provável que grande parte da aristocracia visigoda laica estivesse convencendo-se da conveniência de reconhecer que valia a pena eliminar esta divisão religiosa, mas o problema residia em como operar tal mudança sem provocar reações violentas.

⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 63.

⁹ WOOD, IAN. *The Merovingian Kingdoms 450-471*. Londres, 1994, pp. 24-25.

¹⁰ CORTUOIS, C. *Lês Vandales et l’Afrique*. Paris, 1955, pp. 266-271 e 301-309.

¹¹ COLLINS, Roger. Donde estaban los arianos en el año de 589. IN: R. Gonzáles. *El Concílio III de Toledo. XIV Centenário*. Toledo, 1991, pp. 211-222.

A dificuldade configura-se, pois é bem provável que os bispos arianos, igualmente a seus pares católicos, procedam também das famílias mais importantes, e dispõem de uma rede de relações sociais e políticas, de forma que seus membros poderiam perder sua influência e prestígio local se os principais canais de comunicação entre as regiões e a corte se modificassem, transferindo-se o poder dos grupos dirigentes arianos a outros católicos¹².

No mesmo caminho, a própria conversão pessoal de Recaredo ao catolicismo em 587, foi claramente um ato simbólico de grande importância, assim como catalisador que aceleraria a troca necessária para resolver a questão.

Para resolver de maneira pacífica a grande mudança empreendida em face da conversão, reuniu-se o III Concílio de Toledo em maio de 589. Este teve como principal função formalizar a decisão que se havia tomado previamente. O concílio de 589 decidiu, em grande medida, a adesão ao catolicismo da maior parte do episcopado ariano e assinala também o começo da resistência que suscitou a conversão de importantes setores do clero e da nobreza gótica¹³. Mais precisamente este concílio simbolizou, na prática, a tentativa de eliminação, em todo o reino visigodo, da doutrina ariana¹⁴.

Reafirmando sua posição diante de todos os presentes declarava o monarca :

“Ainda que Deus onipotente havia dado a incumbência de levar o fardo do reino em favor e proveito dos povos, e ter encomendado o governo de tantas pessoas ao nosso régio cuidado, sem dúvida reconhecemos nossa condição de mortais e que não podemos merecer de outra forma a bem aventurança futura se não nos dedicássemos ao culto da verdadeira da fé e confessando ao criador tal como merece”¹⁵.

O tomo régio recorria à continuidade do discurso teológico, utilizando-se de heranças próximas para legitimar a mudança empreendida na configuração doutrinal. Assim, Recaredo condenava a Ario e os concílios anti-niscênios e aderiu à fé dos quatro grandes concílios ecumênicos, Nicéia, Constantinopla, Efésio e Calcedônia, assim como aos demais concílios que corroborassem a fé destes supra-citados¹⁶. O tomo terminava

¹²COLLINS, *Op. cit.*, *La España Visigoda*, 2005, p. 64.

¹³ORLANDIS, J. RAMOS-LISSON, D. *História de los concílios de la España romana e Visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986, p. 202.

¹⁴COLLINS, *Op. cit.*, *La España Visigoda*, p. 65.

¹⁵VIVES, J. *Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos*. p. 108-109. De agora em diante citaremos o número do concílio, a cidade e o cânone. *3Tol*, 1.

¹⁶ORLANDIS, J. RAMOS-LISSON, D. *Op. cit.*, p. 212.

com a assinatura de Recaredo e de sua esposa, a rainha Baddo¹⁷.

Após a conversão e a realização do concílio, há um período de obscuridade com relação às fontes que tratam do grande rei. Esta obscuridade que se faz presente após o ano de 589, em comparação com os anos iniciais, não nos permite tratar a fixação da doutrina católica e as relações com os outros reinos, como um tempo de tranquilidade total.

Pelo aparente êxito que lograra esta mudança, é certo que neste processo houvesse perdedores. Aos bispos arianos permitiu-se conservar seus cargos e funções episcopais, compartilhando suas dioceses com os agora titulares católicos. As sedes metropolitanas, que logram uma maior importância, em contrapartida, não puderam ser administradas por bispos arianos, que exerciam sua autoridade em toda uma província¹⁸.

De uma maneira bem próxima, os membros da aristocracia secular, tanto no âmbito palaciano como no regional, que haviam desfrutado do favor real durante o reinado de Leovigildo, não tinham o mesmo apoio no reinado de Recaredo, pois este utilizava agora os recursos da coroa para patrocinar e ampliar igrejas e mosteiros católicos e para recompensar aqueles que haviam sido privados de suas propriedades durante o reinado de seu pai. Estes descontentamentos não teriam outro caminho para solução senão a violência para tentar retomar a situação de posição e poder perdida recentemente. No pólo contrário, os visigodos conversos reconheciam o erro em que haviam vivido, tanto eles quanto seus antepassados, ao professar a heresia ariana, e declaravam haver aderido de todo o coração à Igreja Católica¹⁹.

Igualmente à conversão oficial de Recaredo, o juramento de fé dos representantes do povo visigodo recorria aos símbolos de fé niscênicos e constantinopolitano, e ao tratado de fé do concílio de Calcedônia.

O panorama assim dava indícios de tempos de paz, mas diferentemente do que parece, na política externa, as ameaças dos francos, dentro da constante relação tempestuosa com o reino visigodo, continuou existindo. O grande prelado hispânico Isidoro de Sevilha faz referência às campanhas bélicas empreendidas pelos visigodos no período e fala com grande entusiasmo do bom caráter do novo rei.²⁰

¹⁷ VIVES, *Op. cit.*, p. 116. Baddo foi a única rainha visigoda que deu assistência a um concílio e cuja assinatura aparece nas atas.

¹⁸ COLLINS, *Art.cit.*, 1991, p. 4-5.

¹⁹ *3Tol.1*.

²⁰ ISIDORO DE SEVILHA. *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed Bilíngüe (latim-espanhol) de C. Rodriguez Alonso. Leon, Centro de Estudios e Investigacion "San Isidoro", 1975, p. 264. A partir de agora usaremos a citação HG para designar esta fonte.

Recaredo, após seu grande sucesso em tornar-se o primeiro rei católico dos visigodos, faleceu em dezembro de 601 em Toledo e foi sucedido por seu filho legítimo Liuva. Mas seu reinado teve uma duração efêmera e acabou tragicamente. Segundo Isidoro de Sevilha, Liuva sobressaía pela qualidade de suas virtudes; teria, sem dúvida, como afirma José Orlandis, duas graves deficiências que o impediram de assegurar o trono: a inexperiência própria da juventude, uma vez que tinha 20 anos de idade quando assumiu o trono, e a condição não nobre de sua mãe²¹. E antes de completar dois anos de reinado, mais precisamente dezoito meses²², foi destronado por uma revolta dos grupos nobiliárquicos dirigida por Witerico. Este amputou a mão direita do jovem rei, e, não se contentando com tal punição que deixaria Liuva incapaz de assumir novamente o trono, o condenou a morte no verão de 603.

Não há nenhuma prova direta de que o novo rei, que havia participado da reação ariana contra Recaredo, tinha intenção de tentar restabelecer o arianismo como religião oficial do reino²³. Isidoro, por sua vez, condenou diversas ações impetradas por Witerico, parecendo ser este um reflexo da desfavorável opinião que existia sobre a pessoa do novo monarca no ambiente eclesiástico²⁴. Assim é mais provável que o rei e seus seguidores estivessem em uma tentativa de simplesmente recuperar o poder e suas riquezas que haviam perdido durante o reinado de Recaredo²⁵.

Sobre o mesmo assunto, mas indo no caminho contrário das afirmativas supracitadas, García Moreno nos coloca que, convém ressaltar, a política enérgica de Witerico frente a determinados setores da aristocracia, ao menos na pontualmente estabelecida Narbonense, de afirmação do poder real e de sua família, absolutamente significou a volta de uma política gótica e ariana, contrária à aristocracia de origem hispano-romana, como afirmam diversos pesquisadores²⁶.

Após sete anos de seu reinado, uma conspiração formou-se contra o monarca. Não se sabe se o rei foi assassinado por razões unicamente pessoais ou por sua política considerada anticlerical. Assim, durante um banquete em 610, foi assassinado. Segundo o conde Bulgar, que havia sofrido com a perseguição empreendida por Witerico,

²¹ ORLANDIS, J. El reino Visigodo. Siglos VI e VII. In: V. Velazques de Prada (Org). *Historia economica e social de españa. Vol I*. Madrid: Confereracion Española de Cajás de Ahorro, 1973, p. 97.

²² THOMPSON, E. A. *Los Godos en España*. Madrid: Alianza Editorial, 1971, p.182.

²³ IDEM, *Ibidem*, p. 182.

²⁴ ORLANDIS, Art. cit., p. 98.

²⁵ COLLINS, Op. cit., *La españa Visigoda*, 2005 p. 71.

²⁶ MORENO, Op. cit., p. 145.

humana que o derrubou”²⁷ “Foi mais a mão de Deus que uma espada

E, como escreveu Isidoro:

“ porque havia matado com a espada, morreu com a espada : não ficou sem vingança pela morte de um inocente”²⁸.

O próximo monarca a ser eleito pelos grupos nobiliárquicos visigodos, após o golpe empreendido pelos próprios membros da facção de Witerico, foi Gundemaro. As principais fontes que tratam de seu reinado, que fazem menção a relação entre francos e visigodos, são as cartas enviadas pelo conde Bulgar.

Gundemaro diferia de Witerico, como salienta Thompson, por seu vivo interesse pelos assuntos da Igreja²⁹. Um concílio de bispos celebrado na província cartaginense em 610 é o primeiro de que se tem notícia desde o reinado de Recaredo³⁰. Neste concílio decidiu-se regularizar a situação canônica, declarando com toda clareza que Toledo era a sede metropolitana da província cartaginense. Este documento, como afirma José Orlandis, constitui um importante passo para a elevação da sede toledana como marco da Igreja Visigoda³¹.

E março de 612, falecendo de morte natural na cidade de Toledo, Gundemaro deixa o trono vacante e os grupos nobiliárquicos no poder colocaram-se prontamente de acordo para eleger o novo monarca. O eleito ao posto de novo rei dos visigodos seria Sisebuto, que logrou grande fama tanto no que trata a questão bélica, quanto em sua relação com o credo cristão católico.

Sisebuto empreendeu diversas campanhas de Norte a Sul da Hispânia. O rei em pessoa dirigiu duas vitoriosas campanhas provavelmente em 614-615 contra os bizantinos no sul.³² Levou-os quase a derrota total. O patrício Cesarius, governador geral da província Bizantina, havia feito inúmeras propostas de paz frente à matança empreendida por Sisebuto e pelos generais visigodos. Escreveu ao rei evocando a

²⁷ EPISTOLAE WISIGOTHICAE. in GIL,I(ed.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla: Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofia y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972, 15-16

²⁸ ORLANDIS, *Art.cit.*, p. 99.

²⁹ THOMPSON, *Op. cit.*, p. 184.

³⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 184.

³¹ ORLANDIS, *Art.cit.*, *El reino Visigodo*, p. 101.

³² THOMPSON, *Op. cit.*, p. 186

matança que a guerra produzia, “[...]que era sangue católico que corria por ambos os lados”, e sobre o número de prisioneiros feitos pelos dois exércitos³³. O rei aceitou negociar um tratado de paz e enviou um representante para visitar o patrício³⁴.

A religiosidade de Sisebuto, como assinala Jose Orlandis, inspirou também sua política frente aos judeus. Já nos primeiros meses de seu reinado o monarca promulgou leis restritivas aos direitos dos hebreus³⁵. Mais detidamente trata o autor:

“Uma dessas leis revestiu-se da forma de uma constituição dirigida aos bispos, sacerdotes e autoridades civis de várias localidades da Andaluzia interior, onde existiam seguramente comunidades judias de importância (*Lex Visigothorum*, XII, 2 , 13). Outra lei, publicada com caráter geral, pretendia alcançar que, em um breve prazo- desde 1 de julho do ano de 612-, nenhum cristão se fizesse sujeito a um judeu, por qualquer classe de relação de dependência: servidão, patrocínio, trabalho, etc (*Lex Visigothorum*, XII, 2 , 14). Os judeus deviam vender seus servos cristãos ou emancipá-los com alforria plena, que não lhes mantivessem no patronato do antigo dono”³⁶.

José Orlandis ainda mostra que nenhum monarca visigodo, com exceção de Recaredo, mereceu tantos elogios como Sisebuto por parte dos escritores do século VII³⁷. Isidoro de Sevilha, seu contemporâneo e com quem manteve uma grande proximidade, não poupa palavras de grande admiração:

“foi brilhante em suas palavras, douto em seus pensamentos e bastante instruído em conhecimentos literários [...]. Foi notável por seus conhecimentos bélicos e célebre por suas vitórias.[...] mostrou-se tão clemente em sua vitória, que pagou um preço para deixar em liberdade muitos que haviam feitos prisioneiros por seu exército e reduzidos a escravos como botim de guerra”³⁸.

Ampliando um pouco mais a extensão sobre a relação de Sisebuto e Isidoro, Justo Perez de Urbel mostra-nos um pouco mais sobre os elogios traçados pelo prelado ao monarca:

“Assim vem logo os grandes príncipes em

³³ EPISTOLAE WISIGOTHICAE. 3

³⁴ FONTAINE, J. *Isidoro de Seville. Traite de la nature*. Bourdeaux, 1960, p. 1 e ss.

³⁵ ORLANDIS, Art.cit., *El reino Visigodo*, p. 104.

³⁶ IDEM, *Ibidem*. p. 104.

³⁷ *Ibidem*. p.101.

³⁸ HG, 60.

que Isidoro pensa quando fala da Espanha pródiga em sábios governantes: Sisebuto e Suintila. Sisebuto é ao mesmo tempo um homem afortunado na guerra, um político experiente, um católico entusiasta e um rei excelente a quem comovem as lágrimas de seus súditos e até o sangue de seus inimigos”³⁹.

García Moreno fala que a personalidade do novo rei é certamente uma das mais interessantes e mais conhecidas da larga escala de monarcas visigodos⁴⁰. Sua importante formação literária com conhecimento tanto das letras sagradas como das letras profanas, são quase não observáveis em um estadista romano-germano do século VII, como nos mostra Garcia Moreno⁴¹. Diferentemente de seus predecessores, Sisebuto havia sido educado mais como romano que como godo. Falava e escrevia latim e tinha fama de bom católico, piedoso e também erudito. O monarca mantinha uma estreita relação de amizade e colaboração, pelo menos na primeira parte de seu reinado, com o cada vez mais influente prelado hispalense, o bispo Isidoro de Sevilha⁴².

Sua sólida formação é demonstrada no poema dedicado a Isidoro, o *Astronomicum*, na *Vita Sancti Passio Desideri*, e em algumas epístolas a Cesário, governador da província Bizantina na Hispânia. Vemos na figura de Sisebuto um homem culto, refinado, que mostrava grande interesse pelas artes, preocupando-se em cultivá-las e fomentá-las. Mostrou-se um bom escritor, como demonstra a fonte aqui tratada, assunto que ainda mais ligou a sua personalidade à de Isidoro. Foi à Sisebuto que Isidoro de Sevilha dedicou a primeira versão de sua *Etymologiarum* (Etimologias), e seu tratado *De Natura Rerum*⁴³, obra que tratava de aspectos físicos e cosmográficos. A fama de Sisebuto rompeu as fronteiras do reino visigodo de Toledo. Fredegário, cronista franco, que remonta os eventos da Gália Merovíngia de 584 a aproximadamente 641, trata de diversos monarcas visigodos, entre eles Sisebuto.

Segundo John Michael Wallace-Hadrill, tratando pontualmente das Crônicas, fala que este trabalho "ocupa uma posição vital na história da Gália Merovíngia, primeiro, por causa da importância intrínseca que a informação contém; e secundariamente, porque é a única fonte de qualquer significado para muito do período que cobre. Junto com o *Decem Libri Historiarum* de Gregório de Tours e o Neustrian,

³⁹ PÉRES DE URBEL, F, J. *San Isidoro de Sevilha, Su vida, su obra y Su Tiempo*. León. Cátedra de San Isidoro. 1995 p. 174.

⁴⁰ GARCÍA MORENO, Luis. *Op.cit.*, p. 147.

⁴¹ IDEM, *Ibidem*, p. 147.

⁴² *Ibidem*, p. 148.

⁴³ COLLINS, Roger. *Op. cit.*, *La España Visigoda*, 2005, p. 74.

conhecido como o *Liber Historiae Francorum*, constitui uma história quase contínua da Gália do fim do Império Romano até o estabelecimento dos carolíngios, um período de três séculos⁴⁴.

Sobre o monarca visigodo, Fredegário não poupa elogios ao elencar adjetivos sobre a personalidade de Sisebuto:

“Um homem nobre, forte na batalha, sábio em seus conselhos, fiel e leal. Ele ultrapassou todos dos reis góticos que reinaram antes dele na Hispânia. Conquistou uma terra que antes costumava-se chamar Cantabria e agora chama-se Catalunha. Os antigos reis da Francia controlavam este lugar por um duque, que se chamava Francion; ele guardou a terra para os antigos reis, e pagou tributos para eles. Quando morreu, os cavaleiros e a população do imperador de Constantinopla, que guardavam as fronteiras da Hispânia contra os godos e outros povos, conquistaram-na. Mas o rei Sisebuto tomou-a deles a força, e também conquistou muitas outras cidades ao longo da costa, destruindo-as e reduzindo-as a pedregulhos. Às vezes aconteceu que, quando os seus tinham matado soldados e pessoas que acharam nas cidades que conquistaram, o rei Sisebuto teve grande piedade por eles, e os chamou e lhes culpou por não ter vindo a ele para proteção, ou por não fugir para economizar suas vidas. E então ele disse, com grandes suspiros e gemidos: “Ah, como sou miserável, aquela matança de pessoas, e tal derramamento de sangue que deveria encontrar lugar durante meu reinado”. O reino dos godos que viveram na Hispânia nestes dias, cresceu e multiplicou ao longo da costa do mar ao Norte com os Pirineus”⁴⁵.

Nesta breve exposição, vemos que Sisebuto, tendo em vista a longa duração de seu reinado, 9 anos, em comparação com a trajetória dos monarcas visigodos, manteve uma relação muito próxima com a Igreja e com as letras. É o único monarca visigodo a redigir uma hagiografia, apesar do santo ao qual o relato é dedicado não pertencer ao contexto visigodo. Trataremos mais detidamente em especial sobre a figura de Sisebuto mais à frente.

Sisebuto faleceu em março de 621, e, segundo Orlandis, entre as duas redações da *Historia Gothorum* de Isidoro, fazem-se presentes as diferentes versões acerca da causa da morte do monarca: enfermidade, veneno ou ingestão de uma excessiva dose de

⁴⁴ WALLACE-HADRILL, J. M. Tr. *The Fourth book of the Chronicles of Fredegar with its Continuations*. Connecticut: Greenwood Press, 1960, p. 21.

⁴⁵ FREDEGÁRIO. *Chronique des Temps Mérovingiens*. Texto Latino de J. M. Wallace-Hadrill. Ed. bilíngue (Latim-Francês) Texto, Tradução e Notas de O. Devillers & J. Meyers. Turnhout: Brepols, 2001. Livro IV, Capítulo 33.

medicamentos, que talvez seja a razão mais verossímil⁴⁶. Sisebuto deixou um jovem filho, Recaredo II, que reinou por pouco tempo, falecendo logo após sua ascensão ao poder.

⁴⁶ ORLANDIS, *Art.cit.*, p. 107.

2. A IGREJA VISIGODA : DA CONVERSÃO DE RECARDO AO REINADO DE SISEBUTO (586- 612).

Anos antes de Recaredo converter a Hispânia à fé católica, Leovigildo havia proposto uma reorganização política e administrativa visando o fortalecimento do reino visigodo. Este programa ver-se-ia baseado no arianismo, tendo claramente que a unidade política devia encontrar seu fundamento na unidade religiosa. O principal obstáculo encontrado por Leovigildo foi a oposição dos católicos visigodos que não estavam dispostos a abandonar sua fé e muito menos seus bispos. Como assinala Orlandis⁴⁷, para a unificação de Leovigildo, a fé ariana, a *Fides Gothica*, deveria ser o instrumento da unidade espiritual.

Assim, o monarca desenvolveu um especial interesse com fim de converter os bispos e as personalidades relevantes do credo católico à doutrina ariana. Obteve, como salienta Teodoro Garcia Gonzáles , um êxito relativo, visto que se converteram ao arianismo alguns católicos, inclusive Vicente, bispo de Saragoça; porém, fracassou em grande medida quando tentou converter à sua causa os bispos mais venerados da Igreja Católica no período, Masona de Mérida e Leandro de Sevilha⁴⁸.

A tentativa de conversão do rei visigodo não logrou sucesso, e foi ele em seu leito de morte, segundo a Crônica de Maximo de Saragoça, que abraçou o catolicismo e encomendou seu filho Recaredo e todo o reino ao comando de Masona e Leandro⁴⁹. Menéndez Pidal resume em poucas palavras a nova época que se abre com a conversão de Recaredo ao catolicismo, e que ele mesmo batizou de Era Isidoriana: Unidade e Paz⁵⁰.

Estavam assim formadas as bases para uma unidade, centrada no catolicismo, que a partir do III Concílio de Toledo, em 586, lançou seus ditames por toda a Hispânia. Ruy de Oliveira Andrade Filho mostra-nos claramente a força que a conversão alcançou no contexto trabalhado:

“A partir da conversão de Recaredo, em fins do século VI, o catolicismo se transformou no fundamento ideológico da

⁴⁷ ORLANDIS, José. *La Iglesia em Espanha Visigótica e Medieval*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1976, pp. 23-24.

⁴⁸ GARCIA GONZÁLES, Teodoro. Desde la conversión de Recaredo hasta la invasión Árabe. In: *História de La Iglesia em Espanha: La Iglesia em la Espana Visigoda (Siglos I-VIII)* . VILLOSLADA, R. García (Dir) . Madrid. Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, p. 402.

⁴⁹ GARCIA GONZALES, Art.cit., p. 404.

⁵⁰ PIDAL MENÉDEZ, Ramon. *História de España, III: España Visigoda*. Madrid, 1963, pp. 28- 46.

sociedade do reino visigodo. Identificada com o poder da Monarquia e com os privilégios dos *potentiores*, a Igreja acirra a sua luta contra a heresia, o judaísmo e as práticas pagãs no reino. Presumiu-se, a partir do abandono do arianismo, a formação de uma “*societas fidelium Cristi*”, com Recaredo sendo chamado de *Sanctissimus*. A composição do reino é entendida como o conjunto de nações que não é mais o Império, mas a Igreja, unido pela fé: “*unus Dei populus, unumque regnum*”. A integração *rex-regnum*, operar-se-ia através do juramento de fidelidade, cujo rompimento implicaria uma desfeita ao próprio Deus, de quem o rei é o legítimo representante”⁵¹.

Palavras esclarecedoras que nos mostram a mudança de paradigma empregada com a conversão. Como ressalta Gonzáles, a Igreja, desde a conversão até o final do reino visigodo de Toledo em 711, dedicou-se com todo o entusiasmo a assegurar a unidade da fé católica, a corrigir os defeitos de clérigos e laicos, a converter os judeus e a cooperar com o poder civil para manter a unidade política e fortalecer a monarquia visigoda⁵².

Tratamos neste momento da conversão pela ótica institucional, pois o real alcance da conversão, no que tange ao imaginário⁵³, não pode ser perceptível em sua totalidade. Como afirma Ruy de Oliveira Andrade Filho, é difícil concordar com as afirmações do cronista João de Bicláro e Isidoro de Sevilha, para os quais Recaredo, com sua conversão, teria levado todo o reino ao culto da verdadeira fé⁵⁴.

Neste caminho, tratando das esferas institucionais, a unidade política assentava-se, em grande medida, na unidade religiosa. Enquanto ideologia, como assegura Georges Duby, o cristianismo não se apresentava como um mero reflexo do que era vivido, mas um “projeto de ação sobre ele”⁵⁵, como citamos acima.

Como afirma Ruy de Oliveira Andrade Filho:

“Tal foi a intenção de diversos concílios: o fortalecimento da monarquia e a estabilidade do reino. Ligava-se a sorte dos soberanos ao destino dos súditos, entendendo-se o poder régio como

⁵¹ ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI e VII)*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1997, p. 50.

⁵² GARCIA GONZALES, *Art.cit.*, p. 415.

⁵³ Conforme já dito neste trabalho utilizaremos como referencial teórico a definição de imaginário dada pelo Prof. Hilário Franco Júnior: “por imaginário entendemos um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma sociedade (ou parcela desta) na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral. (FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Cocanha, a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 16.

⁵⁴ ANDRADE FILHO, *Op. cit.*, p. 51.

⁵⁵ DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In LE GOFF, J; NORA, P. (Dir) *História: Novos Problemas*. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979, p.17.

uma incumbência divina. Estimulando essa correspondência entre os desígnios de Deus e a existência humana, a Igreja, de acordo com a tendência da época, tentaria relacionar o governo celeste com as esferas celestiais. Caberia, pois, uma idealização de suas estruturas e existência, essencialmente na busca de sua finalidade: a paz do reino”⁵⁶.

Tratando mais pontualmente do horizonte cultural que se abre em relação ao papel da Igreja no contexto em foco, esta se outorgaria, assim, o direito de reger e ordenar todas as questões de índole religiosa, para não citarmos a interpenetração de ambas em outros âmbitos da vida social.

Com a conversão ao catolicismo e a constituição da Igreja Católica como a oficial do reino, a situação dos bispos experimentou mudanças com relação a sua significação e suas funções. Foi no III Concílio de Toledo que chegaram a um tácito acordo entre Monarquia e hierarquia episcopal, em virtude do qual ambos os poderes obteriam uma série de vantagens, em uma relação de ajuda mútua.

Como trata García Moreno, é certo que com a conversão os bispos perderam certa autonomia política de que antes desfrutavam, como máximos representantes do credo católico frente a um reino que, em suas funções governamentais, era estritamente ariano, mas em contrapartida veriam fixadas de maneira bem definida as funções estritas de governo pós-conversão. Neste sentido a Monarquia também asseguraria a proteção de tão importante liderança moral e ideológica, diferentemente do episcopado tão omissivo, como sem dúvida havia sido, em comparação, o ariano⁵⁷.

Diante de tais mudanças, vemos uma crescente importância na composição da ordem episcopal em fins do século VI e início do VII no contexto visigodo. É neste momento que nas cidades da península crescem consideravelmente as edificações de cunho religioso, em um processo de cristianização da topografia urbana, que se mostra como reflexo direto da liderança do bispo e da importância do clero em geral.

A formação do bispado encontrava-se, na maioria dos casos, procedente da mais alta nobreza peninsular e dos grupos nobiliárquicos no poder. Esta aproximação da aristocracia senatorial e de grupos hispano-romanos, como afirma Moreno, foi possível pois a mesma ideologia da Igreja havia adaptado-se à tradicional forma de expressão do poder em âmbito local⁵⁸. Para estes grupos era fundamental ver reconhecido o total

⁵⁶ ANDRADE FILHO, Ruy de O. Mito e Monarquia na Hispânia Visigótica Católica. IN: OLIVEIRA, Terezinha (Org.). *Luzes Sobre a Idade Média*. Maringá: Eduem, 2002, p. 82.

⁵⁷ GARCIA MORENO, *Op. cit.*, p.346.

⁵⁸ IDEM, *Ibidem*. p. 347.

monopólio da hierarquia eclesiástica sobre o controle da “ciência revelada”, acabando com elementos, que causavam distúrbios no século IV e início do V, que também exerciam esta capacidade de controle. São exemplos os médicos, magos e doutores das escrituras pertencentes à camada laica, que ofereciam, do ponto de vista da hierarquia eclesiástica, certo perigo, pois competiam, por pertencerem aos altos grupos no poder, com padres, bispos e presbíteros, em muitos casos com menor capacidade intelectual e influência sócio-política⁵⁹.

Mais pontualmente Garcia Moreno exemplifica:

“Frente a magos e médicos, a primazia episcopal havia fixado-se sobre a base de uma força superior que lhes brindava sua exclusiva posição de intermediários entre a comunidade terrena e a celestial dos santos. Este último tornava-se explícito por três fenômenos: a) sua capacidade de exorcista, obrigando os demônios a revelarem-se, o que fazia os bispos “ similares a Deus”; b) a custódia das relíquias dos santos; e c) a administração da cerimônia coletiva da missa e demais rituais litúrgicos mediante os quais se produzia uma sincronia entre o tempo terrestre e o tempo celestial”⁶⁰.

O posto eclesiástico que mais se destacava em suas funções e na extensão de sua influência e poder certamente o de bispo. Desde o cristianismo primitivo os bispos eram figuras às quais a população cristã atribuía certas funções próprias de cargos civis e jurídicos. O bispo não intervinha somente como membro do episcopado e dos concílios, mas também de forma pessoal, na atividade política e administrativa do reino.

Como mostra Torres Lopez:

“Preparado é o bispo, chefe da comunidade cristã, o verdadeiro juiz dos fiéis, já que somente ele poderia, mediante a *excommunicatio*, garantir o cumprimento de suas decisões judiciais. A fé cristã era a verdadeira garantia da eficácia destas decisões, que era garantia de toda a sanção e possibilidade de execução civil”⁶¹.

As palavras do VIII Concílio de Toledo de 653, em seu cânone de número 4, mostra-nos claramente a importância do bispado e sua influência no período em questão:

⁵⁹ *Ibidem*. p. 347.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 348.

⁶¹ TORRES LOPES, M. La iglesia em la Espana visigoda. IN: *historia de la Espana vol3* . Dir M. Pidal. Madrid, 1963, p. 326.

“(…) havendo Cristo se dignado a ser a cabeça de sua Igreja, em virtude do mistério da Encarnação, com razão se julga que, dentre seus membros, os bispos desempenham o ofício dos olhos, porque governam desde o grau mais elevado das ordens e regem a multidão dos povos que lhes está submetida. Portanto, sendo eles que devem guiar os demais, tanto mais devem resplandecer com luz dos méritos, pela qual todos os bispos, entre os demais ornamentos das virtudes, devem cuidar muito da pureza de seu corpo, para que aos fiéis lhes apeteça a castidade, vendo que a imundície não suja seus doutores”⁶².

Assim os bispos tinham um papel de extrema importância dentro da configuração eclesiástica. Desempenhavam o “ofício dos olhos” buscavam detectar as doenças do corpo, identificar os membros enfermos e providenciar os devidos medicamentos. Ocupando o grau mais elevado das ordens, os segmentos eclesiásticos tentavam disseminar uma nova compreensão do sagrado, centrada em uma pretensa distinção nítida entre os fatos religiosos e aqueles que não o eram⁶³.

O bispo também possuía, como nos mostra Teodoro Gonzáles, o papel de figurar como juiz nos delitos cometidos pela aristocracia visigoda. No IV concílio toledano vemos claramente que:

“Muitas vezes, os príncipes encomendam seus assuntos aos bispos e contra alguns acusados de lesa majestade”⁶⁴.

Os acusados de lesa-majestade eram normalmente nobres. Os bispos muitas vezes formavam parte destes tribunais não por direito, mas sim por nomeação régia. Como mostra Andrés Marcos, por encargo do rei podem fazer-se juizes eles mesmos, ao menos nos delitos de lesa-majestade, com tal que se prometa com o juramento o indulto como última pena, e não se prepare a sentença de morte⁶⁵.

Assim, os reis confiavam no veredicto dos bispos e estavam seguros de que julgavam com equidade. Um dos delitos mais recorrentes e graves julgados por bispos, em que somente os mais nobres poderiam fazer parte como réus, eram os delitos de traição contra o rei. Desta forma o soberano entrava em choque com seus próprios

⁶² 8 Tol, 4.

⁶³ ANDRADE FILHO, R. O. Cultura e religião no reino de Toledo (séculos VI-VIII). In: ANDRADE FILHO, R de O (Org) *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Vale Ribeiro. I CIEAM- VII CEAM*. Santana do Parnaíba: Solis, 2005, p. 359.

⁶⁴ 4 Tol, 31

⁶⁵ MARCOS, Andrés. *La constitucion, transmission y ejercicio de la Monarquia hispano-goda em los concilios toledanos*. Salamanca, 1928, p. 78.

súditos. Este era um dos problemas da monarquia eletiva visigoda. Como os reis eram nomeados mediante uma eleição, não faltavam aqueles que estavam descontentes e que ambicionavam o trono para si, ou ao menos iam contra a pessoa do novo monarca.

Vemos claramente a influência que os bispos desempenharam dentro deste quadro. Um exemplo claro da influência dos bispos é encontrada nos relatos hagiográficos. Tomemos como base a *Vida dos Santos Padres de Mérida*. Como dito acima, Masona empreendeu uma grande resistência a Leovigildo, monarca ariano. A vida do bispo é assim acompanhada de diversos milagres, desde a eloquência inspirada pelo Espírito Santo para combater os arianos à proteção da vida do bispo quando tencionam matá-lo, ou a cura milagrosa de sua doença para evitar que seu bispado caísse nas mãos de um sucessor inapto. Assim Masona é descrito pelo hagiógrafo:

“O santo bispo Masona era, neste mundo, de origem nobre, mas era muito mais nobre pelos méritos de sua vida: por nascimento era um godo, mas com o coração pronto, inteiramente voltado para Deus, e convicto do poder do senhor das alturas, enfeitado com maneiras santas, (...) vestido por uma reluzente roupa de humildade e caridade desde os primeiros anos, firmemente cingido por uma couraça de fé, nobremente rodeado pela prudência e justiça, notavelmente distinguido pelo amor de Deus Todo-Poderoso e de seu vizinho. Amado de Deus e dos homens, admirável pela idade e glória, amante de seus irmãos, um constante intercessor para seu povo, cujo nome, brilhando junto com muitas ações maravilhosas, passou por toda a terra”⁶⁶.

É certo que a *Vida dos Santos Padres de Mérida* configura-se como uma hagiografia regional que tem como objetivo homenagear e difundir a santidade de alguns célebres personagens que viveram na região da cidade de Mérida, na *Lusitânia*, entre a segunda metade do século VI e início do VII, mas tal descrição pode ser corroborada em outros relatos hagiográficos do período, sendo que a figura dos bispos irão em grande medida contar com descrições que se aproximam da elencada acima.

Mais precisamente no período em que trabalhamos surge, como o grande prelado da época, Isidoro de Sevilha. Este foi seguramente uma das personagens eclesiásticas mais influentes no cenário cultural e político-administrativo da Hispânia visigoda. Sobre a figura de Isidoro, Jacques Fontaine mostra-nos que:

⁶⁶ VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM. Ed. bilíngüe (Latim-Inglês) de J.N.Garvin. Washington D.C. : The Catholic University of America Press, 1946.VSPE 5, 2, 1.

“Isidoro não foi só o bispo Metropolitano de Sevilha durante mais de trinta e cinco anos. Em virtude da força e da riqueza de sua personalidade exerceu uma preeminência, inclusive uma espécie de tutela, sobre a Espanha visigoda e seus príncipes no primeiro terço do século VII. Essa tutela se desenvolveu através de sua presidência no segundo concílio provincial de Sevilha no ano de 619 e no quarto concílio nacional de Toledo no ano de 633; através de suas relações pessoais com diferentes soberanos e, em particular, com seu amigo e rei letrado Sisebuto”⁶⁷.

Isidoro sucedeu Leandro, seu irmão, após sua morte entre os anos de 599 - 601. É provável que tenha exercido junto a seu irmão, desde muito tempo, as funções de diácono do bispo. A sucessão de Leandro por Isidoro, que nos parece quase habitual no marco das colaborações tradicionais entre irmãos sacerdotes, mostra-nos que estes pertenciam certamente a uma das famílias da alta sociedade hispano-romana, em que a carreira clerical se tornava, por assim dizer, como uma vocação familiar ao serviço público, ao mesmo tempo religioso e social. Seus representantes transmitiam as responsabilidades de patrono sobre as cidades de uma maneira quase hereditária⁶⁸. Os bispos assim assumiam uma espécie de função tutelar como patronos das cidades, de forma particular naquelas em que os magistrados da província vinham celebrar anualmente suas sessões judiciais.

Esta função tutelar foi em grande medida, na época de Isidoro, estendida para não somente a jurisdição da cidade, mas sim para todo o reino. Podemos inclusive tratar da influência ainda maior do prelado com relação aos monarcas visigodos como nos mostra Justo Pérez de Urbel:

“Isidoro tratou com carinho a figura daqueles reis piedosos e esforçados de quem tratou e dos quais foi conselheiro, confidente, mestre e amigo. Todos eles se honraram mantendo relações com o bispo, colocando-se sobre sua direção, acatando seus ensinamentos e buscando o apoio de seu prestígio”⁶⁹.

A relação entre Igreja e monarquia visigoda via-se assim consolidada, não somente pela intervenção dos bispos na vida da corte, mas também mediante a realização de concílios muitas vezes convocados pelos próprios reis, segundo Gonzáles

⁶⁷ FONTAINE, Jaques. *Isidoro de Sevilla, Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos*. Madrid: Encuentro, 2002, p. 99.

⁶⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 86.

⁶⁹ PÉRES DE URBEL, F, J. *San Isidoro de Sevilla, Su vida, su obra y Su Tiempo*. León. Cátedra de San Isidoro, 1995, p. 173.

os concílios de Toledo eram reuniões nas quais se discutiam as mais importantes questões religiosas e políticas. E nas quais se elevava ao mais alto grau a união entre a Igreja e o Estado [sic], iniciada por Recaredo⁷⁰.

Mais especificamente sobre os concílios provinciais, realizados após os “nacionais” mostra-nos Garcia Moreno:

“Convertida em Igreja de Estado [sic] e concebidas amplas prerrogativas de governo, esses concílios provinciais tratam de servir como instrumento de cooperação entre o governo eclesiástico e o civil, fiel reflexo do reconhecimento institucional da liderança exercida pelos bispos em suas comunidades”⁷¹.

Sintetizando o papel e a inter relação entre Igreja e Estado, mais especificamente sobre os ditames do IV concílio de Toledo, mostra-nos Ardanaz:

“Os bispos terminaram sendo funcionários do Estado [sic] e a Igreja sua consciência. Esta influência política da Igreja sobre o Estado [sic], junto com seu influxo capilar de caráter social e cultural, indica até que ponto a Igreja foi o fundamento da sociedade hispano-romana visigoda”⁷².

O poderio episcopal, ora exposto acima, não estava somente ligado ao caráter espiritual, este encontrava sua imbricação direta nos termos materiais do contexto visigodo. A Igreja, aliada à monarquia, determinava as relações de dependência dentro da sociedade visigoda, cuja mediação era feita essencialmente pela terra, mais que uma coisa ou bem, e que estavam legitimadas por normas gerais e referendadas pela ideologia religiosa.

Ao tratar do assunto, Luis Henrique Marques mostra-nos que diante do contexto social, em que a maior parte da população era pobre e vivia no campo, formando a base da pirâmide social, as aristocracias eclesiástica e laica exerciam seu poderio de forma combinada. A condição de superioridade espiritual estava diretamente ligada à posse dos bens, a qual, por sua vez, era fruto de graças, concessões e benefícios concedidos por Deus. Em contrapartida, à carência de bens, à pobreza material, correspondia a pobreza

⁷⁰GONZÁLEZ, Teodoro. La iglesia y la monarquia visigoda. In: GARCIA VILLOSLADA, Ricardo (dir). *Historia dela Iglesia en España*. Madrid: La Editorial Católica, 1979, p. 553.

⁷¹GARCIA MORENO, *Op. cit.*, 1989, p. 335.

⁷²ARDANAZ, Santiago. *Historia de la teologia espanhola* , Tomo I. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983, p. 284.

espiritual, e ambas, combinadas, à desqualificação social do indivíduo⁷³.

⁷³ MARQUES, Luis Henrique. *As hagiografias como instrumento de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha Visigótica*. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. UNESP, 2009, p. 67.

3. O ESPAÇO RURAL.

Mas qual era a abrangência da conversão fora das esferas institucionais? Nesse momento, havia quase que uma disputa, um cenário de competição entre o cristianismo, e sua difusão, e as práticas pagãs e suas permanências. De uma forma praticamente uniforme, o Ocidente Medieval presenciou um processo de ruralização decorrente do processo de desestruturação do Império Romano. Como síntese deste processo, García Cortazar mostra-nos que:

“A paulatina extinção da vida urbana conduz ao desaparecimento de grupos sócio-profissionais que tinham relação com ela: comerciantes, vendedores, artesãos, administradores, intelectuais. A terra se converte em elemento substancial de ordenação de atividades e fortunas. Precisamente, em relação a ela e em virtude desse segundo processo, o pequeno proprietário entrega terras e liberdade a quem pode garantir sua segurança: normalmente, o grande proprietário próximo, seja laico ou eclesiástico. Aquele se transforma, assim, de proprietário em colono de suas próprias terras, enquanto este amplia com elas suas propriedades. Simultaneamente, a este engrandecimento físico, o grande proprietário aproveita o vazio de poder do Estado [sic] para constituir o seu próprio. Pouco a pouco, fortalece sua posição de senhor de terras e homens. Mediante a aquisição ou usurpação de privilégios fiscais e judiciais, rodeia seus domínios de imunidade ante os funcionários estatais [sic]. Por fim, a criação de um pequeno exército privado lhe permite garantir sua segurança e a de seus novos dependentes”⁷⁴.

Em tal paisagem rural, onde a maioria da população era analfabeta, florescia uma religiosidade muito diferente da qual pretendia o cristianismo. Como salienta Ruy de Oliveira Andrade Filho, analisando as posturas historiográficas diante do problema, das quais discorda em seguida:

“Atentou-se para o maior arraigamento das práticas pagãs nas áreas periféricas, montanhosas e escassamente romanizadas, tais como a Galícia e a região Basco-Cantábrica. Quase sempre, ele se ambientaria nos distritos rurais, em meio aos camponeses e às mais ínfimas categorias sociais ali existentes, segmentos que presenciariam ‘seguramente os níveis culturais mais baixos da população’, atribuindo-se sua persistência nessas áreas ao conservadorismo da

⁷⁴ GARCÍA DE CORTAZAR, J. *La Sociedad Rural em la España medieval*. Madrid: Siglo XXI, 1990, p. 8.

mentalidade camponesa, a falta de pregação ou ainda a motivos de índole social, como expressões de oposição. Em suma, as práticas pagãs teriam persistido ‘sobretudo, entre os humildes’”⁷⁵

Estas regiões periféricas eram espaços célebres para a manifestação do imaginário medieval. A respeito desta temática, Jacques Le Goff explica que a periferia é um espaço de maravilhas e horrores, de heróis e de monstros. Ela atrai ao máximo os homens da Idade Média; é um mundo do limite, da passagem da cultura à natureza, da transgressão, da transição. Para os doutos, como para o povo, as periferias são territórios povoados de mitos e lendas vindas de longe, da literatura antiga dos *mirabilia* para uns, do folclore para outros⁷⁶.

É o lugar por excelência do maravilhoso, conceito trabalhado por Le Goff :

“No latim como nas línguas vernáculas, não havia um termo que designasse uma categoria intelectual, estética, científica ou mental que costumamos chamar de “o maravilhoso”.(...) enquanto nós definimos uma categoria, um tipo de realidade, a Idade Média Latina vê um conjunto, uma coleção de seres, fenômenos, objetos, possuindo todos a característica de serem surpreendentes, no sentido forte da expressão, e que podem estar associados quer ao domínio propriamente divino (portanto, próximo do milagre), quer ao domínio natural (sendo a natureza originalmente o produto da criação divina), quer ao domínio mágico, diabólico (portanto, uma ilusão produzida por Satã e seus seguidores ou humanos)”⁷⁷

Guriévich nos dá um panorama a respeito da credulidade do homem medieval camponês, afirmando que neste espaço circulavam numerosas histórias acerca de animais que falavam, espíritos malignos que assediavam as pessoas, visões e curas milagrosas; era corrente o culto às relíquias e outros objetos sagrados, assim como a inclinação para explicar os fenômenos sociais pela situação dos astros no céu e por signos sobrenaturais. Estas e outras muitas coisas não nos assombram se recordamos a dominação da ideologia religiosa, a ignorância e o analfabetismo da maior parte da população e o modo específico de difusão da informação numa sociedade em que predominava o analfabetismo. A dura vida do campesinato gerava fatalmente a esperança na ajuda milagrosa do céu. Os homens do medievo não só criam o Juízo Final

⁷⁵ ANDRADE FILHO, R. *Op. cit.*, 1997, p. 45.

⁷⁶ LE GOFF, J. Rei. In: LE GOFF, J. e SCHIMITT, J-C. (coord.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval VII*. Bauru : Edusc, 2002, p. 213.

⁷⁷ IDEM, *Ibidem*, v2, p. 106.

que teria lugar “no final dos tempos” e julgaria a cada um segundo seus atos, como também os castigos e recompensas divinas neste mundo⁷⁸.

Assim posto, vemos que as fontes históricas do período revelam-nos que as práticas ritualísticas cristãs (bênçãos, exorcismos, etc.) configuram-se como um contraponto às antigas práticas mágicas presentes no cotidiano, em grande medida no cenário campestre, tanto como meio para a satisfação de exigências existenciais, também com a relação do homem com a natureza, bem como instrumento de superação do medo diante das crises sociais (revoltas, guerras, fome, doenças).

Pouco tocado pela cultura urbana, o mundo rural da península na Antiguidade Tardia permanecia alimentando-se dos velhos fundos de crenças ancestrais, cujas raízes penetravam profundamente no passado. Mas para a Igreja, a investida contra as crenças pagãs justifica-se pela incompatibilidade entre as visões de mundo. A própria Igreja, desta forma, promoveu, em uma veia sincrética, um movimento de assimilação destas crenças para o interior de sua fé, e, como afirma Mario Jorge da Motta Bastos:

“preservava, contudo, a orientação fundamental de redirecionar os tradicionais apelos aos novos seres sobre-humanos autorizados, os santos”⁷⁹.

Tratando diretamente sobre o assunto Jean-Claude Schmitt mostra-nos a linha tênue que distingue a ação simbólica da Igreja e as práticas consideradas por ela supersticiosas:

“A Igreja não condenava - como poderíamos fazê-lo hoje - o princípio da eficácia simbólica que intervinha nas práticas de cura que considerava ‘supersticiosas’. Acaso a eficácia simbólica não era também a base de seu poder sobre os homens? A intervenção de um sacerdote, a presença das relíquias conhecidas, recitar uma oração na forma devida, para não falar dos milagres realizados por um santo, em vida ou depois da morte mediante suas relíquias, não eram muito diferentes dos filactérios e invocações condenadas; porém levavam sinais de reconhecimento que bastavam para autenticá-los”⁸⁰.

Como nos mostra Luiz Henrique Marques, ao tratar do paganismo e sua

⁷⁸ GURIÉVICH, Arón. *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus Humanidades, 1984, p. 206.

⁷⁹ BASTOS, Mario Jorge da Motta. *Religião e Hegemonia aristocrática na Península Ibérica (Séculos IV- VIII*. São Paulo: Universidade de São Paulo (Tese de Doutorado), 2002, p. 23.

⁸⁰ SCHMITT, Jean Claude. *Historia de la superstición*. Tradução castelhana de Teresa Clavel. Barcelona: Crítica, 1992, p. 51.

permanência, este, embora radicado nos seus aspectos institucionais, operou sua resistência através de valores e práticas profundamente arraigadas entre as massas camponesas, ainda que de forma menos articulada⁸¹.

Um grande elemento de aproximação dos meios campestinos às práticas pagãs pode ser associado a um movimento que, em grande medida, encontra sua justificativa no aspecto econômico vivenciado no período. Ruy de Oliveira Andrade Filho explicita o assunto:

“Essa tendência em efetuar a vinculação das práticas pagãs dos *servi* ou, mais amplamente, dos *rustici*, talvez tenha origem na aproximação das aristocracias laica e clerical e nas condições em que se organiza e evolui a sociedade hispano-goda. Sob a designação de *ingenui* se aloca a população mais numerosa da Espanha Visigoda, de condição jurídica livre e com matizes internos relacionados à situação econômica, profissão, local de habitação (cidade ou campo), etc. Mas em razão da intensa ruralização social, a redução da pequena e média propriedade livre, a paulatina concentração fundiária e o crescimento contínuo das relações de dependência, a sociedade hispano-goda encaminha-se para o extremo distanciamento entre os poderosos e humildes, declinando aquilo que poderíamos ter denominado de “grupo intermediário”. Havia, inclusive, uma estreita ligação entre *honestas* e riqueza, que desempenhou papel fundamental na sociedade visigoda da Espanha, na qual o contrário de *nobilis* era *pauper*, e na qual a força atribuída ao testemunho de um livre em um tribunal dependia de seus meios econômicos”⁸².

O uso da religião católica como instrumento de hegemonia cultural das aristocracias laica e eclesiástica sobre a massa rural, como adverte Mario Jorge da Motta Bastos no caso da Península Ibérica, não se limita a considerá-la uma ideologia, que visa legitimar este quadro, mas implica em tomá-la um elemento ativo neste processo que se desenvolve mediante coerção e pressões, conflitos e adaptações⁸³.

Como explicita Thompson, a preocupação da Igreja com as práticas pagãs, e com a instrução de seus membros era tal que o quarto Concílio de Toledo condenou a todo o clérigo, incluindo os bispos, que consultasse adivinhos de qualquer espécie, sentenciando aqueles que desobedecessem tal ditame a passar o resto da vida fazendo

⁸¹ MARQUES, L. *Op. cit.*, p. 50.

⁸² ANDRADE FILHO, *Op. cit.*, 1997, p. 46.

⁸³ MOTTA, *Op. cit.*, p. 81. Para tornar mais claro o conceito de Ideologia ligado ao cristianismo tomemos as palavras de Hilário Franco Júnior que mostra a necessidade de sempre distinguir o cristianismo no seu papel de Ideologia e no seu papel de religião, sendo que em relação ao primeiro, a cultura folclórica era claramente oposta e nesse caso aculturação e imposição ideológica tornavam-se um mesmo processo; em relação ao segundo, cristianismo e folclore confundiam-se, faziam parte de um mesmo conjunto de concepções e sentimentos, daí uma inconsciente identificação profunda. FRANCO JR, Hilário. A Eva barbada. Ensaio sobre mitologia medieval. p.37.

penitência em um monastério⁸⁴.

Sobre o conflito entre cristianismo e paganismo e a idéia de um reino que adota um credo o qual deve ser absorvido em sua totalidade, Ruy de Oliveira Andrade Filho mostra-nos que a expressão “sobrevivências pagãs” respaldaria a idéia de um cristianismo hegemônico que se vê presente no relato de João de Bícilaro e, posteriormente, no de Isidoro de Sevilha, para quem Recaredo se converteu, com efeito, à fé católica e levou ao culto da verdadeira fé toda a Hispânia visigoda⁸⁵.

Mas seria o paganismo uma mera “sobrevivência” dentro dos quadros sociais do período? Jean Claude Shimitt afirma ser falsa a idéia das sobrevivências pagãs, pois toda crença ou rito, mais que uma combinação de tradições, é uma experiência que tem sentido somente na sua coesão presente⁸⁶.

Assim concordamos com Ruy de Oliveira Andrade Filho quando nos mostra que os ritos e práticas pagãs não se restringiam a meras sobrevivências, tampouco seriam simples gestos ou automatismos conservados de forma vazia, mas implicavam uma sensibilidade ativa, uma realidade viva e vivenciada de forma coerente pela religiosidade da época em que foram notadas e apontadas pelos autores cristãos⁸⁷.

Neste caminho a associação das práticas pagãs ao culto demoníaco não demorariam a ser feitas. São várias as fontes que tratam da presença do diabo ligado ao meio pagão, principalmente nos relatos hagiográficos. Na *Vita Desiderii*, o pagão é considerado inferior, de mente sinistra, língua obscena, de interior vazio e com uma relação de amizade com o diabo⁸⁸.

Sobre a questão vemos que a crença no diabo encontrava-se diretamente ligada às praticas pagãs, às superstições que rondavam as crenças do período, e, neste sentido, Carlos Nogueira esclarece:

“Assim, o Diabo, incorporado aos dogmas do cristianismo, representa as dificuldades do mundo material e espiritual, válvula de escape de uma nova fé, que busca conquistar o seu espaço no meio das crenças mais antigas e arraigadas no seio da população e que necessita da uniformidade das conseqüências para triunfar”⁸⁹.

⁸⁴ THOMPSON, E. A. *Op. cit.*, p. 350.

⁸⁵ ANDRADE FILHO, R de O. *Op. cit.*, 1997, p. 44.

⁸⁶ SHIMITT, J C. *Religion Populaire et culture folclorique*. AESC. 1976. pp. 944-946.

⁸⁷ ANDRADE FILHO, R de O. *Op. cit.*, p. 46.

⁸⁸ GIL, I. *Op. cit.*, VD, 18, p. 11.

⁸⁹ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *O Diabo no Imaginário Cristão*. Bauru: Edusc, 2000, p. 31.

Para que a repressão destas práticas fossem realmente efetivas, para que os cultos pagãos fossem considerados práticas demoníacas, necessitava-se de uma série de dispositivos que legitimassem diretamente a posição tomada pela Igreja. Para tanto, tornou-se frequente a abordagem do tema pelo episcopado em assembléias, concílios, obras teológicas, pastorais, poéticas sermões e, em grande medida, nas hagiografias.

Como exemplo de repressão às práticas pagãs nas atas conciliares, buscando as ligações mais remotas, temos o concílio de Elvira, do início do século IV. Este foi um concílio eminentemente disciplinar, prevendo normas de conduta para clérigos e fiéis dentro de um ambiente pagão. Desta forma são três as principais preocupações do concílio: a idolatria, a fornicação e o homicídio⁹⁰.

Dentro da legislação laica, como nos mostra Andrade Filho, existia uma grande preocupação com relação às referidas práticas. Eram assim condenados à excomunhão, flagelação e venda fora do reino (se fossem *servi*), e à queda na escravidão (para os livres) aqueles que consultassem qualquer especialista na arte da adivinhação, as verificações sobre a saúde do príncipe, os malefícios de qualquer tipo e a utilização de venenos⁹¹.

Voltando ao cenário rural, vemos que a cristianização católica encontrou diversos obstáculos e desenvolveu-se, como trata Santiago Fernandes Ardanaz, a partir do século V, quando o cristianismo abre-se sistematicamente ao meio rural, o que obrigou a Igreja a mudar as estratégias de evangelização até então usadas com certo resultado nos meios urbanizados⁹².

Desta forma a cristianização católica campesina deu-se mais especificamente, de forma particular, por meio da ação dos eremitas e cenobitas. Mais precisamente, sobre o primeiro caso, explicita-nos Andréia Frazão da Silva:

“Um traço marcante no desenvolvimento do eremitismo ibérico foi o uso de covas como celas e oratórios. Estas covas, em parte naturais e em parte resultado da ação humana, já eram usadas pelos pagãos como espaços de iniciação e de aprendizagem de práticas mágicas. Com a cristianização e desenvolvimento institucional da Igreja, muitos indivíduos resolveram dedicar-se a uma vida contemplativa à margem da organização eclesíastica”⁹³.

⁹⁰ ANDRADE FILHO, R de O. *Art.cit.*, 2005, p. 180.

⁹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 181.

⁹² SANTIAGO FERNANDEZ ARDANAZ, *Apud*, Luis Henrique Marques, p. 42.

⁹³ FRAZÃO DA SILVA, A. *A consolidação do cristianismo hispano-visigodo em La Rioja*. Brathair, Rio de Janeiro, ano 1, n 2, pp. 41-61.

Na época romana, quando a região da Hispânia ainda não havia sido conquistada pelos godos, conquista que acontece a partir de 411, a Igreja, já em desenvolvimento acelerado, visto que as perseguições praticamente cessavam e a difusão do cristianismo tornava-se cada vez mais forte, concebia uma relação antagônica com a vida monástica, o monacato⁹⁴. O concílio de Saragoça de 380, em seus cânones II e IV, parece-nos ser o primeiro documento sobre esse antagonismo com relação às práticas ascéticas⁹⁵.

Mas com o passar do tempo a Igreja começa a tornar-se mais próxima do monacato. Com a conversão de Recaredo, a Igreja passa a ter um papel predominante e determinante em todos os âmbitos da vida visigoda por meio da unificação política, social e religiosa edificada dentro de um mesmo credo.

Desta forma a Igreja passa a ser a grande mentora da Monarquia e da sociedade visigoda e, por conseguinte, o monacato, aquele que passa a ser aceito, é o que está de acordo com as regras canônicas, chegando a uma total submissão a um regime, regra, imposta diretamente pela pessoa do bispo, expresso no cânone 51 do IV concílio de Toledo de 633⁹⁶.

A vida monástica torna-se assim assentada em bases jurídicas e disciplinares, mais condizente com a estrutura e a possibilidade de intervenção por parte das altas camadas da hierarquia da Igreja. Toda esta preocupação em confeccionar as bases sólidas para a regra da vida monástica encontra-se justificada nas palavras do VII concílio de Toledo de 646, em seu cânone V, que mostra a vida eremítica como constituinte de uma realidade prática e recorrente na época⁹⁷.

Das diferentes formas e maneiras de estadia solitária, a Igreja somente aceitaria aquela em que o eremita continuasse ligado à autoridade de um cenóbio ou à autoridade eclesiástica. A vida monástica e a prática eremítica, dentro desta configuração brevemente apresentada, desempenharam um papel de grande importância no período tratado. Diversas eram as práticas que tornavam os mosteiros importantes centros de peregrinação e atração para diversas camadas da sociedade visigoda.

Assim, tratando da influência social e moral dos monges e da luta contra o paganismo e contra a heresia, Margarita Cantera Montenegro e Santiago Cantera Montenegro mostram-nos, sobre um panorama amplo, como era a atuação dos mosteiros e seus seguidores no período em questão:

⁹⁴ COLOMBÁS, Garcia. *El Monacato Primitivo*. T.I Madrid. 1974. p. 294.

⁹⁵ 1 Zaragoza, 2 e 4

⁹⁶ 4 Tol, 51

⁹⁷ 6 Tol, 5

“Resulta chamativa a ação do bispo monge São Martinho de Braga (ou de Dumio) no século VI no âmbito Galaico e português do norte, onde pregou contra as superstições existentes no campo. De sua obra chegou até nós, precisamente, o sermão *De Correctione Rusticorum*, cujo interesse está também na relação e descrição que faz de algumas crenças e práticas das pessoas do campo. Seu trabalho e influência parecem explicar em boa medida o êxito que obteve em Portugal [sic] a nova denominação cristã dos dias da semana (domingo, segunda-feira, etc.) frente a pagã (lunes, martes, etc.)”⁹⁸.

A importância que adquire o monacato visigodo no século VII faz com que um grande número de pessoas reconheçam seu prestígio. Teodoro Gonzáles mostra-nos que reis, nobres, os bispos, o clero e um grande número de fiéis os consideram com muita estima⁹⁹. Tal afirmativa pode-se justificar pelo papel desempenhado com relação à caridade e assistência aos pobres. Todo um programa de ajuda aos necessitados em maior ou menor medida foi-se revestindo de diversas formas, a assistência aos pobres era um imperativo de caridade previsto e regulamentado nas principais regras visigóticas.

Um exemplo deve ser citado sobre o poder que esta forma de organização logra no período. Mesmo que em grande medida não reconhecidos pela Igreja, os mosteiros familiares começam a tomar corpo dentro da organização eclesiástica. Isto posto, vemos que:

“Com freqüência, a admiração pela vida monástica fez com que os reis e os nobres dedicassem parte de seus bens a construção e a concessão de dotes a monastérios. [...] A Igreja Visigoda aceitava de bom grado esta generosidade, sempre que se fizesse com o conhecimento do bispo e colocassem os novos edifícios sobre sua jurisdição e de um abade legitimamente instruído. De outra forma converter-se-iam em monastérios e Igrejas próprias da família que os fundava. A legislação eclesiástica nunca tolerou estes abusos. O bispo era o responsável espiritual de sua diocese, e a ele competia ordenar e designar o clero das paróquias e pedir contas de como realizavam a cura pastoral”¹⁰⁰.

Estes mosteiros familiares não eram vistos com bons olhos pela Igreja, pois em grande medida fugiam a seu poder, e não estavam ligados diretamente aos ideais

⁹⁸ MONTENEGRO, Margarita; MONTENEGRO, Santiago. *Los monjes e la cristianizacion de Europa*. Madrid: Arco Libros SL, 1996, p. 61.

⁹⁹ GONZALES, *Op. cit.*, p. 653.

¹⁰⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 654.

previstos nas regras monacais do período. São várias as causas que fazem com que apareça esse fenômeno; exporemos algumas:

“Alguns presbíteros que querem ser tidos como santos se esforçam para construir um monastério junto de suas Igrejas, mas com a intenção errada de não perder os dízimos e outras rendas eclesiásticas e, se possível, adquirir novas riquezas”¹⁰¹.

“Constata-se que, por medo do inferno, algumas pessoas organizam monastérios em seus próprios domicílios e vivem em comunidade com as mulheres, filhos, servos e vizinhos. Se comprometem, sob um juramento, a viver em comunidade e consagram suas possessões a algum mártir”¹⁰².

Assim vemos, em grande medida, como se configura a interferência da Igreja visigoda no contexto rural.

¹⁰¹ REGLA COMÚN, *Apud*, GONZALES, *Op. cit.*, p. 654,

¹⁰² GONZALES, *Op. cit.*, p. 654.

Capítulo II

A Monarquia Visigoda.

1. O REINO DE TOLEDO: A INSTITUIÇÃO MONÁRQUICA E A LEGITIMAÇÃO DO PODER REAL.

Com o advento do cristianismo e sua posterior transformação e adaptação em religião oficial do Império Romano com Teodósio ao redor de 392, abre-se uma nova perspectiva para a análise das instituições de poder em sua relação com as instituições eclesiásticas. Com as invasões dos povos germânicos e sua conseqüente cristianização, as relações entre Igreja e Estado Romanos tornam-se cada vez mais próximas, chegando a primeira a interferir nas mais altas esferas do poder monárquico, conforme trabalhamos no capítulo anterior, ditando regras de condutas morais, religiosas e tornando-se cada vez mais influente no que tange a sua relação com a força e o poderio monárquico.

O reino visigodo, como nos mostra José Orlandis, teve um papel adiantado na elaboração de um novo conceito de realeza com fortes conotações religiosas e morais, noção cristã de realeza que alcançou sua plena maturidade no século VII por força das definições Isidorianas de doutrina política e da obra legislativa levada a término pelos grandes concílios de Toledo¹. Mas a monarquia visigoda herdou também elementos incorporados à concepção de poder real durante a época de Leovigildo e considerou o primeiro de seus reis, levando em consideração a aceitação do novo credo, Recaredo, como paradigma de bom príncipe que poderia servir de exemplo para a posteridade como modelo ideal de monarca cristão².

A idéia de realeza teve sua evolução, como dito acima, sensivelmente na época do monarca Leovigildo. Esta, como trata José Orlandis e García é reflexo e conseqüência da recepção de influências ideológicas e cerimoniais romanos provenientes do Oriente Bizantino, mais especificamente a imitação da realeza imperial protobizantina, que constituía um modelo especialmente apreciável no Ocidente na figura do grande Justiniano³. O início de tal *imperialização* da realeza visigoda conecta-se com o período de predomínio Ostrogodo, no momento em que Teodorico havia derrotado Odoacro na Itália, a mando do imperador legítimo, residente neste momento em Constantinopla, e para tal fim havia sido investido com título de Patrício Romano e

¹ ORLANDIS, José. El rey visigodo Católico. IN: *De la Antigüedad al medioevo- Siglos IV-VII. III Congreso de Estudios Medievales*. Zaragoza: Fundacion Sanches Albornoz. S/L, p. 55.

² IDEM, *Ibidem*, p. 55.

³ ORLANDIS, *Op. cit.*, p 55; GARCÍA MORENO, Luis A. *Historia de España Visigoda*. Madrid, Cátedra, 1989, p. 321.

sua posterior aclamação real pelo exército de federados godos. Teodorico, como explica Moreno, sem dúvida havia-se esforçado para obter em 497 o reconhecimento de seu domínio na Itália por Anastásio, que se concretizou com o envio por parte do regente de Constantinopla das ensígnias palatinas e vestimentas (*ornamenta Palatii, vestis regia*) que haviam constituído, em outro tempo, os distintivos dos imperadores romanos do Ocidente em Ravena, signos externos do poder imperial, que se completava com a utilização da alcunha, apelido, convertido em título real de Flávio, que tinha suas raízes na lembrança da prestigiosa dinastia Flávia, a mesma de Constantino e Teodósio⁴.

A adoção do estilo imperial por Leovigildo foi registrada por Isidoro de Sevilha como nos mostra José Orlandis:

“Leovigildo introduziu uma concepção majestática da autoridade real cuja inspiração buscou igualmente no modelo Bizantino. Foi o primeiro - escreveu São Isidoro - que apresentou-se aos seus no trono, coberto da vestimenta real, pois, antes dele, vestimentas e o assento eram comuns para o povo e para os reis. Outra manifestação tangível da afirmação de seu poder soberano foi a cunhagem de moedas de ouro, que, pela primeira vez no Ocidente, já não levam o nome do Imperador Romano, e sim, somente do próprio rei Leovigildo”⁵.

Maria R. Valverde Castro, falando sobre as intenções de Leovigildo em centralizar política e religiosamente o reino, sobre a égide do arianismo, mostra-nos que tal atitude do monarca viu-se diretamente definida. Esta, segundo a autora, é a opinião da maioria dos pesquisadores contemporâneos sobre o período, diante da rebelião de seu filho Hermenegildo, resultado de sua conversão ao credo católico, um elemento religioso utilizado como estandarte propagandístico para justificar uma rebelião política⁶.

Como meio de reforçar o poder e sua posição política frente ao credo pregado por seu pai, Hermenegildo cunha sua própria moeda, que, segundo Valverde:

“Trata-se da moeda de Hermenegildo com a inscrição *Regi a Deo Vita*, uma legenda monetária que tem sido interpretada bem como uma fórmula de reconhecimento que todo o poder procede de Deus, bem como um pedido a divindade de longa vida ao Rei e que, em certas ocasiões, tem-se interpretado como o indício de uma

⁴ GARCIA MORENO, *Op. cit.*, p. 321.

⁵ ORLANDIS, *Op. cit.*, pp. 76-77.

⁶ VALVERDE CASTRO, Maria. *Ideologia, Simbolismo y ejercicio del poder real en la Monarquía visigoda: un proceso de Cambio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2000, p. 166.

possível aclamação e coroação real de Hermenegildo; [...] a expressão serviria a Hermenegildo para reforçar o caráter ortodoxo do poder soberano e independente que pretendia-se adotar sobre o território submetido a sua autoridade, difundindo assim, através da moeda, a postura adotada como fundamento ideológico de sua posição política”⁷.

A monarquia, desta forma, começava a mudar as formas com que concebia sua representação diante de seu povo, recorrendo diretamente a signos que refletiam um poder de cunho ideológico e político muito forte, e que se tornaria fator de legitimação do poder na esfera real. Como trata Orlandis, com a morte de Leovigildo e a conversão de seu filho Recaredo ao catolicismo, este não foi o *princeps*, no sentido clássico do direito público romano, e sim o *dominus*, o senhor⁸. Desta forma, a monarquia católica recebeu e fez própria a nova noção majestática da realeza, introduzida ao final da época visigodo-ariana. Recaredo, o monarca cujas qualidades religiosas e morais tanto exaltaram os contemporâneos, não retornou à ancestral simplicidade, senão que fez seu o conceito dominical do poder soberano recebido de seu pai Leovigildo, que foi ademais, o que perdurou ao longo do século VII”⁹.

Como vimos, o momento em que a monarquia visigoda vê-se diretamente ligada ao credo católico iniciou-se com Recaredo e no III Concílio de Toledo. Este aparece em diversas fontes do período. Na *Historia Gothorum* de Isidoro de Sevilha figura como o paradigma de monarca cristão, em contraste direto com seu pai Leovigildo¹⁰.

Ainda mais, escreve Isidoro:

“Seu pai era irreligioso e muito próximo à guerra, ele era piedoso pela fé e famoso pela paz; aquele aumentava o império e sua nação pela força das armas, este ia engrandecendo-se mais gloriosamente com o troféu da fé. [...] as províncias que seu pai conquistou com a guerra, ele administrou com equidade e as regeu com moderação”¹¹.

Na *Vida dos Santos Padres de Mérida* :

“Após a morte cruel de Leovigildo, seu filho, o venerável príncipe Recaredo, recebeu corretamente a administração do reino e foi merecidamente elevado ao topo do reino que lhe era devido; por suas qualidades excepcionais ele, por favor de Deus, atingiu a altura da

⁷ IDEM, *Ibidem* , p. 167.

⁸ ORLANDIS, *Op. cit.*, El Rei Visigodo, p .56.

⁹ IDEM, *Ibidem* . p. 56.

¹⁰ *Ibidem*, p. 56.

¹¹ HG , 52-55

realeza de acordo com a lei e o costume. [...] uma pessoa correta e um católico completo, seguindo não a seu pai herético, mas a Cristo Senhor, foi convertido da vergonha do arianismo e, pela pregação maravilhosa, trouxe toda a nação visigótica para a verdadeira fé”¹².

Para o cronista da época, João de Bicláro, os elogios à figura do novo monarca tornam-se carregados de um conteúdo que vem a corroborar e reforçar a figura do poder real aliado diretamente ao poder religioso:

“O citado rei Recaredo, pois, como temos dito, interviria no santo concílio renovando em nosso tempo ao antigo Príncipe Constantino o grande, (que) ilustrou com sua presença o santo sínodo de Nicéia: e também ao cristianíssimo imperador Marciano, a cuja instância se afirmaram os decretos do sínodo Calecedonense”¹³.

Tal relação feita pelo cronista, associada às citações anteriores, mostram-nos a expectativa que se tinha com relação ao novo credo institucionalizado, bem como o pensamento em relação à figura de Recaredo, modelo de príncipe, virtuoso, católico, que deveria servir de exemplo aos monarcas visigodos e à monarquia como instituição. De fato, como trata Ruy de Oliveira Andrade Filho, neste momento, com a conversão, a fé católica transforma-se em fundamento ideológico da sociedade do reino visigodo. Desta forma, como explica o autor:

“É clara a intenção estabilizadora das palavras do III Concílio de Toledo de 589, quando diz que Deus incumbira a Monarquia do “fardo” do reino em “proveito dos povos”. Também elaborava sua projeção: “a felicidade da futura bem-aventurança”. Para tanto o projeto de ação sobre essa realidade passaria pela “verdadeira fé” mediante os cuidados do rei. A unidade política assentava-se, pois, na unidade religiosa”¹⁴.

Desta forma, continuando o raciocínio desenvolvido por Ruy de Oliveira Andrade Filho, através de uma leitura simbólico-metafórica, ficava estipulado, através da sacralização da monarquia visigoda, uma ordem ético-normativa. Implicava, pois, a submissão de todos aos elementos “supranaturais” que envolviam os reis; a consequente desobediência a eles vincula-se da mesma forma às manifestações supranaturais, mas

¹²GARVIN, VSPE, V, IX, III-IV

¹³JOÃO DE BÍCLARO. Cronicon. Ed. Crítica de J.Campos. *Juan de Bicláro, o bispo de Gerona. Su vida e su obra*. Madrid: CSIC, 1960, cap. 24.

¹⁴ANDRADE FILHO, Ruy de O. Mito e Monarquia na Hispânia Visigótica e Católica. IN: *Luzes sobre a Idade Média*. OLIVEIRA, Terezinha (org). Maringá: Eduem. 2002, pp. 81-82.

desta vez ligadas ao conceito cristão do Mal, do pecado, configurando-se em última instância a desobediência direta às leis divinas¹⁵.

Aprofundando um pouco mais a análise do tema, vemos que se montou assim uma concepção teocrática da realeza, com base na sanção divina atribuída à autoridade do monarca. Maria de Castro Valverde corrobora tal proposição afirmando que, com a conversão oficial à fé niscênica, a monarquia visigoda se converte em monarquia católica e começa a assumir os princípios cristãos que justificavam a existência de poderes terrenos. Transforma-se o conceito de poder e começa a surgir uma teoria político-religiosa que serve de base e legitimação ao exercício do poder real dentro do reino visigodo¹⁶.

Sobre o caráter teocrático da realeza, existem autores que não sustentam tal posição. Teodoro Gonzáles defende que o Estado visigótico não é teocrático¹⁷, pois o verdadeiro chefe do Estado era o rei, a Igreja somente ajudava a governar com sua enorme influência, mas a direção do Estado esteve sempre nas mãos do rei¹⁸. Em questões civis a Igreja esteve sempre submetida ao poder do rei, aconselhando e não governando¹⁹.

Neste mesmo caminho, Gonzalo Martinez Diez mostra que os concílios visigóticos exemplificam esse equilíbrio de forças entre a monarquia e o poder eclesiástico visigodo. Desta forma, as decisões políticas dos concílios são sempre propostas e solicitadas pelos monarcas que buscam na assembléia episcopal a força moral e a aprovação de seus planos e interesses políticos sem lhes permitir uma verdadeira deliberação, sem lhes reconhecer a iniciativa e competência própria²⁰.

Sobre a nova concepção de monarquia visigoda que se abre após a conversão, Walter Ullman e Valverde, tratando sobre a formação de uma nova teoria política, mostram-nos que os estudos acerca desta temática encontram diversas dificuldades em sua abordagem, pois faltam neste período verdadeiros teóricos do poder que, de uma

¹⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 85.

¹⁶ VALVERDE, *Op. cit.*, p. 179.

¹⁷ Diante de tais colocações acreditamos que a monarquia visigoda montou-se sobre bases teocráticas, pois a Igreja dava autoridade ao rei, governando juntamente a este formando as bases da *Societas Fidelium Cristi*. A Monarquia teocrática necessitou de um ritual de reconhecimento por parte da Igreja, que se dava, sobretudo, a partir da unção régia. Tal cerimonial colocava o monarca dependente do poder religioso, uma vez que ele era ungido por um membro da alta hierarquia eclesiástica.

¹⁸ GARCIA GONZÁLES, Teodoro. Desde la conversion de Recaredo hasta la invasión Árabe. In: *História de La Iglesia em Espanha: La Iglesia em la Espana Visigoda (Siglos I-VIII)*. VILLOSLADA, R. García (Dir) . Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 432-440.

¹⁹ IDEM. *Ibidem*, p. 440.

²⁰ MARTINEZ DIEZ, Gonzalo. Los Concílios de Toledo. *Annales Toledanos*, 3, 1971, p.138.

maneira sistemática, fixem os princípios de governo, e isso acontece de uma maneira próxima entre os séculos V ao XII, considerações perfeitamente atribuídas à realidade que vive a Península Ibérica durante a etapa do domínio visigodo²¹.

Não esquecendo a forte influência que exerceu na época o prelado hispalense Isidoro de Sevilha, poderia soar como um equívoco elencar a falta de pensamento político do considerado teórico da monarquia visigoda, mas José Orlandis mostra-nos que, nas obras de Isidoro, em certos momentos existem traços de um equívoco conceitual, devido à coexistência, em seus escritos, de duas noções, uma herdada da tradição clássica, que se encontra em suas obras enciclopédicas e doutrinárias, e a outra, segundo o autor, a mais vital, que inspira seus critérios avaliatórios quando se enuncia como historiador²².

Outros autores, como P. Cazier e C. Rodriguez Alonso, expõem questões parecidas sobre as obras de Isidoro de Sevilha. Cazier fala que não existe uma obra autônoma na qual se exponha, de maneira sistemática, seu conceito de poder, estando então este inserido em suas obras enciclopédicas doutrinárias e históricas; Rodriguez Alonso por sua vez fala que, ao analisar os textos Isidorianos, vemos que este fixa toda sua atenção na legitimidade do exercício do poder e não aborda o problema concreto de sua institucionalização²³.

Mesmo diante de tais colocações, não se pode negar a influência do pensamento de Isidoro na realidade peninsular hispano-visigoda do século VII. Assim, Isidoro de Sevilha como teórico da política, é um homem que está no trânsito de duas épocas, o final da Antiguidade e o começo da Idade Média. Sem dúvida, pode-se considerar que seu pensamento vem a estar muito mais de acordo com as novas realidades históricas medievais do futuro que com a perduração do antigo Império Romano²⁴.

Como exemplo do pensamento político-religioso contido nas obras de Isidoro de Sevilha, elencamos uma pequena passagem das *Sentenças* que nos mostra qual a opinião deste célebre prelado, tratando sobre o bom e o mau monarca:

“Se é o certo que o apóstolo disse: ‘Não há

²¹ VALVERDE, *Op. cit.*, p. 180; ULLMAN, Walter. *História de lo pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona, 1983. p. 16.

²² ORLANDIS, Jose. El poder real y la sucesión al trono en la Monarquía visigoda. In: *Cuadernos del instituto jurídico español*. Madrid: Roma, p. 13.

²³ CAZIER, Rodriguez Alonso. *Apud*. VALVERDE, *Op. cit.*, p. 180.

²⁴ BARBERO DE AGUILERA, Abílio. El pensamiento político Visigodo y las primeras unciones regias en la Europa Medieval. In: *La Sociedad visigoda y su entorno histórico. XXI, Siglo veinteuno de España*. Madrid: Editores, 1992.

autoridade que não provenha de Deus’, como o senhor, através da boca do profeta disse de certas autoridades: ‘Eles foram reis, mas não eleitos por mim’. Como se houvesse dito: ‘Sem que eu me mostre favorável mas, inclusive, muito irado. Daí que, mais abaixo, adicione o mesmo profeta: “Dar-te-ei um rei em minha fúria”²⁵.

As palavras do cânone 75 do IV concílio de Toledo mostram-nos a mesma orientação a respeito do mal monarca:

“E acerca dos futuros reis, promulgamos esta determinação: que se algum deles indo contra a reverencia devida às leis, exerce sobre o povo um poder despótico com autoridade, soberania e régia altaneira, entre delitos, crimes e ambições, seja condenado com sentença de anátema, por Cristo Senhor, e seja separado e julgado por Deus pois se atreveu a atuar malvadamente e levar o reino a ruína”²⁶.

Esta orientação disciplinar pregada pelo cânone reflete em grande medida uma das características marcantes da monarquia visigoda que é plena de disposições e revoltas, mais precisamente, a deposição de Suintila (621-631) e ascensão de Sisenando (631-636).

O juramento de fidelidade ao novo rei é também referenciado no citado cânone tratando da estabilidade do poder monárquico, do reino visigodo e povo dos godos. Da mesma forma que o rei pode sofrer o anátema por não ser um bom monarca, seus súditos devem praticar o juramento verdadeiro:

“Tal é a debilidade da alma de muitas pessoas, como é sabido, que depreciam guardar a seus reis a fidelidade prometida com o juramento, e enquanto em seus corações abrigam a impiedade da infidelidade, com as palavras aparentam a fé do juramento, pois juram a seus reis e depois faltam com a fé prometida. Não temem aquelas palavras acerca do juízo de Deus, pelas que se maldizem e culminam com graves penas a aqueles que juram mentirosamente em nome de Deus.[...] E se esta proclamação não melhora nossos pensamentos e não inclina nosso coração de modo algum em favor do bem comum, ouvi nossa sentença: Qualquer pois, dos nossos dos povos de toda a España que violar com qualquer conjura ou manejo o juramento que fez em favor da prosperidade da pátria e do povo dos godos e a conservação da vida dos reis, ou intentar matar o rei, ou debilitar o poder do reino, ou usurpar com atrevimento tirânico o trono do reino, seja anatematizado, na presença de

²⁵ ISIDORO DE SEVILHA. Sentenças. Edição de: CAMPOS RUIZ, J. & ROCA MELINA, I. *San Leandro, San Isidoro y San Fructuoso: reglas monásticas de la España visigoda y los três libros de las Sentencias*. Madrid: BAC, 1971, p. 495.

²⁶ 4Tol, 75

Deus Pai e dos anjos, e seja expulso da Igreja Católica, a qual profanou com seu perjúrio, e seja tido ele e os companheiros de sua impiedade, estranhos a qualquer reunião de cristãos, pois é conveniente que sofram a mesma pena daqueles a que se uniram ao mesmo crime”²⁷.

O juramento de fidelidade prestado ao rei estava, desta forma, ligado, vinculado ao próprio Deus de quem, em última instância, todos eram súditos. A quebra da fidelidade, portanto, implicava na deslealdade com o rei e com a Igreja, tutora e mentora do reino, e diretamente com o próprio Deus. O rei é a imagem de Deus: *rex imago Dei*²⁸. Barbero e Virgil, tratando sobre o tema, mostram-nos que Cristo transpassava-se para o rei como um outro Cristo, um *Alter Christus*²⁹. Tais eram as bases da *Societas Fidelium Christi*³⁰.

Ruy de Oliveira Andrade Filho sintetiza a visão cristã do papel do rei:

“A supervisão e a direção régia de todos os aspectos da vida dentro do reino estava de forma inerente relacionada à sua posição prévia “como cabeça de uma comunidade cristã, responsável pela *salus* de seus membros e com a obrigação de dar conta a Deus do bem estar da Igreja”. Ele [o rei] deveria providenciar os medicamentos necessários para o bem estar deste corpo, tomando as necessárias medidas contra usurpadores, judeus, hereges, idólatras, pagãos, etc., na medida em que o senhor deseja “que o trono régio seja garantido atraindo para a fé católica a multidão daqueles que perecem, mas reputa como indigno que um príncipe de fé ortodoxa governe a súditos sacrílegos, que ameaça contaminar a multidão dos fiéis(...)”³¹.

Com relação à conversão, é o próprio Recaredo, nas palavras do III concílio de Toledo que nos mostra em grande medida qual a orientação que se pretende, o novo paradigma que orientará o poder real:

“Ainda que Deus onipotente nos tenha incumbido do fardo do reino em favor e proveito dos povos, designando ao nosso régio cuidado o governo de não poucas gentes, não nos esquecemos de nossa condição de mortais e de que não mereceremos a felicidade da futura bem-aventurança, senão nos dedicando ao culto da verdadeira fé e agradando ao nosso Criador, ao menos com a confissão de que [Ele] é

²⁷ 4Tol, 75

²⁸ LE GOFF, J. Rei. In: LE GOFF, J. e SCHIMITT, J-C. (coord.). *Dicionário temático do Ocidente Medieval V II*. Bauru : Edusc, 2002, p. 396.

²⁹ BARBERO, A; VIRGIL, M. *La formacion del feudalismo en la península Ibérica*. Barcelona: Critica 1978, p. 175.

³⁰ ANDRADE FILHO, *Op. cit.*, 2002, p. 89.

³¹ ANDRADE FILHO, *Op. cit.*, 2005, p. 364.

digno. Dessa forma, quanto mais elevados estivermos sobre nossos súditos, mediante a glória de nossa régia condição, tanto mais devemos cuidar daquelas coisas que pertencem ao Senhor, e aumentar nossa esperança, e olhar pelas gentes que o Senhor nos confiou.[...]”³²

O rei cristão católico mostra-se, portanto, diante de seus súditos, como o verdadeiro defensor da fé ortodoxa. Como ministro de Deus, o rei visigodo teria uma intervenção primordial em questões próprias da vida interna da Igreja, como nos nomeamentos episcopais e na convocação de concílios gerais. É certo que a reunião dos concílios gerais requeriam logicamente um juízo e uma resolução para que fossem celebrados, um determinado momento histórico, que demandavam circunstâncias específicas. De maneira análoga ao que ocorria com os concílios ecumênicos daqueles séculos, cuja convocação provinha ordinariamente do imperador oriental, na Hispânia a decisão sobre a reunião do concílio geral era competência do rei católico, única autoridade que estendia seu poder sobre todas as províncias do reino. A intervenção do monarca visigodo nos nomeamentos episcopais fez-se cada vez mais decisiva. Em uma carta à sede metropolitana terraconense, Sisebuto ordenava imperiosamente que instituisse sem demora a sede de Barcelona o bispo que ele, o próprio rei, indicava.

Mas ao rei católico era designada uma outra função. José Orlandis mostra-nos que o monarca visigodo não era somente rei católico, também apostólico. Conduzir o povo à fé ortodoxa e à Igreja de Cristo constituía uma característica essencial do carisma régio de ministro de Deus³³. Recaredo, que havia levado ao seio da Igreja a “cultura raça dos godos” e “a multidão infinita do povo dos suevos”, segundo as expressões contidas nas atas conciliares do III concílio Toledano, foi chamado nestas, com toda a razão, de “conquistador de novos povos para a Igreja”³⁴. Colocação sintetizada também por Maria Valverde ao tratar da relação entre Monarquia e Igreja, em que Recaredo ocupava uma posição excepcional, tornando-se aquele que havia atraído godos e suevos à fé, em que obteve reconhecimento dos bispos com exaltada aclamação³⁵. Sisebuto, monarca focalizado em nosso trabalho, tratou também de exercer o ministério apostólico com os Longobardos, mediante uma ardente carta dirigida ao rei Adoloaldo, requerendo que sua nação abandonasse a heresia ariana e abraçasse o

³² J. VIVES, 3Tol, 1

³³ ORLANDIS, *Op. cit.*, El Rey, p. 61.

³⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 61.

³⁵ KING, P. D. *Derecho y sociedad em reino visigodo*. Version Espanhola de M. Rodrigues Alonso. Madrid: Alianza Editorial, 1981, p. 148.

Catolicismo, seguindo o luminoso caminho que havia seguido o povo godo³⁶.

Diante de tais colocações, como assinala P.D King, não é exagerado falar em césaropapismo no reino visigodo, porém temos que esclarecer certas colocações acerca do tema. Assim certamente era o clero que declarava nos concílios as regras de conduta cristã a serem seguidas, e declarava as medidas disciplinares contra aqueles que atentassem contra estas normas³⁷. Mas os cânones deveriam ter autorização régia para que fossem aceitos, e tais concílios, em sua maioria, foram convocados diretamente pela pessoa do monarca³⁸. Em qualquer caso, os bispos eram “feitos” pelo rei, nomeados por ele mesmo contra a oposição dos dirigentes eclesiásticos³⁹. Tem-se discutido sobre as estreitas relações existentes entre a Igreja e o rei durante a época visigoda, mas tendo que os bispos eram nomeados pelo monarca, os metropolitanos julgados por ele, os concílios convocados e julgados por sua pessoa mediante seu escrutínio, vemos que a relação pode ser interpretada, como assinala King, como a de um senhor real com seu subordinado eclesiástico⁴⁰. Segundo Valverde, corroborando tal colocação, a convocação do sínodo, a entrega do *Tomus* e da *Lex in confirmatione concilli*, competências que tinham os imperadores em matéria eclesiástica, são as mesmas funções que desempenhou Recaredo no III Concílio de Toledo⁴¹.

E, dando continuidade a questão, sintetiza Valverde:

“Por último, naquilo que poderíamos considerar como manifestações simbólicas do conceito de poder monárquico que encontramos nas atas do concílio da conversão, descobre-se também o precedente e modelo a seguir no mundo Imperial. A datação deste acontecimento se faz nos anos de reinado do monarca Recaredo, que convocou uma reunião episcopal, que constitui, em si mesmo, uma forma de equipararem-se politicamente os reis visigodos aos imperadores romano-bizantinos. Esta equiparação se reforça com a fórmula [...] *anno regnante quarto gloriosissimo atque piissimo et Deo fidelissimo domno Recaredo rege* [...] com a inclusão dos adjetivos *gloriosissimus*, *piissimus* e *fidelissimus*. Tratam-se dos mesmos qualificativos superlativos de elogio que no mundo imperial aplicam-se sistematicamente aos imperadores para aludir às virtudes religiosas que se consideravam próprias de todo príncipe cristão eleito pela divindade para exercer o poder supremo”⁴².

³⁶ ORLANDIS, J. *Op. cit.*, p. 61.

³⁷ KING, *Op. cit.*, p. 149.

³⁸ IDEM, *Ibidem*. p. 149.

³⁹ *Ibidem*, p. 150.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 150.

⁴¹ VALVERDE, *Op. cit.*, p. 199.

⁴² IDEM, *Ibidem*. pp. 199 -200.

A partir deste momento, com a conversão, estendendo-se até o final do reino visigodo de Toledo em 711 com a invasão árabe, estes tipos de adjetivos qualificativos acompanham normalmente toda menção feita aos reis feita pelos padres e bispos que participam nos concílios, uma transposição de termos que denota a assimilação das mesmas idéias políticas que faziam parte, em grande medida, da concepção política imperial⁴³.

São também nas citadas atas do III Concílio Toledano que encontramos mais referências que nos levam a uma aproximação maior, etimologicamente e simbolicamente, entre o monarca visigodo e as heranças e influências romano-bizantinas. No dito concílio encontramos outro elemento de exaltação monárquica encontrado também na tradição Imperial. Valverde mostra-nos que a introdução do advérbio *feliciter* entre o nome do monarca (ou, no caso, do pronome pessoal que o substitui) e o vocábulo *anno*, segundo um habito que remonta ao baixo império, no qual é sabido que tal advérbio somente se incluiria nos documentos quando se referiam ao príncipe⁴⁴.

Nas atas do III Concílio Toledano, também achamos aplicadas a Recaredo algumas expressões metafóricas que, no mundo baixo-imperial, faziam referência a especial relação existente entre Deus e o Imperador cristão, que justificavam as atribuições que este adquiriu em matéria eclesiástica. Nas aclamações dos padres conciliares, Recaredo é qualificado como o Apóstolo de Cristo, o mesmo tratamento que era dado ao imperador Constantino, e no *tomus* apresentado pelo rei à assembléia conciliar aparece implícito o conceito de Isaías de soberano como bom pastor de seu povo, que com seus cuidados tem conduzido sua nação ao conhecimento de Deus⁴⁵.

O uso do prenome Flávio, como tratado acima, referindo-se a uma identificação do monarca visigodo com Constantino e Teodósio, merece um tratamento um pouco mais específico. Este se configura como um título que nos remete à dinastia Flávia (69-96), que foi considerada a época de ouro do Império Romano. Com a posterior adoção de tal alcunha por Constantino, este termo converteu-se em símbolo da dinastia real constantiniana e símbolo de legitimidade imperial⁴⁶. Desta forma, se levarmos em conta que foram os membros da segunda dinastia Flávia, Constantino e Teodósio, especialmente, que criaram os fortes vínculos e uniram a Igreja Católica ao Estado

⁴³*Ibidem*, p. 200.

⁴⁴*Ibidem*, p. 200.

⁴⁵*Ibidem*, p. 200.

⁴⁶*Ibidem*, p. 200.

durante o Baixo Império, compreende-se que, dada a força representativa que tais personagens exerciam dentro do imaginário da época, o mesmo título fosse usado por Recaredo no concílio em que ocorreu a conversão, simbolizando o acontecimento que uniria, em âmbito visigodo, a ativa colaboração entre a Igreja e a monarquia hispanogoda.

A existência desta fórmula oficial, por mais breve que seja, constitui um novo traço majestático e revela a nítida noção que sobre seu próprio poder possuem os reis visigodos. A inclusão do nome *Flavius* torna-se, assim, um claro expoente de que os monarcas visigodos sentem-se autênticos herdeiros do poder Imperial na Península e, em concreto, os sucessores dos imperadores romano-cristãos que, como eles, têm uma missão apostólica a seguir⁴⁷. A aproximação com os símbolos romano-bizantinos era tão grande, como assinala José Orlandis, que o estilo de vida dos monarcas toledanos foi mais faustoso que de seus predecessores, os reis de Tolouse, por em grande medida imitar a pompa da corte Imperial de Constantinopla⁴⁸.

A suprema posição do rei dentro do reino visigodo, no contexto trabalhado, como cabeça da sociedade cristã, pode ser manifestada com grande clareza quando vislumbramos o papel que tinha a excomunhão como sanção política e castigo para aqueles que infringiam as leis⁴⁹. Como nos mostra R. Sanz Serrano, a excomunhão ou sanção religiosa para aqueles que se excluía das normas e dogmas cristãos, transformou-se no mundo visigodo, devido aos castigos e limitações que acarretava e a força que a lei adquiriu através dos concílios, em um instrumento de coerção política dentro do jogo constante de lutas partidárias que caracterizaram sua história a partir de Recaredo. Aparece então como um poderoso meio de controle mútuo entre os integrantes da nobreza – tanto laica como religiosa – e por sua vez entre esta e a Monarquia, vindo isto a significar a aceitação por parte do estamento político da influência cada vez maior da Igreja sobre os indivíduos e comunidades⁵⁰.

Como assinala King, se o castigo do *exilium* levava consigo de ordinário a penitência pública, então o número de ocasiões em que se impôs a excomunhão foi muito grande, já que, com toda segurança, a penitência pública implicava a

⁴⁷ *Ibidem*, p. 200.

⁴⁸ ORLANDIS, Jose. *La Vida en España em tiempo de los godos*. Madrid: Ediciones Rialp, AS, 1991, p. 91.

⁴⁹ KING, *Op. cit.*, p.150.

⁵⁰ SERRANO, R. Sanz. La excomunion como sancion política em el reino visigodo de Toledo. In: *Los Visigodos. Historia y civilización. Antigüidade y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardia*. Murcia: Universidad de Murcia, 1986, p. 275.

excomunhão⁵¹. Somente à primeira vista parece-nos estranho tal atribuição, a excomunhão, ser legada ao poder monárquico. Isto se torna mais claro quando atentamos para a importância que assume o poder real dentro do período. O rei considerava-se competente e com atribuições suficientes para excluir os culpados da sociedade cristã, cujo governo Deus lhe havia confiado; era uma consequência natural de sua condição de delegado e de sua autoridade suprema sobre o corpo cristão, que era seu reino⁵². A excomunhão havia sido imposta como resultado da *fiat* real e não somente sinal de uma extrema, mas também lógica lealdade com que se prestou culto ao conceito de monarquia teocrática, mas também como uma prova notável da subordinação do *sacerdotium* ao rei⁵³.

Desta forma, sintetiza King:

“É verdade que os bispos também decretaram a excomunhão por diversas transgressões aos cânones, mas isto não diminuía a extensão e a exclusividade da autoridade delegada ao rei sobre a *ecclesia*, já que atuavam com a aprovação tácita do rei, exatamente da mesma forma que atuavam sobre suas instruções expressas quando excomungavam de acordo com as leis reais; é extremamente significativo da relação rei-sacerdócio na qual os bispos haviam decretado com servilismo o levantamento automático das sentenças de excomunhão impostas aos transgressores dos cânones, naqueles que o rei teria interesse especial - os traidores - tão pronto como obtiveram o favor real. Se a suprema e mortífera espada da excomunhão era empregada ou colocada de volta em sua bainha pela vontade do rei, resulta que o monarca era verdadeiramente teocrático”⁵⁴.

Mas a excomunhão não previa somente castigos políticos e religiosos para quem atentava contra as leis, a Monarquia ou a ordem religiosa vigente. Os castigos de caráter sócio-econômico foram especialmente duros para aqueles que transgredissem as leis e fossem contra a estabilidade do reino e da Igreja e reforçavam a gravidade da excomunhão a um ponto que não estava totalmente explícito⁵⁵. Desta forma, todos aqueles que transgrediam as leis emanadas das assembleias conciliares perdiam uma parte de sua fortuna, que poderia oscilar entre a metade, como se estipulava nas atas do III Concílio de Toledo, ou a décima parte como vemos nos concílios XII e XIII (Éditos

⁵¹ KING, *Op. cit.*, p. 150.

⁵² IDEM, *Ibidem*, p. 151.

⁵³ *Ibidem*, p. 152.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 152.

⁵⁵ SERRANO, R. *Op. cit.*, p. 277.

Confirmatórios)⁵⁶. Os atos mais graves de traição, heresia, magia, não só levariam o indivíduo a perder todos os bens, mas também os cargos, ofícios e dignidades, o direito de sofrer o exílio⁵⁷. Em geral, os bens confiscados e os cargos vacantes ficavam à disposição do monarca, que poderia dá-los e dispô-los da forma como achasse mais conveniente, o que aumentava o interesse do próprio rei e de alguns de seus partidários para que as disposições referentes à excomunhão se cumprissem⁵⁸.

Assim vemos que o instituto da excomunhão, legalmente aceito e concretizado, vem a ser um instrumento de muita força de que o monarca visigodo pode fazer uso. Tal força é atribuída, como vimos, a graves sanções tanto no campo político-religioso quanto no sócio-econômico, exercendo um papel coercitivo que viria a reforçar ainda mais o poder da monarquia.

Não obstante o expoente mais representativo do caráter sacral que adquire a monarquia visigoda na Hispânia do século VII é o rito da unção real⁵⁹. É através desta cerimônia majestática que se sanciona, de forma prática, a teoria política religiosa sobre a Monarquia, pondo solenemente de manifesto que o rei é o eleito de Deus. Os bispos, ungindo de óleo sagrado os personagens que ascendiam à realeza, concedem-lhes de maneira visível a Graça divina e reconhecem a especial vinculação que liga o rei com a divindade. A sagrada unção converteu-se em ato principal que confirmava a ascensão do poder real, independente da forma com que esta viria a se efetuar⁶⁰.

Dado que a unção, por sua própria natureza, por tratar-se de um sacramento, deveria ser ministrada por um representante do clero, poderia ser interpretada como um ritual que mostrava a supremacia dos sacerdotes frente ao príncipe. Mas esta colocação pode ser interpretada de outra maneira. Poderíamos considerar que a unção legasse um posto de subordinação da instituição monárquica a Igreja, mas esta conferia simbolicamente ao monarca o caráter de sagrado que possuía segundo os postulados teocráticos, alcançando assim um status superior em relação aos nobres do reino, deixando de ser um personagem meramente civil e reforçando ainda mais a autoridade do soberano do reino⁶¹. P.D King corrobora tal colocação:

“Colocada em prática a unção real - quiçá

⁵⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 277.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 278.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 278.

⁵⁹ VALVERDE, *Op. cit.*, p. 204.

⁶⁰ IDEM, *Ibidem*, pp. 204-205.

⁶¹ *Ibidem*, p. 206.

com a ocasião da ascensão ao trono de Sisenando que seguiu a queda de Suíntila - esta serviu somente para elevar ainda mais o rei acima de seu povo, protegendo-se com maior força contra qualquer concepção populista que todavia pudesse sobreviver”⁶².

Um outro traço de extrema importância na caracterização da figura real dentro do contexto hispânico do século VII é sem dúvida a formulação da doutrina do bom monarca estabelecida pelos eclesiásticos hispano-godos. Como nos mostra José Orlandis não bastava sacralizar o príncipe e atribuir a ele uma altíssima missão, este príncipe devia reunir de fato as qualidades precisas para encarnar a legitimidade e possuir ademais as virtudes régias correspondentes à genuína imagem do monarca cristão⁶³.

Um bom exemplo da formulação de tal teoria pode ser encontrado nas principais obras Isidorianas, *Sentenças* e *Etimologias*. *Reges a regendo*, afirma Isidoro nas *Etimologias*⁶⁴, para tornar-se mais claro e mais preciso, nas sentenças: *Reges a recte agendo*⁶⁵. Trata-se, como coloca Orlandis, de uma pequena mas importante precisão, pois ressalta que o nome do rei se conserva governando com retidão e se perde pecando⁶⁶.

A retidão pessoal no exercício do poder diferenciava o rei do tirano. A retidão fazia que o primeiro fosse modesto e moderado, enquanto que o outro, o tirano, era cruel⁶⁷. A elucubração Isidoriana conclui-se com a enunciação das virtudes régias, que seriam sobretudo a justiça e a piedade, entre as quais a piedade merecia que se outorgasse primazia⁶⁸.

Mais uma obra Isidoriana elucida um pouco mais os atributos, virtudes que deveriam acompanhar os monarcas visigodos. No relato hagiográfico do início do século VII, *De ortu et obitu patrum*⁶⁹, Isidoro retrata uma série de personagens das Sagradas Escrituras, entre elas se destaca Salomão como imagem da realeza ideal:

“Afortunado no exercício do poder, distinto

⁶² KING, *Op. cit.*, p. 68.

⁶³ ORLANDIS, J. *Op. cit.*, El Rei, p. 62.

⁶⁴ ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*. Ed. Bilingüe (Latim- Español) de J. O. Reta e M. A.M. Casquero, com Introdução de M. C. Diaz e Diaz. 2v. Madrid, 1982, IX, III, 4

⁶⁵ Santos Padres Espanholes, II San Isidoro. *Los três libros de las sentencias*. Ed I. Madrid: Roca Meliá, 1971, III, 48, 7

⁶⁶ ORLANDIS, J. *Op. cit.*, p. 62.

⁶⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 62.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁶⁹ GOMES, César Chaparro. *Isidoro de Sevilla, De ortu et obitu Patrum*. Paris: Lês Belles Lettres, 1985.

em merecimento a seu pai, amado por Deus com predileção, pacífico no reinado; quem pediu sabedoria e conseguiu conhecer a ordem do universo e as qualidades específicas dos elementos [...] Ditou também normas de conduta, descobriu os fenômenos naturais, revelou a misteriosa união de Cristo e a Igreja”⁷⁰.

Nesta passagem, como assinala Ariel Guance, podemos ver que Isidoro considera como virtudes paradigmáticas de seu biografado duas noções-chave: a de justiça e a idéia de sabedoria⁷¹. De fato, em sua caracterização, Isidoro continua fielmente a tradição do Antigo Testamento, no qual a justiça é um atributo de Deus que deve ser imitado e, ao mesmo tempo, um esforço para ditar e impor uma sentença⁷². Ademais, a justiça é, segundo Isaías (Isaías 32-1), o que define um bom rei. Esta caracterização tem uma correspondência evidente com a imagem que oferece o mesmo Isidoro de um dos mais importantes monarcas da história visigoda: Recaredo⁷³.

A piedade, outra virtude da realeza anteriormente citada, é atribuída a certos monarcas visigodos do século VII, em especial a Sisebuto, Suintila e Ervigio. A preocupação com a piedade domina a correspondência entre Sisebuto e o patrício Cesário, governador da Hispânia Bizantina que fora seu adversário em guerra.

Tais características elencadas acima, sobre a figura do monarca, a ampliação de seus poderes e a legitimação destes tanto nas heranças velho-testamentárias, baixo-imperiais ou bizantinas refletem um problema maior recorrente dentro do quadro institucional monárquico visigodo. Referimo-nos à característica eletiva da monarquia visigoda. Esta torna a sucessão real um evento que movimenta os grupos nobiliárquicos no poder fazendo com que ocorram revoltas, mortes, intrigas dentro da corte real para a eleição do novo monarca.

2. A SUCESSÃO REAL NA MONARQUIA VISIGODA.

No período trabalhado, uma grande parte dos grupos sociais relacionava-se diretamente às atividades desenvolvidas no meio rural. Na Península Ibérica, a nobreza fundiária constituiu-se como o principal segmento da sociedade, em detrimento da

⁷⁰ IDEM, *Ibidem*, pp. 155-157.

⁷¹ GUIANCE, Ariel. De reyes y santos: las manifestaciones de la Monarquía en la hagiografía Castellana (Siglos VII-XI) In: *Acta histórica et archaeologica medievale*, 22, 2001, p. 11.

⁷² IDEM, *Ibidem*, p. 11.

⁷³ *Ibidem*, p. 12.

referência urbana que predominara por longo período no mundo romano. Isto se deveu ao fato de que na propriedade rural se configuravam formas de relações de poder concentradas, especialmente, entre dois grupos: os grandes latifundiários e a massa camponesa.

Esta relação com o mundo rural mostra-nos que, durante o período, o crescimento e a importância de tal espaço geográfico serviram como elemento diferenciador e definidor da antiguidade tardia, em que a propriedade rural surge como centro das novas relações de poder que, paulatinamente, deixam os núcleos urbanos e concentram-se, cada vez mais no campo. Como afirma Renan Friguetto, tais grupos sociais dividiam-se em dois grandes segmentos sócio econômicos: o primeiro, representado pelo grupo de grandes proprietários rurais, que se apresentavam como uma minoria dentro do universo social rural, comumente designado por nobreza fundiária., que sempre viam ampliados os seus poderes e benefícios, ao lado dos quais encontravam-se os seguidores régios incumbidos de realizarem tarefas de cunho fiscal e militar em nome do monarca; e o outro, formado pela maioria da população camponesa e sobre a qual a nobreza fundiária ampliava seus interesses, que agrupava, por um lado, os homens de condição livre, sendo estes pequenos proprietários rurais, e os indivíduos não livres, dependentes, servos domésticos e rústicos que faziam parte tanto dos patrimônios fundiários laicos como eclesiásticos⁷⁴.

A nobreza fundiária gozava de um amplo leque de privilégios em detrimento dos segundos que, com escassos recursos, viviam à margem da sociedade, fato que vem a culminar com um notável crescimento da marginalidade em várias regiões, aliado ao aumento da pobreza e da marginalidade, ocasionadas pela situação de penúria e impotência na qual vivia boa parte da população camponesa⁷⁵.

Sendo assim, a nobreza fundiária era, indubitavelmente, o grupo que possuía o maior número de vantagens sobre os demais grupos sociais na Hispânia visigoda. Seu poder relacionava-se diretamente com a posse de grandes propriedades rurais, o passado familiar, cargos administrativos que desempenhavam nas estruturas políticas do reino, sendo composta tanto por nobres laicos quanto por nobres eclesiásticos, ambos, fazendo parte da nobreza. Nobres laicos e eclesiásticos estavam intimamente ligados pelo fato de alguns bispos estarem aparentados com altos dignatários do reino, fazendo com que

⁷⁴ FRIGUETTO, Renan. *Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000, pp. 63-64.

⁷⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 64.

seus objetivos fossem coincidentes e comuns.

O episcopado por sua vez foi, dentro desta relação, o responsável pela recepção, por parte deste grupo nobiliárquico dirigente, no qual este mesmo episcopado inseria-se, de uma tradição cultural clássica fortemente cristianizada e que foi o elemento ideológico essencial e unificador desta nobreza ao longo do período⁷⁶.

Com relação à estratificação, associados aos mais altos postos da administração, a alta nobreza visigoda, ou os também chamados dignatários do reino toledano, estavam os chamados *virii illustri* (varões ilustres), homens que detinham uma grande riqueza patrimonial unida a um enorme prestígio social que os distinguia dos demais elementos da nobreza.

Como nos mostra Everton Grein a aristocracia palatina era, decisivamente, o segmento mais abastado de toda a hierarquia social hispano-visigoda. Os *magnates*, como eram chamados, integravam o *Palatium*, e muitos deles faziam parte da Corte na diligência de serviços administrativos⁷⁷. Tais elementos viriam também integrar o Ofício Palatino. O poder desses altos funcionários da administração política visigoda emanava do desempenho de suas funções públicas, segundo os cargos na administração territorial como os duques, condes ou chefes militares. Essas representações políticas, por certo, constituíram um estamento privilegiado da hierarquia social visigoda, desfrutando ainda de autoridade política em zonas regionais de atuação – os potentados regionais – com o poder muitas vezes pautado no prestígio familiar, cuja preeminência pode ser remontada aos tempos romanos.

Dentro dos grupos nobiliárquicos visigodos ainda temos a aristocracia de serviço e também a aristocracia de sangue, cujos membros desfrutavam do prestígio por suas linhagens nobres, em geral identificados como os *seniores gothorum*, temo empregado para os elementos da nobreza goda de sangue, distinguindo-se, deste modo, dos elementos provenientes das antigas famílias aristocráticas de estirpe romana da península, chamados de *senatores*, sendo que essa terminologia foi aplicada aos aristocratas de origem romana ou mesmo aos autóctones de origem hispana que conservaram suas riquezas e prestígios.

Neste caminho, como nos mostra o Concílio de Toledo VI de 636, todos os servidores da administração régia, pelo menos teoricamente, eram considerados como

⁷⁶ *Ibidem*, p. 67.

⁷⁷ GREIN, Everton. *De Confugientibus ad Hostes*: um estudo sobre a infidelidade, usurpação e tirania na Hispânia Visigoda (século VII). Curitiba, UFPR, 2009, p.79.

fideles do monarca, estando desta forma vinculados ao poder régio, em maior ou menor medida. Como afirma Friguetto essa teórica vinculação existente entre o monarca e o corpo de servidores da administração régia encontrava-se amplamente prejudicada pelo crescente fortalecimento dos poderes de cunho regional, representados pelos próprios servidores régios, detentores de altos cargos administrativos⁷⁸. Estes buscavam um progressivo afastamento do poder régio centralizador e buscavam ampliar suas respectivas redes de fidelidade particular com nobres e servidores régios subalternos, pertencentes ao mesmo âmbito geográfico⁷⁹.

A monarquia visigoda, como exposto anteriormente, desde a época de Leovigildo, e com mais força após a conversão de Recaredo, busca legitimar seu poder diante do reino e da Igreja visigoda. Tal fato passaria a justificar o monarca como cabeça do reino, diante de uma série de novos poderes dos quais estaria imbuída a sua pessoa. Mas tais poderes não seriam usados somente para dar cargo ao posto de monarca. Sobre o assunto, Valverde mostra-nos que uma das manifestações mais claras da forte contradição que se deu na Hispânia do século VII entre a superestrutura ideológica e a realidade sócio econômica foi a forma como se efetuou a transmissão do poder régio no reino de Toledo. Em consonância com os princípios teocráticos vigentes, seria de se esperar que o rei, o eleito do Senhor e o encarregado de velar para que se realizassem na terra os desígnios da divindade, estivesse capacitado para nomear o seu sucessor no trono. Em contrapartida, a realidade sócio-econômica que imperava, dominada por uma poderosa nobreza, sem cujo apoio o soberano reinante não poderia manter-se no poder, convertia-se em requisito indispensável para assegurar um mínimo de estabilidade política à intervenção da nobreza na designação do sucessor monárquico⁸⁰.

José Orlandis mostra-nos que a história política da monarquia visigoda registra uma contínua luta entre o princípio de sucessão eletiva ao trono e os repetidos intentos de um considerável número de reis, que visavam converter de fato a sucessão em hereditária, ou ao menos designar em vida a pessoa que havia de suceder o soberano no exercício do poder⁸¹. Desta forma, o sistema tradicional que regulará a sucessão monárquica é eletivo, que nos tempos da monarquia visigoda católica será objeto de uma minuciosa e progressiva regulação por parte dos concílios de Toledo.

⁷⁸ FRIGUETTO, *Op. cit.*, p. 74.

⁷⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 74.

⁸⁰ VALVERDE, M. *Op. cit.*, p. 275.

⁸¹ ORLANDIS, *Op. cit.*, El poder real, p. 44.

Como afirma Valverde, a corrente interpretativa que poderíamos denominar como tradicional aceita a proposição segundo a qual o princípio institucional eletivo de origem germânico foi o único a imperar na monarquia visigoda⁸². Entre seus defensores, A. Heiss indica a vigência permanente do sistema eletivo entre os reis godos e sustenta que, inclusive quando um príncipe poderoso lograva transmitir a coroa a seus descendentes, era necessário que a elevação estivesse consagrada por um voto, posto que de outra forma, para os visigodos, haveria constituído um atentado a seus direitos e uma verdadeira usurpação⁸³. Para tanto não existia direito dinástico? M. Torres diz que a monarquia visigoda era eletiva tanto de *iure* quanto de *facto* e explica os casos de associações e designações ao trono como métodos para facilitar a eleição⁸⁴. Sánchez Albornoz sustenta que sempre que ascendia ao trono por herança ou por usurpação se descumpria os preceitos legais e que, devido a tal acontecimento, recorria-se a aclamação posterior, o que implicava o reconhecimento do sistema sucessório baseado na livre eleição do monarca⁸⁵.

A. Garcia Galo defende também a vigência sistema sucessório visigodo eletivo, mas estabelece três etapas de sucessão, diferenciando-as: de Alarico I a Amalarico (410-531) a eleição era realizada dentro de uma família determinada; de Teudis a Sisenando (531-636) é a força militar que em grande medida determina os candidatos ao trono; e o último período compreendido até a invasão muçulmana em 711 é onde a atividade conciliar dita as bases que regulam a transmissão da dignidade real⁸⁶. No mesmo sentido T. González sustenta que a monarquia visigoda passou por três etapas diferentes em sua evolução histórica, no que tange a sucessão real: na primeira, os reis foram eleitos entre os descendentes de Teodorico e de Liuva; na segunda, foram eleitos entre toda a nobreza goda; e na terceira, apesar de ter prevalecido a designação do sucessor, os princípios legais que regulavam o sistema sucessório foram cumpridos com maior rigor. Afirma também que quando um monarca ascendia ao poder por uma via distinta da eleição, tentava dar aos fatos um caráter democrático e legitimar sua posição ou pela aclamação de parte da nobreza e do exército, ou convocando um concílio geral

⁸² VALVERDE, *Op. cit.*, p. 275.

⁸³ HEISS, A. *Descripción general de las monedas de los reyes visigodos de España*. Paris, 1972. p 14

⁸⁴ TORRES, M. *El Estado Visigótico. Algunos datos sobre su formación e principios fundamentales de su organización política*. AHDE, 3, 1926, p. 129.

⁸⁵ ALBORNOS, S. *El senatus visigodo. Don Rodrigo, rey legítimo de España*. CHE.6. 1946. p 76

⁸⁶ GALO, Garcia. *Manual de Historia del Derecho español I. El origen y la evolución del Derecho*, 7ª ed. Revisada. Madrid: 1977, p. 536.

que aprovasse sua alta posição a frente da sociedade⁸⁷.

Sem negar a natureza teoricamente eletiva da monarquia visigoda, José Orlandis admite a associação e a herança como meios tacitamente aceitos para realizar a transmissão do poder régio, defendendo que se tratava de procedimentos sucessórios que não estavam reconhecidos no direito escrito, legalizado, tampouco os concílios nunca resolveram declarar ilegítimos, entretanto condenaram aqueles que quiseram obter a coroa por meio de intrigas e conspirações, tumultos e alvoroços⁸⁸. O autor mostra uma outra interpretação da sucessão real, também dividida em três formas mais ou menos legais de obter a coroa: herança, eleição e associação⁸⁹.

Maiores reticências quanto ao assunto mostra R. d'Abadal para aceitar a vigência do procedimento sucessório eletivo, pois em sua opinião, a contradição entre a teoria legal e a prática real leva, se não a rechaçar, ao menos a manifestar sérias dúvidas sobre a existência de um sistema sucessório real de caráter eletivo⁹⁰.

Por sua vez, A Iglesia Ferreiros e P. D. King negam a vigência no reino visigodo de Toledo do princípio eletivo germânico. Ferreiros sustenta que é a força o elemento que determina a ascensão ao poder. Afirma que o trono dos visigodos estava aberto para todos aqueles que se consideravam com forças suficientes para ocupá-lo, e na medida em que deve contar com o apoio de outros “magnatas”, existe uma eleição por parte destes para ter um candidato, mas não tem nada parecido com a eleição jurídica ou com a antiga tradição germânica⁹¹. Como afirma King :

“Ainda que o Estado[sic] visigodo tenha sua reputação de monarquia eletiva, de fato são poucos governantes que no século VII chegaram ao poder real como resultado exclusivo de um processo eletivo *strictu sensu*, é mais exato falar de “um trono por ocupação” já que a associação prévia, a designação e a simples usurpação tinham todas um papel significativo”⁹².

As várias opiniões divergentes mostram que a discussão sobre a sucessão real visigoda ainda permanece em aberto. Para melhor esclarecer o tema, estabeleçamos algumas colocações.

O primeiro documento oficial em que se colocam por escrito as normas de um

⁸⁷ GONZALES, T. *La política en los Concílios de Toledo*. Roma, 1977, pp. 54-68.

⁸⁸ ORLANDIS, *Op. cit.*, p. 92.

⁸⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 102.

⁹⁰ ABADAL, R, *Apud*, VALVERDE, p. 277.

⁹¹ FERREIRO, Iglesias. *Apud*, VALVERDE, p. 277.

⁹² KING, *Op. cit.*, p. 45.

sistema sucessório claro produz-se já em um marco avançado da história do reino visigodo de Toledo. Tal marco é o IV Concílio de Toledo, em 633, no qual se elabora uma legislação que regula a transmissão do poder régio. Anterior a esta data, não existia nenhuma regra fixa de sucessão⁹³. Valverde sintetiza como operou, em um primeiro momento, a evolução da sucessão real:

“Durante o período das migrações impôs-se o costume de nomear como rei um membro do clã dos baltos e que, durante o período tolosano, verificou-se a transmissão hereditária do poder, embora não existisse nenhum princípio constitucional que regulasse a herança como sistema sucessório. A partir do desastre de Vouillé, e desde a chegada ao poder de Liuva I, sucederam-se uma série de reis de filiação dispersa que normalmente conseguiram ascender ao trono por assassinar o monarca anterior, ou seja, subiram ao poder por usurpação. A crise monárquica e a existência de grandes proprietários que dispunham de importantes clientelas com as quais poderiam organizar suas lutas pelo poder explicam a série de regicídios que tiveram lugar durante esta etapa”⁹⁴.

Com a chegada ao poder de Liuva I um novo sistema sucessório é aplicado a monarquia toledana. Liuva associa ao trono seu irmão Leovigildo. Este volta a utilizar o mesmo artifício com seu filho Recaredo, como uma clara intenção de conservar o poder monárquico dentro de sua família. Com o assassinato de Liuva II e a chegada ao poder por usurpação de Witerico finaliza-se o intento de manter a coroa entre os descendentes de Leovigildo.

De 603, ano da chegada de Witerico ao poder, até 631, data de ascensão ao poder real de Sisenando, nenhum sistema sucessório logrou sucesso. Durante este período que compreende 28 anos temos três casos de usurpação (Witerico, Gundemaro e Sisenando), dois de eleição (Sisebuto e Suintila) e um de herança (Recaredo II, filho de Sisebuto).

Valverde, em um segundo momento, mostra-nos a evolução que se faz neste período:

“À forma que verificaram-se as trocas de reinado no reino visigodo hispano revela que não existiu um sistema sucessório de aplicação generalizada e evidencia a relação entre as trocas que vão-se produzindo na organização sócio-econômica e nas diferentes formas em que materializou-se a ascensão ao trono. Assim, no princípio, com uma organização de caráter tribal-gentílico acontece a eleição.

⁹³ VALVERDE, *Op. cit.*, p. 277.

⁹⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 278.

Posteriormente, quando o processo desintegrador da sociedade igualitária se encontra em uma fase avançada e já se produziu a conseguinte acumulação de riqueza e poder nas mãos de um clã determinado, dá-se a transmissão hereditária no reino de Tolouse. E mais tarde, ao formar-se uma classe[sic] nobiliária de grandes proprietários que possuem exércitos privados e, portanto, poder e riqueza suficientes para poder optar por quem subiria ao trono, dão-se lutas, eleição, usurpação, que se alternam, dependendo da maior ou menor força que em cada momento tenha a Monarquia e as facções da nobreza”⁹⁵.

A fixação das normas que iriam regular a sucessão real é obra dos concílios toledanos, que elaboram uma legislação com o intuito defender o método eletivo. Tal adoção legal é fruto do poder dos grupos nobiliárquicos e da Igreja que juntamente regulam a eleição. Sem dúvida, a falta de uma regulação escrita sobre a transmissão do trono visigodo constituía um vazio um tanto perigoso dentro do ordenamento jurídico e um fator de grande instabilidade política. Parece-nos claro que os setores sociais dominantes optassem pela eleição, sendo que, com esta, impediam que a designação do sucessor se convertesse em uma prerrogativa régia e reservavam-se um grande poder político ao intervir na eleição do rei⁹⁶.

Dentro de tal problemática, José Orlandis aborda uma questão que a primeira vista parece-nos de fácil solução, mas que, ao atentar para as formas de sucessão e os poderes envolvidos no trato sucessório, acaba por tornar-se uma discussão que tem fomentado muitos trabalhos no âmbito historiográfico visigodo. Para tanto, pode-se sustentar que a Igreja visigoda, tão intimamente ligada à vida pública do reino, adotasse uma determinada atitude ou manifestasse ao menos certas preferências na forma em que fosse operada a sucessão?⁹⁷

O problema colocado nestes termos não admite uma solução tão pacífica, tampouco é fácil dar a esta questão uma resposta clara e direta. É certo, como havíamos citado acima, que foram os concílios toledanos que elaboraram a legislação reguladora da sucessão à coroa, dentro sempre da mais pura ortodoxia eletiva⁹⁸. Mas, ao mesmo tempo, representantes insignes desta mesma Igreja mantiveram posturas e expressaram opiniões que não concordavam com o espírito daqueles textos legalmente fixados para o trato da sucessão⁹⁹.

⁹⁵ IDEM, *Ibidem*, pp. 278-279.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 279.

⁹⁷ ORLANDIS, *Op. cit.*, El Poder real, p. 45.

⁹⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 45.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 45.

Essas ambigüidades refletem a diversidade de opiniões existentes entre os historiadores da Hispânia visigoda sobre o tema. Para Garcia Villada, a Igreja foi a principal favorecedora da eleição real e defendeu de toda forma a natureza eletiva da Monarquia. Diante da pretensão de alguns reis em tornar hereditária a sucessão ao trono visigodo, alguns bispos se opuseram tenazmente a esta vontade decretando em diversas ocasiões que a Monarquia devia ser *electiva*, que não poderia pretender a ela ninguém que não fosse nobre e de linhagem goda, e que a eleição estava reservada ao ofício palatino e aos prelados com a anuência do povo¹⁰⁰.

Outro estudioso da época, Sanchez Albornoz, não compartilha o mesmo pensamento de Villada, sobre o interesse e entusiasmo da Igreja com relação ao sistema sucessório eletivo. Para tanto, em seu juízo, a sanção outorgada pelo IV Concílio de Toledo à sucessão eletiva, legalizando a revolta de Sisenando (631-636) e a conseqüente deposição de Suintila (621-631), seria fruto de uma transação com a aristocracia, promotora da saída do monarca do trono e partidária do procedimento de eleição, transação cuja contrapartida havia sido a equiparação de direitos entre a Igreja e a nobreza, no que tange a intervenção nas eleições reais. Para o autor, esse compromisso não reflete as verdadeiras preferências eclesiásticas, pois a Igreja foi sempre inclinada a favorecer a troca do sistema sucessório de eletivo para hereditário, para pôr limites às desenfreadas ambições, que no primeiro caso eram recorrentes, e para evitar a desordem que tal modelo sucessório provocava no contexto trabalhado¹⁰¹.

Após o estabelecimento legal da sucessão real no IV Concílio de Toldeado de 633, os demais concílios se esforçaram para dar cada vez mais garantias ao poder real e mesmo à conjuntura sucessória, contra as constantes ameaças que poderiam colocar em perigo tal instituto. E não é menos importante ressaltar, como assinala Orlandis, que nenhuma referência se faz, nem a mais leve e sucinta, a um possível perigo diante da tendência hereditária¹⁰². Desta forma, os perigos que se configuravam reais eram os que procediam de flancos muito distintos, das maquinações e intrigas de ambiciosos sem títulos, de falsários do sistema eletivo ou aqueles que aspiravam alcançar de forma violenta o poder¹⁰³.

Ruy de Oliveira Andrade Filho também mostra-nos que, de acordo com o IV Concílio de Toledo, em seu cânone 75, o mau rei seria anatematizado por Cristo Senhor,

¹⁰⁰ VILLADA, G. *Apud*, ORLANDIS, *Op. cit.*, El poder, pp. 45-46.

¹⁰¹ ALBORNOS, S. *Apud*, ORLANDIS, *Op. cit.*, p. 46.

¹⁰² ORLANDIS, *Op. cit.*, El Poder, p. 50.

¹⁰³ IDEM, *Ibidem*, pp. 50-51.

e separado e julgado por Deus, mas, todavia, a teoria distava muito da prática, e o reino de Toledo é pleno de deposições e revoltas¹⁰⁴. Desta forma, como explica Ruy:

“Mas não deixa de ser extremamente significativo o fato de o “usurpador” reunir a assembléia dos bispos, não apenas para legitimar seu golpe, também para tentar buscar garantia, não apenas concretas, mas também, as sobrenaturais que dessem maior garantia à sua pessoa, ao seu poder. A brecha na teoria encontrada pela nobreza residia na idéia da escolha do monarca pela *Gratia Dei*. Desta forma, presumia-se que, por trás de uma rebelião bem sucedida, encontrava-se o aval divino. Também seria possível a argumentação de que o monarca deposto teria perdido o favor divino. Outro subterfúgio para uma deposição provinha da idéia de que o monarca afastado nunca tivera, verdadeiramente, o favor da eleição divina. Todavia seria, neste último caso, um dos subterfúgios satânicos contra o verdadeiro Deus, que é um Deus de vitória, a quem se poderia solicitar o triunfo”¹⁰⁵.

Diante todo o exposto, primeiramente tratando da questão da sucessão real em seu caráter jurídico, podemos concluir que dentre as diferentes formas de sucessão real a mais usada, e institucionalizada, era a eleição do monarca. Mas esta se configura não como uma eleição propriamente dita, pois preponderava a vontade do grupo nobiliárquico de maior força e representação, debilitando então o caráter eletivo. Maria Valverde sintetiza claramente a questão:

“Em conclusão, não cremos que possa defender-se o caráter eletivo da monarquia visigoda. Tampouco se pode aplicar o qualificativo de hereditária e, em consequência, a designação do soberano não era uma prerrogativa real. Na realidade, a transmissão do poder vinha determinada, não pela existência de princípios institucionais claros e respeitados, e sim pela relação de forças que se estabelece entre os reis e as distintas facções nobiliárquicas. Confirma-se a relação existente entre organização sócio-econômica e forma de ascensão à máxima chefia do governo, e é esta a relação que explica a contradição entre teoria política e prática real no reino Toledano. Os princípios teocráticos e a política centralizadora intentada pelos monarcas conduziram ao estabelecimento do sistema de sucessão hereditário. A feudalização¹⁰⁶ da sociedade e a existência de uma forte nobreza com riqueza e poder suficientes para obrigar que seus direitos fossem reconhecidos e respeitados manteria vigente o procedimento eletivo, quando ela mesma

¹⁰⁴ ANDRADE FILHO, R. *Op. cit.*, 2002, p. 86.

¹⁰⁵ IDEM, *Ibidem*, pp. 86-87.

¹⁰⁶ Consideramos mais adequado para o período a utilização do termo proto-feudalização, conforme GARCÍA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*. Madrid: Cátedra, 1989. Em especial o capítulo IV, pp.193-254.

não respeitou quando pode impor pela força seus próprios candidatos”¹⁰⁷.

Em um segundo momento, tratando-se a monarquia visigoda do ponto de vista teocrático, damos atenção a sua ampla relação com a Igreja. Neste ponto, José Orlandis mostra-nos qual o comportamento da Igreja frente à forma de realização da sucessão eletiva da Monarquia :

“É evidente que a Igreja não mostra especial entusiasmo em defender decididamente o princípio eletivo. Sua sanção no IV Concílio de Toledo é fruto, seguramente, daquele verossímil compromisso com a nobreza; esta sim se sente diretamente interessada e é partidária de um sistema que favorecia sua preponderância e manteria aberto a seus membros o acesso ao trono. [...] estabelecido o sistema de eleição, a ação conciliar teve que multiplicar seus esforços para prevenir ameaças que, tanto pela segurança da coroa como para o trânsito sucessório, presumiam as poderosas forças de subversão, que deram, por fim, o fracasso da Monarquia”¹⁰⁸.

Orlandis também aborda o tema da sucessão monárquica pela via hereditária e qual era o posicionamento da Igreja em relação ao caso, uma vez que ela institucionaliza a forma eletiva; mas segundo sua opinião, não é entusiasta desta forma, tratando-se de uma manobra política dentro das esferas sociais de poder no contexto hispano-visigodo. Para tanto, o autor mostra-nos que:

“Tampouco parece, sem dúvida, que seja lícito falar de uma decidida preferência eclesiástica pelo sistema hereditário, ainda que, em certos momentos, uma solução dessa fosse desejada por figuras eminentes da Igreja. [...] À medida que avançam os séculos multiplicam-se os sintomas do processo de decomposição que corroia os fundamentos do reino visigodo. Sobre estas circunstâncias não é ousado dizer que, por cima das preocupações de pureza do regime de eleição, primaram as razões de continuidade pacífica e estabilidade política, que aparecem como bens mais urgentes e necessários”¹⁰⁹.

Ainda sobre a problemática da sucessão real, Pablo C. Díaz assinala que, de fato, os eleitores eram godos e hispano-romanos (a maioria dos bispos), mas os elegíveis eram os membros de um grupo restrito de famílias que haviam herdado este direito desde o período das migrações, grupo restrito mas, na prática, muito amplo, o que

¹⁰⁷ VALVERDE, *Op. cit.*, p. 281.

¹⁰⁸ ORLANDIS, *Op. cit.*, El poder, p. 53.

¹⁰⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 53.

aumentava o perigo de tentativas de usurpação¹¹⁰. O autor ainda assinala que somente o rei Wamba foi eleito seguindo os preceitos legislativos concernentes a sucessão real presentes no cânone 75 do IV Concílio de Toledo¹¹¹. Pablo C Díaz ainda reforça a idéia da carência de um sistema concretizado ligado ao instituto da sucessão real que, na prática, os procedimentos à margem da eleição não são considerados nunca ilegítimos¹¹².

Então qual é a configuração que assume a sucessão real ao trono visigodo? Vemos a impossibilidade de impor um sistema sucessivo claro e definido devido ao jogo de forças existentes dentro cenário político visigodo. Alguns reis tentaram impor a hereditariedade a seus cargos, talvez como reflexo da força que adquiriram durante o reinado. Os poderosos grupos e facções nobiliárquicas tentaram impor o sistema eletivo, mais condizente com suas aspirações, mas que, ao menor indício de que esas aspirações não fossem cumpridas, intentava contra o próprio sistema de que antes fora partidário. A Igreja por sua vez, apesar de ter institucionalizado o princípio da monarquia eletiva no IV Concílio Toledano de 633, preocupava-se mais com a estabilidade do reino.

O resultado é que a problemática da sucessão ao trono visigodo não chegou a uma solução clara no contexto estudado, pois diante dos princípios teocráticos, legitimados pela Igreja e presentes na legislação, não existia autoridade superior à do rei. Porém, na prática, a Igreja e os grupos nobiliárquicos, tornaram-se, nesta questão, verdadeiros poderes limitadores da soberania régia.

¹¹⁰ DÍAZ, Pablo C. *Rey y poder en la Monarquia visigoda*. Ibéria, 1998, p. 188.

¹¹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 199.

¹¹² *Ibidem*, p. 199.

3. AS RELAÇÕES ENTRE A MONARQUIA VISIGODA E FRANCA.

Abordar a monarquia visigoda, o papel do rei, a legitimação de seu poder frente à sociedade e os diferentes processos e problemas decorrentes da sucessão real, leva-nos a trabalhar mais um dos instrumentos em que a Monarquia poderia ver seus poderes ampliados e, em grande medida, assegurados.

Trabalhar a relação entre francos e visigodos no que tange a realização de matrimônios entre os reinos é o tema que seguiremos a tratar neste momento. Este se justifica não somente por mostrar mais uma das facetas das relações de poder, mais detidamente, nos séculos VI e início do VII. Nosso maior interesse, diante da fonte principal deste trabalho, a *Vita Desiderii*, tendo em vista seu conteúdo, é esclarecer a trajetória dos dois personagens-chave dentro do relato do monarca Sisebuto, a rainha Brunhilda e seu neto, o rei Teodorico II da Borgúndia.

Centraremos nossa análise no recorte de tempo específico que se estende da segunda metade do século VI aos primeiros decênios do século VII. Este é o período que compreende uma intensa relação entre francos e visigodos que, tratando-se de reinos fronteiriços, variava entre momentos de paz e períodos de intensos conflitos. Mas dentro das relações, em momentos mais amenos entre os dois reinos, o casamento entre as cortes reais configura-se como um crucial fator de união e fortalecimento monárquico¹¹³. O matrimônio, desta forma, tornava-se um grande instrumento político-diplomático no período. Bruno Miranda Zétola mostra-nos, sobre a força do matrimônio, que:

“[...] no âmbito da política externa da época, um dos recursos diplomáticos mais corriqueiramente utilizados por esses soberanos foram os matrimônios nobiliárquicos, *intra* ou entre reinos. Para além da complementaridade entre razão e impulso, selavam a aliança entre dois clãs, entre dois reinos, ente duas comunidades políticas, de modo que eram objeto de complexas tratativas políticas. Seu emprego serviu a variados escopos: unir territórios, selar paz entre inimigos, obter determinada concessão, pressionar sobre certo litígio, etc. Nessa direção, é em âmbito nobiliárquico e, mais ainda, monárquico que o matrimônio ganha uma grande dimensão como instrumento diplomático”¹¹⁴.

No âmbito religioso, Bruno Zétola, mostra-nos que no matrimônio, quando o

¹¹³ WOOD, IAN. *The Merovingian kingdoms 450-751*. Nova Iorque: Longman Group Uk Limited, 1994, pp. 165-166.

¹¹⁴ ZÉTOLA, Bruno Miranda. A instrumentalização da figura feminina nas relações de poder político-diplomáticas na Antigüidade Tardia. IN: *Fazendo gênero 8. Corpo, violência e poder na Antigüidade Tardia e no Medievo em perspectiva interdisciplinar*. Florianópolis: UFSC, 2008, p 2.

monarca busca uma pretendente, pensando diretamente no reino franco convertido:

“A princesa eleita para consumir uma aliança deveria encerrar em si uma série de virtudes, pois se tornaria emblema do reino e da linha política de um soberano. Dessas virtudes, deveria destacar-se seu fervor católico, o qual, orientado pelas políticas de seu cônjuge, conduziriam o reino aos píncaros da glória. O matrimônio régio bem-sucedido estendia, por conseguinte, para toda a comunidade política a relação de complementaridade entre masculino e feminino que Deus propiciara para cada relação matrimonial”¹¹⁵.

O primeiro desses momentos no que tange a relação entre os reinos franco e visigodo, ocorreu em 566, quando emissários de Sigisberto I, rei franco da Austrásia, chegam a Toledo para pedir em casamento a mão da princesa visigoda Brunhilda, filha do soberano visigodo Atanagildo e de sua influente esposa Gosvinta¹¹⁶. Posteriormente o irmão de Sigisberto I, Chilperico I, casou-se com a irmã de Brunhilda, Galswinta, como um ato de rivalidade fraterna¹¹⁷. As circunstâncias dos dois casamentos têm diferentes justificativas para ambos os reinos.

No âmbito franco, o enlace matrimonial favoreceria a Monarquia tendo em vista diversos fatores. Com a morte de Clotário I, que reinou de 511 a 561, o reino foi dividido entre seus quatro filhos, Chilperico I, Charisberto, Gontram e Sigisberto I¹¹⁸. Um deles, Charisberto, morre seis anos após a partilha¹¹⁹. Edward James mostra-nos que, após a partilha, Chilperico havia ficado com a menor parte do particionado reino franco, fato que, segundo o autor, talvez tenha servido para aumentar inversamente seu desejo de ambição¹²⁰. Em um cenário de constante pressão política, a guerra civil entre os irmãos não tardou a acontecer.

Logo após a morte de Clotário, Sigisberto guiou seu exército para leste, no intuito de invadir Avars. Chilperico, por sua vez, diante da ausência de seu irmão, atacou Reims e outras cidades¹²¹. Em resposta, Sigisberto tomou Soissons, e capturou o filho de Chilperico, Teudeberto como refém por um ano¹²². Chilperico estendeu seu

¹¹⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 2.

¹¹⁶ WOOD, *Op. cit.*, p. 170.

¹¹⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 170.

¹¹⁸ GEARY, Patrick J. *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*. Oxford: Oxford University Press, Inc. 1988, p. 199.

¹¹⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 199.

¹²⁰ JAMES, Edward. *The Franks*. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988, p. 169.

¹²¹ IDEM, *Ibidem*, p. 173.

¹²² *Ibidem*, p. 173.

território, mas seu reino ainda continuou cercado pelos reinos de seus irmãos¹²³. Como fala Patrick J. Geary, Chilperico, o rei da Neustria, gastou muito tempo de seu reinado lutando contra seu irmão, Sigisberto I rei da Austrásia¹²⁴.

Por sua vez, no reino visigodo, Atanagildo, rei dos visigodos e pai de Brunhilda e Goswinta, não teve filhos varões, fato que poderia vir a prejudicar a sucessão régia. Dentro de tal configuração, o casamento viria a reforçar o poder monárquico em ambos os reinos, atuando como um forte instrumento e elemento diplomático. Bruno Zétola sintetiza o assunto:

“Contudo, um dado relevante pode indicar que Brunhilda constituía, em verdade, instrumento de um elaborado projeto diplomático: Atanagildo muito provavelmente não possuía um herdeiro varão, o que poderia implicar (e de fato implicou) problemas de sucessão régia para seu grupo nobiliárquico. Desse modo, o matrimônio franco-visigótico poderia colocar nas mãos de um eventual neto de Atanagildo não apenas o Reino Visigodo, como também a parte da Austrásia do Reino Franco, constituindo uma poderosíssima força no ocidente tardo-antigo. Como evidenciarei a seguir, esse projeto esteve a ponto de concretizar-se devido, sobretudo, a atuação das princesas visigodas Gosvinta e Brunhilda”¹²⁵.

Após o casamento de Sigisberto e Brunhilda, nasce a princesa Ingundis, que terá um papel de grande importância, dada as relações entre os reinos franco e visigodo, na rebelião orquestrada por Hermenegildo contra seu pai Leovigildo. Este se casou com a viúva de Atanagildo, Goswinta, manobra utilizada para conseguir o apoio dos grupos nobiliárquicos fiéis ao monarca que havia falecido e que proporcionava além do prestígio e apoio, empreender uma série de campanhas militares contra inimigos internos e externos¹²⁶.

Como vimos, Leovigildo tinha a pretensão de levar a cabo um projeto de unificação política e territorial em toda a Hispânia e usava seus filhos como instrumentos para concretizar tal ambição. Como mostra-nos Perez Sanches, a península fora dividida em três partes neste período¹²⁷. Ao primogênito Hermenegildo caberia a

¹²³ *Ibidem*, p. 173.

¹²⁴ GEARY, *Op. cit.*, p.120.

¹²⁵ ZETOLA, *Op. cit.*, pp. 2-3.

¹²⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 3.

¹²⁷ PÉREZ SÁNCHEZ, D. *El ejército en la sociedad visigoda*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989, p. 111.

tarefa de integrar as cidades rebeldes do sul peninsular e a incumbência de combater os imperiais, o que o colocava em uma posição de destaque em relação aos anseios de seu pai e que justificaria, em grande medida, a tentativa de consumir um difícil casamento diplomático com a princesa Ingundis, da Austrásia¹²⁸.

A rebelião iniciada por Hermenegildo, tendo como referência as relações entre os dois reinos, parece-nos um pouco mais abrangente. Hermenegildo deflagra uma rebelião, conquistando o apoio de boa parte das elites hispano-romanas da *Baetica* e da *Lusitania* que se opunham ao projeto de centralização monárquica de Leovigildo. Um outro ponto a ser sublinhado, do ponto de vista religioso, é que tal rebelião eclodira para propugnar pela fé católica. E o principal êmulo de Hermenegildo teria sido o impulso católico de sua esposa, Ingundis, que, diante de seu temperamento ardente, teria instigado Hermenegildo a colocar em prática, de maneira ordenada e racional, um projeto de ação política visando à elevação moral do reino como um todo, por meio da conversão à ortodoxia nicêna¹²⁹.

Goswinta, segundo o cronista João de Bícilaro também participara da rebelião de Hermenegildo¹³⁰. Sobre o assunto, sintetiza Zétola:

“Com efeito, constituía, junto com Brunhilda e Ingundis, um eixo político de princesas franco-visigóticas que possuíam um projeto próprio de poder. Do ponto de vista político, o sucesso da rebelião coroa o projeto de unidade política e territorial de Atanagildo e de Gosvinta, traçado muito tempo antes junto com Sigisberto. É eloqüente que ao filho de Hermenegildo e Ingundis dera-se o nome de Atanagildo, em homenagem ao avô. Do mesmo modo, é expressivo que Leovigildo tenha tratado de enviar Ingundis e o pequeno Atanagildo para o exílio, e que Brunhilda tenha se empenhado sobremaneira na vã tentativa de localizá-lo”¹³¹.

As atividades político diplomáticas de Goswinta e Brunhilda continuam mesmo diante do fracasso da rebelião de Hermenegildo sufocada por seu pai Leovigildo. Ambas participaram ativamente das tratativas de projeto de enlace matrimonial de Clodosinda, irmã de Ingundis, com Recaredo, novo soberano visigodo após a morte de seu pai¹³². Gosvinta atuava no sentido de buscar um apaziguamento entre os dois reinos,

¹²⁸ ZETOLA, *Op. cit.*, p. 3.

¹²⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 3-4.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 3-4.

¹³¹ *Ibidem*, p. 4.

¹³² *Ibidem*, p. 4.

tentando influenciar Recaredo a contrair o referido matrimônio¹³³. Brunhilda, por sua vez, fazia o mesmo pelo lado franco¹³⁴. O fato de Ingundis ter sido perseguida em terras hispânicas provocava, porém, oposição entre parte da nobreza franca para a nova proposta de casamento¹³⁵.

Brunhilda consegue articular um tratado entre monarcas francos e visigodos para que ocorresse o casamento de Clodosinda e Recaredo, porém um expressivo dote era requerido. Tal dote compreendia :

“[...]entre outras coisas, a *Morgengabe* de Galasvinta, sua irmã assassinada por Chilperico, e terras na *Septimania*. Sabe-se, pela correspondência do Conde Bulgar, que duas propriedades eram próximas a cidade de Béziers. Juvignac e Corneilhan, foram repassadas a Brunequilda por Recaredo. Recaredo precisava da aliança de Brunequilda e Childeberto II para neutralizar as pretensões de Gontram na *Septimania*, razão pela qual acede ao elevado dote”¹³⁶.

Apesar do bom andamento das negociações o casamento não ocorre, talvez pelo clima instável frente ao ataque de Gontran a *Septimania*, as fontes silenciam sobre o assunto. Recaredo casa-se com Baddo, fato que aumenta ainda mais as tensões nas relações diplomáticas entre os dois reinos.

No âmbito franco, como dito acima, após a morte de Clotário em 561 uma série de conflitos são desencadeados, tendo como foco a divisão do reino entre seus filhos. Como trata Ian Wood, as guerras desencadeadas de 573 a 575 marcam o pior período de guerra civil dentro do reino franco, no entanto é a complexidade política que se segue que terá um recorte mais interessante¹³⁷.

Após a morte de Sigisberto em 575 o destino de seu filho Childeberto II era um tanto incerto, pois Chilperico aproveitou-se das dificuldades do jovem rei para tomar algumas das cidades que estavam sob sua égide¹³⁸. Childeberto sobreviveu, pelo menos em um primeiro momento, devido à lealdade de alguns dos seguidores de seu pai e, posteriormente, por intervenção de seu tio Gontram¹³⁹. Enquanto isso Chilperico entrava em um embate com seu próprio filho Meroveu, pois este príncipe desejava

¹³³ *Ibidem*, p. 4.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 4.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 4.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 12.

¹³⁷ WOOD, *Op. cit.*, p. 89.

¹³⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 90.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 90.

estabelecer-se como rei, e escolheu o período posterior à morte de Sigisberto para tornar seu plano uma realidade. Para tanto, casou-se com a viúva de Sigisberto, Brunhilda¹⁴⁰.

Meroveu tinha motivos fortes para sentir-se inseguro frente à conjuntura que se formava. Fredegunda tinha determinado que somente seus filhos poderiam suceder Chilperico, e para este fim, tinha eliminado os filhos de outras esposas¹⁴¹. Para sobreviver Meroveu teria que ir contra seu pai, aposta que não logrou frutos e culminou com sua morte¹⁴².

Uma das conseqüências da ação de Fredegunda foi que em 581 Chilperico não tinha mais nenhum filho vivo, e os três filhos mais velhos da rainha tinham morrido de doenças, e o quarto ainda não havia nascido. Nesse ínterim, as relações entre Childeberto e Gontram estavam estremecidas pelas disputas pelas terras de Sigisberto, o que ocasionou uma reaproximação entre Childeberto e Chilperico. Os próximos três anos veriam uma complexa mudança de manobras políticas, centradas no controle de várias cidades da Aquitânia¹⁴³.

Por último, Chilperico e Gontram voltaram novamente a aproximar-se e Chilperico moveu-se para a defensiva e foi assassinado em Chelles no ano de 584. Chilperico deixou um herdeiro jovem, filho de Fredegunda. Sua sobrevivência dependia do suporte dos aristocratas da Neustria, e de Gontram, que não tinha herdeiros¹⁴⁴.

Gundovaldo, um suposto filho de Clotário, que foi excluído da partilha de 561, viu nesta configuração uma situação vantajosa para clamar pela coroa, e já havia firmado um acordo com os Bizantinos para apoiá-lo em 582. Sua morte em 585 marca o fim dos grandes conflitos militares narrados por Gregório de Tours.

Gontram morre em 592 e Childeberto II toma seu reino, mas morre quatro anos mais tarde, deixando como herança o reino da Austrásia para Theudeberto II e o reino da Borgúndia para Theodorico II. Os dois irmãos se uniram contra o filho de Chilperico, Clotário II. Porém os dois irmãos, de acordo com as crônicas do Fredegário, logo caíam diante das maquinações políticas de sua avó Brunhilda. A velha rainha teria incitado Teodorico contra seu irmão, o qual era chamado de filho de uma jardineira, e Teodorico derrotou e matou Theudeberto em 612¹⁴⁵. Porém morreu um ano após, de desinteira, o que culminou com a subsequente morte de sua avó e de sua linhagem

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 90.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 90.

¹⁴² *Ibidem*, p. 90.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 90.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 90.

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 91.

familiar no poder, em 613¹⁴⁶.

Estes dados elencados levam-nos a entrar em uma análise que recairá, no próximo capítulo, na análise direta da *Vita Desiderii*, elucidando ainda mais os pontos que propomos em nosso trabalho.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 91.

Capítulo III

Sisebuto e a *Vita Desiderii* - Religiosidade e Monarquia no Reino de Toledo

Nos capítulos anteriores, trabalhamos a evolução da monarquia visigoda desde a conversão de Recaredo ao reinado do monarca Sisebuto, a configuração da Igreja no período, a problemática da legitimação e da sucessão real e as relações com o reino franco.

Neste capítulo, cabe-nos trabalhar diretamente a fonte desta pesquisa, a Vida e Martírio de São Desidério, a *Vita Desiderii*, escrita por Sisebuto por volta de 615. Esta fonte é, segundo Jacques Fontaine, o mais enigmático trabalho em toda a literatura hispânica¹, devido as particularidades de seu hagiógrafo e ao conteúdo propriamente dito da hagiografia.

Vimos que o papel do rei tanto na história medieval, quando mais especificamente na monarquia visigoda ocupava um lugar de grandioso destaque. O poder régio via-se presente em muitas esferas e contava com outros poderes que o legitimavam, como o eclesiástico, mostrando a sua importância dentro do tema trabalhado. Ao tratar pontualmente a obra, vemos em primeiro plano que se trata de um relato escrito por um rei, configurando-se assim como a única hagiografia escrita por um monarca em toda trajetória visigoda. Em segundo plano, mas não menos importante, que o santo, o homem das mediações perfeitas, também se configura como aquele que se opôs aos planos de dois personagens fortemente presentes neste relato, o Rei Theodorico e sua avó Brunhilda, da Burgúndia. É neste ponto, ao olhar para o contexto e os fatos presentes no relato hagiográfico, que fazemos as seguintes indagações: por que um rei visigodo de Toledo escolhera celebrar a fatídica morte de um bispo da cidade de Viena, assunto dos merovíngios da Burgúndia? Por que Sisebuto veio a ignorar os gloriosos mártires a quem o culto era tão vigoroso na Hispânia, como Santa Eulália, São Vicente ou Santa Leocádia de Toledo, em honra de quem o próprio rei magnificamente reconstruiu a basílica?

A nosso ver, o rei visigodo não desprende suas habilidades para escrever sobre uma querela de tão grande interesse somente pelo prazer de demonstrar sua aptidão pela escrita, que se apresenta sinonimamente como a de uma figura de grade importância no momento, o bispo Isidoro de Sevilha. Então qual era a real intenção de Sisebuto ao redigir a *Vita Desiderii*? Na análise do corpo hagiográfico, vemos que Desidério se

¹FONTAINE, Jacques. King Sisebut's *Vita Desiderii* and the political function of the Visigothic Hagiography. In: Ed. Edward James, *Visigothic Spain: New Approaches*, Oxford, 1980. p 93.

configura como um mero coadjuvante, confrontado com os dois outros personagens em quem o relato é mais concentrado, o jovem Rei Teodorico da Burgúndia e sua avó Brunhilda.

Tendo esta breve explanação em vista, uma análise sobre o corpo da fonte hagiográfica aqui tratada, pode nos levar, salientando que os estudos incisivos sobre esta fonte, como comprovamos, são escassos, a uma abordagem direcionada à compreensão de diversos aspectos que circundavam o reinado e as aspirações do rei Sisebuto descritas no texto hagiográfico, colocando em destaque as relações entre Igreja e Monarquia.

Para tornar mais clara nossa explanação, trabalharemos em um primeiro momento a categoria literária na qual se insere a hagiografia medieval, quais são suas particularidades e quais as tipologias hagiográficas existentes dentro deste conjunto de fontes.

Para tanto, como tratado brevemente em nossas considerações iniciais nas palavras de Andréia Frazão da Silva, as hagiografias são “obras voltadas, fundamentalmente, para a propaganda de centros de peregrinação e a edificação de fiéis, por visarem o grande público e serem, na grande maioria dos casos redigidos por homens cultos e ligados à Igreja, tornam-se textos fronteiriços. Ao mesmo tempo em que transmitem os pontos de vista e ensinamentos elaborados por intelectuais, tais obras incorporam elementos do cotidiano das pessoas para que suas mensagens se tornem mais adequadas e compreensíveis². Desta primeira e ampla concepção de literatura hagiográfica somamos o estudo feito pelo precursor da análise hagiográfica, Hypolite Delehaye que esclarece em 1905, em sua obra *Lês légendes Hagiographiques*, que estas são obras que privilegiam os atores do sagrado (os santos) e visam a edificação (uma exemplaridade)³.

Neste caminho temos que ter cautela para não cometer o equívoco de não considerá-la em função de sua autenticidade ou de seu valor histórico, como alerta Michel de Certeau isto seria submeter um gênero literário à lei de um outro, a historiografia, e dismantelar um tipo próprio de discurso para não reter dele senão aquilo que ele não é⁴.

É certo que uma análise somente historiográfica sobre a fonte, como dito acima,

² FRAZÃO DA SILVA, Andréia C.L. Hagiografia e poder nas sociedades Ibéricas Medievais. In: *Humana*. Curitiba, Editora UFPR, 2001, n. 10, pp.135-172 e p.167.

³ DELEHAYE, H. *Lês Légendes Hagiographiques 4ª ed.* Bruselas: Sociedad de Bolandistas, 1973, p. 12.

⁴ DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, p. 267.

resultaria um equívoco sobre a intenção do relato e sobre a figura na qual este se desdobra, porém ao analisar o discurso vemos que em alguns casos ocorre um certo desvio de finalidade ou, por assim dizer, um foco maior em questões que não privilegiam a vida do santo, mas sim dos outros personagens que se encontram inseridos no relato.

Assim insere-se a figura do hagiógrafo, aquele que concebeu o relato e todas as situações que permeiam a sua vida e sua influência no momento da escrita. Portanto, inserindo o relato e o hagiógrafo num recorte temporal preciso não podemos deixar à parte todas essas bases para uma análise mais precisa e concisa do material hagiográfico.

Desta forma, como propõe Michel de Certeau acerca da análise do conteúdo hagiográfico:

“Do ponto de vista histórico e sociológico é preciso retratar as etapas, analisar o funcionamento e particularizar a situação cultural desta literatura. Mas o documento hagiográfico se caracteriza também por uma organização textual na qual se desdobram as possibilidades implicadas pelo título outrora dado a este tipo de relato. Deste segundo ponto de vista, a combinação dos atos, dos lugares e dos temas indica uma estrutura própria que não se refere essencialmente ‘àquilo que passou’, como faz a história, mas ‘àquilo que é exemplar’. Cada vida de santo deve ser antes considerada como um sistema que organiza uma manifestação graças à combinação topológica de “virtudes” e de milagres”.⁵

Com relação à *Vita Desiderii* temos algumas considerações que podem ser, no decorrer do estudo, de grande valia para uma compreensão mais exata do relato hagiográfico.

A *Vita Desiderii* insere-se em uma categoria na qual estão os martírios, as *passiones*, com relação à vida e morte do homem sagrado, o santo. Neste caminho, como mostra-nos Fernando Baños Vallejo, com relação à composição desta estrutura:

“A primeira estrutura característica das *passiones* consiste entre o enfrentamento de dois grupos (mártires e perseguidores) e suas consequências concretas: a detenção, o interrogatório e o martírio”⁶.

⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 267.

⁶BANOS VALLEJO, Fernando. *La hagiografia como gênero literário da idade média*. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989, p. 38.

Esta primeira colocação mostra-nos, mesmo que brevemente, o conteúdo geral do martírio e como este gênero hagiográfico se apresenta. Ampliando a análise, podemos vislumbrar que existem algumas características um pouco mais intrínsecas que podemos somar ao nosso estudo. Conforme De Certeau :

“A vida de santo indica a relação que o grupo mantém com outros grupos. Assim o ‘martírio’ predomina lá onde a comunidade é marginal, confrontada com uma ameaça de morte, enquanto a ‘virtude’ representa uma Igreja estabelecida, epifania da ordem social na qual se insere. Reveladores são também, deste ponto de vista, o relato dos combates do herói (santo) com as imagens sociais do diabo; ou o caráter, seja polêmico, seja parenético, do discurso hagiográfico, ou o obscurecimento do cenário sobre o qual o santo se destaca através de milagres mais fortemente marcados; ou a estrutura, seja binária (conflitual, antinômica), seja ternária (mediatizada e “em equilíbrio”) do espaço onde estão dispostos os atores⁷.

Saindo do plano textual propriamente dito, temos a complexa relação entre o autor e sua audiência. Como nos mostra Thomas J Heffernan a estética no texto hagiográfico deve ter seu valor diminuído, a arte do texto não é designada para a reflexão de habilidades individuais, de virtuosismo, mas sim como parte de uma tradição que postula uma diferente orientação entre autor, texto e audiência⁸. O que une autor e sua audiência é o quanto o texto reflete a tradição que tem seu *locus* na comunidade. A natureza desta complexa relação entre autor e seu público pode revelar muito sobre a obra que estamos trabalhando⁹.

Para que possamos abordar a hagiografia do ponto de vista do discurso e de seu produtor trabalharemos com a Análise do Discurso, mais propriamente, a Análise Crítica do Discurso.

Nossa abordagem privilegia a conexão entre as práticas discursivas e a estrutura social. Dessa forma, cabe-nos, em um primeiro momento, estabelecer a distinção entre linguagem e discurso. O discurso é a linguagem enquanto prática social determinada por estruturas sociais (as regras e/ou conjuntos de relações de transformação organizadas

⁷ DE CERTEAU, *Op. cit.*, p. 270.

⁸ HAFFERNAN, Thomas J. *Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages*. New York: Oxford University Press, 1988, p.18.

⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 19.

como propriedades dos sistemas sociais)¹⁰. Ao aceitar essa premissa, estamos aceitando também que a estrutura social determina, dessa forma, as condições de produção e difusão do discurso¹¹. Como assinala Lupicinio Iñiguez, ora, o discurso está determinado por ordens de discurso socialmente construídas. Por ordens de discurso entendemos os conjuntos de convenções associados às instituições sociais (assim, as ordens de discurso estão ideologicamente formadas por relações de poder nas instituições sociais e na sociedade como um todo)¹².

A partir deste ponto de vista nossa análise adota uma reflexão à luz da Análise crítica do Discurso conforme proposta originalmente por Fairclough, que estabelece uma visão tridimensional do discurso:

“O discurso como prática textual: concepção do discurso como unidade lingüística, superior a oração, coesa e dotada de coerência, construída a partir de determinados materiais lingüísticos, pressupõe a explicar as regras de produção textual, a forma como o texto é tecido e como adquire a sua textura;

O discurso como prática discursiva: todo discurso se enquadra em uma situação, em um tempo e espaço determinados e, por esse motivo, o termo discurso nos refere também uma prática discursiva que permite a realização de outras práticas sociais (julgar, classificar, informar);

O discurso como prática social: relação dialética que existe entre as estruturas e as relações sociais que, se por um lado configuram o discurso, por outro são por ele influenciadas, consolidadas ou questionadas”¹³.

Os objetivos que a ACD estabelece se originam dessa concepção tridimensional do discurso. Trata-se, como afirma Roja, de saber como é realizada essa construção discursiva dos acontecimentos, das relações sociais e do próprio sujeito, a partir da análise dos aspectos lingüísticos e do processo comunicativo em um tempo e lugar determinados¹⁴. A partir desses objetivos esboçam-se duas áreas de investigação:

“Por um lado, o estudo de como os discursos

¹⁰ IÑIGUEZ, Lupicinio. A Análise do Discurso em Ciências Sociais. IN: Lupicinio Iñiguez (Coord), Vera Lucia Joscelyne (Trad). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 149.

¹¹ IDEM, *Ibidem*, p. 149.

¹² *Ibidem*, p. 149.

¹³ MARTIN ROJO, Luisa. A fronteira interior análise crítica do discurso: um exemplo sobre o racismo IN: Lupicinio Iñiguez (Coord), Vera Lucia Joscelyne (Trad). *Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais*. Petrópolis:Vozes, 2004, pp. 212-16.

¹⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 216.

ordenam, organizam e instituem nossa interpretação dos acontecimentos e da sociedade e incorporam, além disso, opiniões, valores e ideologias. Esse estudo se concentra na construção discursiva de representações sociais.

Por outro, o estudo de como esse poder gerador dos discursos é administrado socialmente, de como os discursos são distribuídos socialmente, de como lhes atribuímos um valor deferente na sociedade dependendo de quem os produza e onde sejam difundidos. Isso é a ordem social do discurso¹⁵.

A fim de abordar diretamente a fonte, utilizaremos o referencial metodológico descrito por Viviane de Melo Rezende e Viviane Ramalho concernente a análise do discurso:

1. Reflexividade: refere-se à possibilidade de os sujeitos construírem ativamente suas autoidentidades, em construções reflexivas de sua atividade na vida social. Dessa forma identidades são construídas e/ou contestadas no discurso¹⁶.
2. Hegemonia: é caracterizada como o domínio exercido pelo poder de um grupo sobre os demais, baseado mais no consenso que no uso da força. A dominação, entretanto sempre está em equilíbrio instável, daí a noção de luta hegemônica como foco de luta sobre pontos de instabilidade em relações hegemônicas¹⁷.
3. Ideologia (e seus modos de operação): é hegemônica, no sentido que ela necessariamente serve para estabelecer e sustentar relações de dominação e, por isso, serve para reproduzir a ordem social que favorece indivíduos e grupos dominantes¹⁸.
- 3.1 Legitimação: estabelece e sustenta relações de dominação pelo fato de serem apresentadas como justas e dignas de apoio¹⁹.
 - racionalização: a estratégia de legitimação baseia-se em fundamentos racionais, na legalidade²⁰.
 - universalização: representações parciais são legitimadas por meio de sua apresentação como servindo a interesses gerais²¹.
 - narrativização: a legitimação se constrói por meio da recorrência a histórias que buscam no passado a legitimação do presente²².
- 3.2 Dissimulação: estabelece e sustenta relações de dominação por meio de sua negação ou ofuscação (pode ser realizada por construções simbólicas de deslocamento, eufemização e tropo)²³.
- 3.3 Unificação: é o *modus operandi* da ideologia pelo qual as relações de dominação podem ser estabelecidas ou sustentadas pela construção simbólica da unidade. Compreendem duas estratégias de construção simbólica : a padronização (

¹⁵ *Ibidem*, p. 218.

¹⁶ REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. *Análise do Discurso Crítica*. São Paulo: Contexto, 2009, p.34.

¹⁷ IDEM, *Ibidem*, p.43.

¹⁸ *Ibidem*, p.49.

¹⁹ *Ibidem*, p.49.

²⁰ *Ibidem*, p.50.

²¹ *Ibidem*, p.50.

²² *Ibidem*, p.50.

²³ *Ibidem*, p.50.

adoção de um referencial padrão partilhado) e simbolização (construção de símbolos de identificação coletiva)²⁴.

3.4 Fragmentação: as relações de dominação podem ser sustentadas por meio da segmentação de indivíduos e grupos que, se unidos, poderiam construir obstáculos à manutenção do poder. Duas estratégias: diferenciação (ênfase nas características que desunem e impedem a formação de um grupo coeso) e expurgo do outro (em que se objetiva representar simbolicamente o grupo que possa construir obstáculo ao poder hegemônico como um inimigo que deve ser combatido)²⁵.

3.5 Reificação: uma situação transitória é representada como permanente, ocultando seu caráter sócio-histórico²⁶.

Suas estratégias:

- naturalização: uma criação social é tratada como se fosse natural²⁷;
- eternalização: estratégia por meio da qual fenômenos históricos são retratados como permanentes²⁸.
- nominalização e passivação: possibilitam o apagamento de atores e ações²⁹.

Como apoio ao referencial metodológico proposto utilizaremos também no que tange a ACD, com relação à análise da construção discursiva das ações e das representações sociais, nas ações e estratégias discursivas que se concentram em:

1. Construção de representações dos atores sociais: para seu estudo são analisados, antes de tudo, as formas de designação, os atributos e ações que lhe são atribuídos; assim como a produção de dinâmicas de oposição e polarização entre os grupos sociais (“nós” ante “eles”). Compreende estratégias de referência e nomeação, palavras que unem e palavras que separam³⁰.
2. A apresentação dos processos e, em particular, a quem se atribuiu a responsabilidade por eles e sobre quem são projetadas suas conseqüências. Para o estudo desses processos tem especial relevância a maneira como são administrados os papéis semânticos, especialmente a que participantes se atribui a responsabilidade sobre as ações, positivas ou negativas. Compreende estratégias predicativas e as imagens simplificadoras de “eles”- atribuições estereotipadas e valorativas de traços positivos e negativos através da imputação

²⁴ *Ibidem*, p.51.

²⁵ *Ibidem*, p.51.

²⁶ *Ibidem*, p.51.

²⁷ *Ibidem*, p.51.

²⁸ *Ibidem*, p.51.

²⁹ *Ibidem*, pp.51-52.

³⁰ MARTÍN ROJO, *Op. cit.*, pp. 219-220.

de atributos (adjetivos) e de ações (descrição das ações e atribuição dos papéis semânticos)³¹.

3. A recontextualização das práticas sociais em termos de outras práticas. Compreende estratégias de Argumentação e fontes de *topoi* que justifiquem as atribuições realizadas³².
4. A argumentação posta em jogo para persuadir a população da veracidade ou da pertinência de uma determinada representação e para justificar ações e comportamentos. Compreende a perspectiva ou enquadramento e as representações discursivas (por meio do envolvimento do falante no discurso)³³.
5. A projeção das atitudes dos falantes para com o enunciado, incluindo não somente seus pontos de vista, mas também se eles se expressam sua posição de forma moderada ou intensa. Compreende estratégias de intensificação ou atenuação³⁴.
6. Legitimação e deslegitimação das representações discursivas dos acontecimentos, dos atores sociais, das relações sociais e do próprio discurso. Compreende estratégias de legitimação das ações e do próprio discurso³⁵.

Sendo assim, após esta breve exposição, munidos com o aparato metodológico próprio, comecemos a análise da *Vita Desiderii*.

³¹ IDEM, *Ibidem*, pp. 219-220.

³² *Ibidem*, pp. 219-220.

³³ *Ibidem*, pp. 219-220.

³⁴ *Ibidem*, pp. 219-220.

³⁵ *Ibidem*, pp. 219-220.

1. VITA VEL SANCTI PASSIO DESIDERII A SISEBUTO REGE COMPOSITA.

Vita Desiderii I

Ao iniciar a análise da *Vita Desiderii* de Sisebuto de Toledo, tomando como base o gênero hagiográfico ao qual se enquadra, podemos dizer que, como considerações preliminares, esta se enquadra em grade medida nos principais topos relacionados ao martírio: o santo apresenta-se como um homem forte e cheio de virtudes, perseguido sem nenhum motivo por pessoas corrompidas incitadas pelo diabo; frente a este, Deus não desampara seu servo, fá-lo objeto privilegiado de seus favores, que são manifestados na capacidade de Desidério de realizar milagres, o primeiro testemunho direto de sua santidade, que se relaciona diretamente ao seu martírio por não ceder em sua pregação em favor de seu povo e aos ataques dos servidores do diabo.

Dada esta breve descrição começemos a análise do corpo hagiográfico.

No 1º Capítulo, Sisebuto, em primeira pessoa, começa falar sobre os desígnios que o levaram a relatar a vida do santo mártir Desidério:

Para imitação pela geração atual, para edificação de homens que virão, e que ações santas possam ser feitas em tempos futuros, eu decidi escrever a vida do santo mártir Desidério. Quaisquer notícias que me trouxeram tenho testemunho confiável, e eu registrei em um estilo simples ao invés de um estilo laudatório com palavras flamejantes, pedindo aquilo que o senhor me deu e não sem razão poder para que aquele homem fizesse milagres, possa ver, e estar presente conosco e levantando minha mente e minha língua da indolência, me beneficie, embora eu seja indigno com habilidade para contar a trajetória de suas ações³⁶.

Nesta introdução à *Vita*, vemos que Sisebuto tem a preocupação de mostrar suas intenções ao escrever a vida de Desidério. Tomemos as palavras de Maria Lúcia da Cunha Victorio de Oliveira Andrade sobre o discurso religioso medieval como

³⁶ VITA VEL PASSIO SANCTI DESIDERII A SISEBUTO REGE COMPOSITA. IN: Ioannes Gil. *Miscellanea Visigothica*. Anales de la Universidad Hispalense: Publicaciones Universidad de Sevilla 1975. Cap 1. A partir de agora citaremos a *Vita Desiderii* somente como VD acompanhado do capítulo correspondente. Utilizamos como referencial a tradução de Jose Carlos Martin Iglesias SISEBUTO DE TOLEDO. *Vida y Pasión de San Desiderio* (trad. J. C. Martín). In: CORDOÑER, C. (dir.). *CD-ROM Escritores Visigóticos y Mozárabes Digital*. Fundación Ignacio Larramendi.

parâmetro primário de nossa análise. Assim, sobre o tema Maria Lúcia mostra-nos que:

A maneira de articular o discurso, sua organização, pode determinar a direção que esse discurso irá tomar, estabelecendo efeitos de sentido e criando uma interação com um grau de persuasão maior ou menor³⁷.

Vemos que o hagiógrafo preocupa-se em deixar claro o conteúdo moralizante, um fundo moral e pragmático que está prestes a elucidar aos leitores e ouvintes. Ademais presta um compromisso com a verdade, de fornecer o exemplo, em um jogo de presente, passado e futuro, falando sobre a vida do santo, sobre os que comungam seu tempo presente e para as próximas gerações.

É neste primeiro capítulo que vemos Sisebuto colocando-se em primeira pessoa e falando sobre si mesmo, procurando ser humilde, ao registrar o relato em um estilo simples ao invés de um estilo laudatório e, já no final da primeira parte, que é indigno de contar a trajetória das ações do santo. Esta fala do hagiógrafo mostra-nos a criação de um *ethos* humilde, no qual Sisebuto mostra quem é diante do texto e de seus interlocutores, dando a entender que quer se mostrar mais humilde que o próprio santo que pretende tratar³⁸.

Nesse sentido vemos que Sisebuto pode estar usando um mecanismo de linguagem para que seu discurso possa tornar-se mais persuasivo, para que possa cumprir seu compromisso de verdade. Maria Lúcia de Oliveira Andrade sintetiza a ideia:

“O discurso e o poder se contemplam e podem coexistir, cabe ao leitor (interlocutor) e, principalmente, ao lingüista e ao historiador perceber e entender o uso que o autor (locutor) faz dos recursos que a língua lhe oferece para persuadir o público, camuflando o poder”³⁹.

Podemos perceber que os prólogos ou capítulos iniciais das hagiografias visigodas⁴⁰, em geral, possuem as mesmas idéias tópicas presentes no relato de Sisebuto. Mas à luz de uma interpretação com base na ACD no que tange a

³⁷ OLIVEIRA ANDRADE, M L C V. *Poder e persuasão no discurso religioso medieval*. Revista Eletrônica de Lingüística. p. 2.

³⁸ Aula Pós-Graduação Unesp Assis Dia 17/10/08. Prof: Renato Araújo Cruz, As Hagiografias como fonte para a psicanálise

³⁹ OLIVEIRA ANDRADE, M L C V. *Op. cit.*, p. 3.

⁴⁰ As Hagiografias que aqui fazemos menção são a Vida de São Frutuoso de Braga, Vidas dos Santos Padres de Mérida, Viris Illustribus, e a Vida de São Milão

reflexividade que de acordo com seus critérios, uma identidade é construída ou contestada por aquele que constrói o discurso, neste caso, o autor da hagiografia que escreve sobre um santo cujo perfil pretende que seja um modelo para os fiéis da comunidade católica, o que significa que a razão de ser do próprio texto hagiográfico é construir a identidade ideal do seu personagem protagonista. Esta é, pois, a grande mensagem que o hagiógrafo deseja comunicar.

Vita Desiderii II e III

O retrato do santo protagonista e o começo de seu ministério em Viena ocupam o segundo e terceiro capítulos da obra. Como podemos observar, a primeira descrição de Desidério enquadra-se temporalmente entre seu nascimento e sua juventude, a etapa anterior a seu bispado⁴¹. O hagiógrafo começa falando sobre a família do santo, de sua linhagem, nascido de uma família romana de estirpe nobre, de sua virtude precoce e da educação que recebeu. Depois apresenta as qualidades naturais do santo passando assim a narrar seus atos e retomar, mediante litotes⁴², nas linhas seguintes, suas qualidades: um homem humilde, sóbrio, sincero, e que desconhece a ganância.

Neste momento conseguimos localizar alguns topói recorrentes neste tipo de literatura que segundo Ana Paula Tavares Magalhães figuram como importantes dentro do texto hagiográfico: A idéia de abandono – salvo poucas exceções, o santo nasce “de estirpe nobre”, e dessa forma é educado. Uma das características fundamentais que nos transparecem no texto hagiográfico da Alta Idade Média, diz respeito a uma relação de continuidade, que pode ser atestada pela antropologia, entre o chamado “mundo clássico” e a Idade Média. Essa continuidade seria operada por intermédio da ação de pelo menos três fatores, a saber: os elementos latinos, a religião cristã e a interação de ambos no interior dos reinos bárbaros que se formavam. (...) Assim, nosso santo é, em geral, um membro da aristocracia romana (como se vê em “nascido de uma família romana de estirpe nobre”), o que vem ainda, ao encontro da tese da romanização pela qual passaram alguns povos que adentraram o Império, bem como a indissociabilidade entre cristianismo e Império Romano, que devem ser vistos não como elementos

⁴¹ VD, 2

⁴²MARTIN IGLESIAS, Jose Carlos. La Caracterizacion de los personajes y tópicos del género hagiográfico en la Vita Desiderii de Sisebuto. In: *Separata de Helmantica*, Vol XLVIII, num 145-146. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, p.144.

opostos, mas justapostos. E ainda, como membro do patriciado romano (estamos falando em termos ideais, utilizando como base o critério da verossimilhança e não da veracidade) esse mesmo indivíduo “foi confiado ao estudo das letras” – querendo isso significar o aprendizado da língua e da literatura latinas (“aprendeu plenamente a arte da gramática”), para além da Sagrada Escritura. No entanto, ele deve abandonar algo, sejam bens terrenos ou direitos que lhe pertencem. Nesse caso, Desidério, que não sentia orgulho, nem gula, nem luxúria, nem fraquezas em sua fé, e nem amor ao dinheiro, “não tinha passado seus anos da juventude voltado para as coisas terrenas da luxúria⁴³”.

No que diz respeito aos seus anos de juventude, como expõe Sisebuto, não tendo passado seus anos voltados às coisas terrenas da luxúria, vemos que o autor pode estar ressaltando um problema presente no contexto do reino visigodo do século VII, dentro das preocupações concernentes à Igreja e que o próprio poderia ter se absterido. Para tanto, atentemos ao que dita o IV Concílio de Toledo de 633 em seu cânone XXIV.

Qualquer idade para o homem, a partir da adolescência é inclinada para o mal; não há nada mais inconstante que a vida dos jovens. Por isso convém estabelecer que se entre os clérigos há algum adolescente na idade da puberdade, todos morem sobre o mesmo teto junto à Igreja, para que passem os anos da idade escorregadia, não na luxúria, mas sim nas disciplinas eclesiásticas, confiadas a algum ancião muito compromissado a quem tenham como mestre da doutrina, e testemunha de sua vida. E se houver entre eles algum órfão, que seja protegido pela tutela do bispo para que sua vida seja salva de qualquer atentado criminoso, e seus bens das injustiça dos malvados. E para aqueles que se opuserem a isto que sejam trancados em algum monastério, para que os ânimos inconstantes e soberbos sejam reprimidos com severa norma⁴⁴.

Do ponto de vista lingüístico, como mostra-nos José Carlos Martín Iglesias, nesta descrição de Sisebuto, não há um traço na caracterização de Desidério que podemos considerar individualizador da figura do santo⁴⁵. Em um primeiro plano, Sisebuto deixa de lado a descrição física do personagem, e não somente nesta passagem, como veremos.

Desta forma, a descrição de que o hagiógrafo se ocupa é a do retrato moral do

⁴³ TAVARES MAGALHÃES, Ana Paula. *A hagiografia como fonte para Antropologia*. Aula Pós Graduação, dia 02/10/08.

⁴⁴ CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO ROMANOS. Ed. Bilíngüe (latim espanhol) de J. Vives. Barcelona, Madrid: Csis, 1963. pp.201-202

⁴⁵ MARTÍN IGLESIAS, *Art. cit.*, p.114.

santo. Como na descrição de sua linhagem e de sua educação, a descrição moral é idealizada, o santo configura-se como um modelo de virtudes, o qual parece basear-se principalmente no padrão bíblico descrito em Mateus (25, 35-6) no que diz respeito a suas obras de caridade. Esta colocação somada ao procedimento de realce por meio da anáfora do não⁴⁶, como sugere Martín Iglesias, configura-se como:

“Um martelo no ouvido do ouvinte, e ao mesmo tempo destaca o procedimento habitual da descrição positiva de traços, sendo que com isso Sisebuto buscou o que está em desuso, o que choque o leitor; e em um segundo momento recorda a lista dos dez mandamentos com o que teríamos aqui, também, ressonâncias bíblicas”⁴⁷.

Parece-nos claro que Sisebuto concebe um retrato, como dito acima, idealizador do santo, seguindo os moldes do gênero hagiográfico que se propôs a escrever. Busca exaltar através do santo protagonista um ideal religioso, e para isso apresenta o mediador como a encarnação de uma série de virtudes, mostrando que o plano religioso, neste momento, é o mais importante.

Com relação à nomeação de Desidério ao bispado, Sisebuto por um lado ressalta as qualidades extraordinárias do santo, o que garante a este uma enorme popularidade, fazendo com que diversas cidades desejem que seja seu bispo. Finalmente, opondo-se à idéia de grandiosidade, pois Desidério nega ser digno de tão grande ministério por não ter habilidade suficiente para tal tarefa, este aceita a Igreja de Viena, e segue uma caracterização do santo como um grande bispo.

Vita Desiderii IV

Aparecem, no texto de Sisebuto, dois personagens que, a nosso ver, configuram-se mais como protagonistas do que coadjuvantes em relação ao santo ao qual a *Vita* é dedicada: o rei Teodorico e sua avó Brunhilda. Vemos que estes dois personagens, até a morte de Teodorico, aparecem sempre juntos no relato hagiográfico. Sisebuto apresenta-os em meio à primeira conspiração orquestrada contra o santo. Assim, na caracterização

⁴⁶ CAP 2, 12- O orgulho, o inimigo de toda a virtude, não possuía, nem ele se sentia uma vítima da embreaguês forte. Ele não sofria com a gula, nem a luxúria insaciável o corrompia. Mentiras enganadoras não balançavam sua resolução, sua fé, nem o amor fatal do dinheiro o tentava.

⁴⁷ MARTÍN IGLESIAS, *Art. cit.*, p. 116.

do monarca visigodo:

“(...) de fato, durante o reinado de Teodorico, um homem digno de toda a loucura, e Brunhilda, a favorecedora das piores práticas, a mais íntima amiga dos maus, reuniram-se com uma mulher casada que era de linhagem nobre, mas de caráter infame, de nome Justa, mas detestável em suas ações, com honra em seu nome, mas mais vergonha em suas ações, desprovida de boas qualidades e extremamente carregada do mau, ignorante da verdade e nunca fora do crime”⁴⁸.

Fica evidente que Sisebuto faz uma caracterização empenhada em acentuar o lado negativo dos monarcas borgúndios. No episódio que narra a conspiração contra o santo não fica claro existir ação direta dos reis nos feitos que culminaram com sua condenação.

Por um lado, devemos pensar que de fato a participação dos reis no exílio do santo foi maior do que o próprio hagiógrafo conseguiu descrever. Sobre a condenação de Desidério e sua ida ao exílio, Fredegário, cronista franco mostra-nos, diferentemente de Sisebuto, que Brunhilda teve participação na conspiração, deixando de lado o seu neto Teodorico:

“No ano de 602 um sínodo de bispos foi convocado para a cidade de Chalon, na Borgonha, Desidério, o bispo de Viena, foi removido de seu bispado em Viena e enviado ao exílio pela malícia de Brunhilda e Aradius, o arcebispo de Lyon”⁴⁹.

Por outro lado, Gregório de Tours, influente prelado franco do período, em sua obra *A História dos Francos*, no livro IV, caracteriza Brunhilda diferentemente de Sisebuto e Fredegário:

“Quando o rei Sigiberto viu que seus irmãos estavam tomando esposas indignas deles, e para sua vergonha estavam casando-se com mulheres escravas, ele enviou um embaixador a Espanha com muitos presentes pedindo Brunhilda, filha do rei Atanagildo. Ela era uma bela donzela em sua pessoa, amável a se olhar, virtuosa e bem comportada, com bom senso e um endereço agradável. O pai não quis recusar, mas a mandou para o rei que nomeio aqui com grandes tesouros”⁵⁰.

Fazemos algumas ressalvas às colocações dos dois autores francos.

⁴⁸ VD, 4.

⁴⁹ FRÉDEGAIRE. *Chronique des temps mérovingiens*. Traducion, intrdoducion et notes par Oliver Devillers et Jean Meyers. Belgium: Brepols, 2001. Cap 4.24. A partir de agora citaremos FREDEGÁRIO *Chorn*.o capítulo e a passagem referente.

⁵⁰ GREGOIRE DE TOURS. *Histoire des Francs*. Ed. francesa de R.Latouche Paris : Lês Belles Lettres,1996, Tomo 1. livro 4 cap 27. A partir de agora citaremos HF o livro e o capítulo referente.

Primeiramente sobre Fredegário, pois este pertence a uma facção nobiliárquica que não comungava dos interesses dos aristocratas da Austrásia, assim podemos entender a caracterização de Brunhilda como um ataque àqueles que não faziam parte de suas aspirações políticas. No que diz respeito a Gregório de Tour, tratando sobre a aliança entre o reino franco e visigodo e sua caracterização de Brunhilda, José Manuel Pérez Prendes Muñoz-Arraco, mostra-nos a problemática desta união:

“Os efeitos dessa união eram muito diversos. Talvez não sejam interessantes aqui os procurados pelo sogro Atanagildo, interessado em conseguir um bom relacionamento com os francos para centrar sua política em questões bizantinas e suevas. Mas muito menos conjuntural era o ponto de vista Sigiberto, para quem era vital prestigiar sua imagem, em contraste com a vida dissoluta de amores simultâneos de seus irmãos”⁵¹.

Desta forma, vemos que Sisebuto, em sua primeira caracterização dos monarcas francos, carrega de um sentido maléfico a figura de Brunhilda e Teodorico, que como veremos posteriormente, passará a uma nova caracterização no decorrer do relato hagiográfico.

Do ponto de vista da ACD vemos novamente um exemplo de reflexividade em que Sisebuto, ao construir em seu relato as identidades de Teodorico e Brunhilda, contesta-os diretamente, o que nos remete ao critério da fragmentação que, aplicado na análise da hagiografia, identifica a segmentação dos indivíduos em categorias sociais, o grupo dos perseguidores e o dos perseguidos, isolando aqueles cuja posição e postura afronta as relações de dominação. Esse seu isolamento ou fragmentação os enfraquece, destituindo-os de qualquer iniciativa que não sirva à manutenção do poder. Ademais, vemos por meio das estratégias predicativas um distanciamento direto entre os persecutores, o santo e o próprio hagiógrafo por meio da representação e adjetivação negativa do primeiro grupo em relação a Desidério e a Sisebuto.

Vita Desiderii V, VI e VII

Nestes capítulos, Sisebuto preocupa-se em narrar a vida de Desidério após ser banido para o exílio. Podemos fazer duas importantes colocações a respeito da narrativa

⁵¹MUÑOZ-ARRACO, José Manuel Pérez-Prendes. *Del mito de Friné al símbolo de Brunegilda*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, p. 60.

dos referentes capítulos.

Primeiramente surge na idéia do exílio uma dúvida sobre se este é vivido na forma de uma vida eremítica ou numa vida monástica. Como nos mostra Ana Paula Tavares Magalhães:

“De qualquer forma, era, como assinalamos, um período propício a enxergar na experiência religiosa desses indivíduos - que colocavam o deserto entre o mundo e si mesmos - uma excelência de conselhos, uma santidade de vida. Com efeito, os santos desse período, em que não existe uma unidade propriamente dita no corpo da Igreja Católica, prevalecendo a noção de várias igrejas, faziam de tudo pela via da aclamação popular. O eremitismo-monasticismo assim associado à santidade, tornava-se um elemento verossímil na trajetória de vida do futuro santo”⁵².

A Desidério é legado por Deus no exílio a incumbência de ser seu instrumento na realização de milagres que se relacionam diretamente a *Imitatio Christi*, milagres análogos aos realizados por Cristo, configurando-se estes também como lugares-comuns, *topos*, dentro da literatura hagiográfica do período.

Na narrativa vemos que os milagres operados pelo santo encontram analogia no texto bíblico: a cura de um mudo, o que nos remete a Isaías (35, 5-6), a cura do cego, o que nos remete a Matheus (20, 29-34) e Lucas (18, 35-43), e a cura de três leprosos, que ocupa o capítulo VII da hagiografia, o que nos remete a Marcos 1, 40-45.

Sobre a cura da lepra algumas considerações parecem-nos pertinentes. A Bíblia, especialmente no Velho Testamento, fala muitas vezes sobre o problema de lepra. Na lei que Deus deu aos israelitas, uma pessoa leprosa foi considerada imunda (Lv 13,2-3). A doença foi vista como uma praga. “Às vezes, a praga foi enviada por Deus para repreender o povo desobediente” (Lv 14,34). Segundo A. T. Fear⁵³ é muito provável que Desidério ao operar milagres de cura, um deles envolveria os leprosos. Contudo a singularização de Sisebuto ao destacar este incidente pode ter outras intenções. A lepra era vista como doença tanto da alma quanto do corpo e usada como alegoria para a heresia e para o pecado - Isidoro viu a cura da lepra por Cristo como alegoria para um mundo poluído pelo pecado e curado pela sua encarnação. A doença é comumente relacionada com a licenciosidade. O incidente pode, portanto, ser visto como uma demonstração da ortodoxia de Desidério e sua inocência perante as acusações que lhe

⁵² TAVARES MAGALHÃES, *Op. cit.*,

⁵³ FEAR, A. T. *Lives of the Visigothic Fathers*. Liverpool: University Press, 1997. p. 5.

foram feitas⁵⁴.

Sob a ótica da ACD, elencamos aqui a categoria de Ideologia e seus modos de operação, mais especificamente a Legitimação, que nos leva, nesse excerto, à Racionalização que, por sua fundamentação em argumentos racionais ou legais, mostra-nos que Sisebuto tende a buscar na Bíblia os argumentos racionais e legais que legitimem seu discurso.

Em um segundo ponto, vemos que no capítulo VI, Sisebuto, ao fazer a enunciação das ações e milagres praticados por Desidério no exílio, mostra, em primeira pessoa, algumas considerações acerca de sua escrita:

“É suficiente, eu penso, ter dado um relato geral sob as curas que ele realizou, mas para não fechar as portas para aqueles que gostam de conhecer as coisas com detalhes atentos a uma excessiva brevidade, então eu achei melhor registrar, neste trabalho, com a melhor das minhas habilidades, alguns exemplos particulares de suas ações”⁵⁵.

A nosso ver, em um primeiro momento com relação à ACD, Sisebuto faz uso do novamente do critério da reflexividade, colocando-se vivamente dentro do texto, por meio do meta discurso, utilizado comumente na modalidade oral do discurso que, pela busca de interação com o receptor, contribuem para que o enunciador exerça sobre aquele uma indiscutível influência e, em um segundo momento, vemos a construção de uma unidade, mais precisamente sob o critério da unificação, *modus operandi* da Ideologia, no trecho em que o monarca constrói simbolicamente a unidade cristã, à qual é dirigida uma narrativa mais detalhada dos milagres do santo.

Vita Desidérii VIII e IX

Nos capítulos que seguem, Sisebuto narra o castigo perpetrado por Deus aos primeiros persecutores de Desidério. Seu relato começa no capítulo VIII quando o santo em seu exílio rejubila por seus milagres e a notícia destes, por parte do povo, chega até o rei Teodorico e sua avó Brunhilda. Assim os reis são representados frente aos milagres

⁵⁴ IDEM, *Ibidem*, p 5.

⁵⁵ VD, 4.

do santo e a morte entendida como castigo divino. Estes, no relato do hagiógrafo:

“Inquietos a tal ponto e convulsionados pelo temor, consideraram primeiro cuidadosamente tão grandes sucessos e se perguntaram até que ponto se deve devolver a honra ao expulsado, ou prolongar a permanência do exílio e castigá-lo em vão”⁵⁶.

Tal colocação de Sisebuto mostra-nos que se, a princípio, não é explícita a relação de Brunhilda e Teodorico com a primeira conspiração e condenação do santo, agora torna-se claro, por meio do temor dos reis borgúndios, e da dúvida com relação à condenação que estes participaram diretamente do conluio. Dentro dos critérios da ACD que tratam sobre a representação dos processos e as estratégias predicativas, temos a análise sobre a representação dos atores sociais através de suas ações, sob esse ponto de vista se o processo consiste em uma ação realizada por um participante e que afeta outro/a participante, aquele/a que realiza deliberadamente a ação e, portanto, é responsável por ela, é o/a agente, e o/a outro/a participante que é afetado/a ou modificado/a pela ação é o/a paciente⁵⁷. Assim, fica claro que ambos participaram da primeira investida contra o santo.

Uma segunda passagem, ainda no capítulo VIII pode reforçar ainda mais a afirmação posta acima. Assim, nas palavras de Sisebuto, ao falar sobre a morte de um dos que haviam organizado o plano contra o santo:

“Do espantoso fim eu anotei em um relato completo descrevendo-o como se seguiu. Esta pessoa pestilenta e digna de infeliz memória estava dominada por muitos vícios e crimes. Não obstante, entre as abomináveis baixezas, foram próprias dele a ânsia por riqueza e a calúnia, o que levou uma grande parte do povo a matar este monstro desonrado. De fato, quando estava na presença de seu protetor Teodorico, foi surpreendido por uma morte tumultuosa pelas mãos dos Burgúndios e seu cadáver abandonado, ensangüentado e desmembrado por todas as partes”⁵⁸.

Notamos que a caracterização de Sisebuto elenca uma série de características negativas deste personagem sem nome, e ao narrar especificamente sua morte mostramos que este estava na presença de Teodorico, que neste momento é elevado à categoria

⁵⁶ VD, 8.

⁵⁷ MARTIN ROJO, *Art. cit.*, pp. 232-33.

⁵⁸ VD, 8.

de protetor/tutor do perseguidor de Desidério, o que nos leva à conclusão de que o rei borgúndio compactuava com suas ações e partilhava em grande medida de seus vícios, uma vez que este ocupava supostamente um grau hierárquico superior. Novamente vemos a criação de imagens, atribuição estereotipada de valores negativos através da imputação de atributos, o que compreende, no que tange a ACD, as estratégias predicativas, pois insere-se no processo de punição do agente e também como estratégias de referência e nominação, através das metáforas e metonímias usadas em sua descrição.

Não obstante, a caracterização negativa não seria somente direcionada ao rei Teodorico. No capítulo IX, quando é narrada a punição de Justa, ao nosso ver mais severa em comparação a de seu comparsa, pois trata-se de uma condenação diretamente espiritual em que é levada para queimar no fogo da vingança, esta faz uma confissão antes que se cumpra sua sentença:

“Reconheço a falsidade das acusações tramadas contra o servo de Deus, conheço sua causa, e conheço a pena que devo pagar. Deixe que o Todo Poderoso Vingador faça responsável Brunhilda, que fez a trama, que estas penas se voltem contra ela, que sobre ela recaia o sofrimento do tormento de sua vingadora mão direita, sobre ela cuja vã persuasão me arrastou para a perdição, um serviço que deve ser amaldiçoado até a morte, uma promessa que há de perecer sem proporcionar nenhum benefício⁵⁹.”

Ao analisar o relato, no discurso de Sisebuto, parece-nos que Justa entende que é culpada na trama contra o santo, admitindo sua participação, mas ela remete a maior parte da organização a Brunhilda, fazendo com que ela torne-se a grande mentora do episódio, mostrando sua participação direta na conspiração que condenou e levou o santo ao exílio. É notável a ênfase que o hagiógrafo dá à confissão de Justa que toma quase em sua totalidade o referido capítulo da hagiografia, é uma declaração pública da participação de Brunhilda. Como mostra-nos Jacques Fontaine

“A rainha aqui não é somente a ‘conselheira do mal’ que orquestrou o plano satânico, mas sim acusada de ser o pivô e a iniciadora de toda a intriga: estamos muito perto do tema da possessão demoníaca”⁶⁰.

⁵⁹ VD, 9.

⁶⁰ FONTAINE, *Art. cit.*, p. 106.

Vemos novamente neste trecho, segundo a ACD, as estratégias de referência e nominação e as estratégias predicativas presentes no discurso de Sisebuto. Ademais a fala em primeira pessoa que o monarca atribui a Justa mostra-nos as representações discursivas, por meio do envolvimento do falante no discurso, justificando suas ações e comportamentos e as estratégias de intensificação referentes à posição que Justa adota em relação ao castigo que Brunhilda deveria receber.

Vita Desiderii X

Após presenciar a morte e danação de seus dois agentes, Teodorico e Brunhilda, temendo que fosse legado a eles o mesmo castigo, foram tomados pelo pânico. Esta passagem mostra-nos uma mudança de sorte com relação às atitudes dos monarcas Burgúndios e o arrependimento hipócrita ao trazer novamente Desidério à chefia do bispado de Viena.

Assim, na narrativa de Sisebuto:

“Ao saber da morte de seus agentes, Brunhilda e Teodorico se assustaram. Ao considerar que tais acontecimentos haviam se produzido por julgamento Divino, se aterrorizaram ao pensar que deveriam ser castigados com uma pena similar, fingindo piedade, deram instruções para que o homem de Deus, que havia sido expulso em vão de seu bispado, se apresentasse novamente para dirigir sua Igreja, como era vivamente desejado⁶¹. (...) (...) E quando este santíssimo homem chegou na presença dos malvados, estes se apressaram em cair a seus pés, e se esforçaram para ganhar seu favor pois anteriormente haviam condenado com um castigo baseado em falsas informações, e que para a reparação de tão grande crueldade os liberassem do castigo, pois encontraram-se envolvidos nas acusações por meio de uma funesta influência”⁶².

Sisebuto mostra o rei e a rainha tendo um comportamento servil ao se recordarem do exílio ao qual Desidério foi enviado, prostrando-se diante de seus pés, e tentando se eximir da culpa da punição, legando a outras pessoas a autoria e influência do plano que levou o santo a ser condenado ao exílio. O santo em sua clemência perdoa o que seus persecutores haviam feito e, como mostra-nos a narrativa,

⁶¹ VD, 10.

⁶² VD, 10.

“como o Senhor disse, não lembrou das injúrias que havia sofrido, apenas perdoou”⁶³,

o que nos remete a um trecho similar ao encontrado no evangelho de Lucas (11, 4), um exemplo claro, sob a ótica da análise do discurso, de narrativização, presente dentro da Legitimação, em que Sisebuto faz uso de uma ação no passado, evocando a passagem de Lucas, que justifica o presente, o perdão do santo a seus persecutores.

Vita Desiderii XI

Neste momento Desidério volta a assumir o bispado de Viena que rejubila ao receber novamente seu timoneiro. Uma série de imagens benéficas são criadas por Sisebuto ao tratar do “renascimento” da cidade para com a volta do santo. Assim:

“Se alegravam, pois os doentes haviam encontrado seu médico, os oprimidos haviam achado seu consolo, e os famintos haviam encontrado seu alimento. Tem-se relato de uma série de bênçãos concedidas pelo Senhor à Igreja de Vienna; de fato, a penúria causada por diversas calamidades, as numerosas mortes causadas pela peste, as numerosas tormentas que afligiam a cidade puseram fim à presença do homem santo graças a misericórdia de Deus”⁶⁴.

Nesta passagem vemos uma clara distinção entre a Viena que sofria com a ausência do santo, pessoas doentes, passando fome, diversas calamidades e o mal da peste, e a cidade retomando seu esplendor com sua volta. Parece-nos clara a oposição entre o território onde em um primeiro momento reinava o caos e em um segundo volta a fazer parte do cosmos. Assim, sob o ponto de vista de Mircea Eliade, vemos que o que caracteriza as sociedades tradicionais é a oposição que elas subentendem entre o seu território habitado e o espaço desconhecido e indeterminado que o cerca: o primeiro é o “mundo”, mais precisamente, “o nosso mundo”, o Cosmos; o restante já não é um Cosmos, mas uma espécie de “outro mundo”, um espaço estrangeiro, caótico, povoado de espectros, demônios, “estranhos” (equiparados, aliás, aos demônios e às almas dos mortos). (...) É fácil compreender por que o momento religioso implica o “momento

⁶³ VD, 10.

⁶⁴ VD, 11.

cosmogônico”: o sagrado revela a realidade absoluta e, ao mesmo tempo, torna possível a orientação – portanto, funda o mundo, no sentido de que fixa os limites e, assim, estabelece a ordem cósmica”⁶⁵.

Assim, a volta de Desidério figura como uma cosmificação do ambiente, a volta de Viena ao mundo, visto que na ausência de seu bispo a cidade encontrava-se em meio ao caos, a penúria e a morte, que foram extirpadas com a consagração do espaço que se apresenta como obra da presença do santo.

Podemos salientar a interessante colocação do hagiógrafo com relação ao bispo que ocupava o lugar de Desidério quando este se encontrava no exílio. Seu nome é Domnulus⁶⁶, ou o que carece de dons, o sem dons, caracterização que nos remete a uma contraposição com relação à imagem do santo, uma vez que o poder de Deus está ao lado dos justos, da verdadeira fé, dos que manifestam os dons pela sua vontade e de acordo com seus auspícios. É interessante salientar que o nome Domnulus aparece também nas Crônicas do Fredegário⁶⁷, no momento em que Desidério é deposto de seu cargo como bispo de Viena, porém o cronista não tece mais nenhuma consideração a respeito do bispo sem dons.

Nesta passagem também vemos sob a Legitimação o critério da Unificação por meio da figura do santo. Segundo Luis Henrique Marques, ao tratar diretamente o tema, mostra-nos que o reconhecimento do poder milagroso do santo – ou melhor, de seu poder de intercessão junto a Deus – atrai a fama para si, conforme os relatos sobre São Milão e outros que temos analisado neste trabalho, ainda que esse “homem divino” busque afastar-se do assédio das multidões. A fama também atraía a massa de fiéis após a morte do santo, como é o caso do já citado bispo Montano (*De viris illustribus*, de Idelfonso) cujo túmulo é venerado “com a piedade devida, pelos habitantes da região”. Enfim, a fama de santidade atribuída por alguns a determinado personagem une pessoas, de diferentes lugares e condições sociais, em torno do santo. Ou como já afirmamos neste trabalho, faz dele um capitalizador do sagrado⁶⁸.

Assim, com a volta de Desidério ao bispado, a população de Viena encontra-se novamente unida, frente à calamidade em que se encontrava a cidade na ausência do santo. Aqui também podemos recorrer ao critério da Fragmentação, mesmo que não

⁶⁵ ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 23.

⁶⁶ VD, 11.

⁶⁷ FREDEGÁRIO. *Chorn.* 24.

⁶⁸ MARQUES, Luis Henrique. *As hagiografias como instrumento de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha Visigótica*. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. UNESP, 2009, p. 167.

esteja tão explícita no texto. Segundo Marques:

“Acerca do critério de fragmentação, embora Sisebuto não apresente uma distinção clara entre os grupos, todos beneficiados pela ação milagrosa do santo bispo de Viena, em seu relato sobre Desidério, a passividade da população e a maldade de alguns nobres pode sugerir que os primeiros sejam mais dóceis à vontade de Deus (e, logo, à vontade da Igreja) enquanto os ricos estariam mais sujeitos à ambição e usurpação do poder real”⁶⁹.

Tal idéia se encaixa perfeitamente na estratégia de manutenção de poder que, a nosso ver, é umas das intenções as quais Sisebuto pretendia com a redação da *Vita Desiderii*.

Vita Desiderii XII, XIII e XIV

Nesta seqüência de capítulos da *Vita*, Sisebuto volta a narrar milagres realizados por Desidério, mostrando novamente a prova de sua santidade. Mais atentamente vejamos como começa este relato:

“Enfim, por mais que minha desalinhada prosa careça de elegância, decidi narrar três milagres”⁷⁰.

Novamente, nesta breve passagem, Sisebuto justifica sua escrita, faz uso do metadiscorso e, em primeira pessoa, coloca-se novamente dentro do texto, mais uma vez segundo a ACD, a partir do critério de Reflexividade, construindo sua identidade dentro do relato. Vemos que o monarca esforça-se em salientar que sua escrita não está à altura do relato que está concebendo. Essas repetições, que ocorrem no capítulo I, VI e agora figurando também no XII, mostram-nos, como salienta Renato Araújo Cruz, no processo de cristalização da humildade de Sisebuto, que este é também um dos intuitos do autor a redigir a obra. Assim, segundo Renato:

“No momento em que Sisebuto fala de Desidério coloca-se como seu porta-voz, sentindo-se semelhante ao santo, mas ao mesmo tempo, inferior a voz”⁷¹.

⁶⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 169.

⁷⁰ VD, 12.

⁷¹ Aula Pós Renato Araújo Cruz, *Op. cit.*,

Assumindo um papel que lhe é próprio, de organizador da narrativa, o narrador carrega ao mesmo tempo essa função de personagem dentro do relato hagiográfico, levando-nos a entender que ele próprio, Sisebuto, quer tornar-se vivo, presente dentro de sua produção, mostrando um compromisso pessoal com a verdade dos fatos que se propõe a narrar.

Após esta breve introdução, começa a narrativa dos três milagres realizados pelo santo mártir Desidério. Ainda no capítulo XII, quando uma multidão vai ao encontro do santo, este manda alimentar todos os que estão presentes, mas um escravo apresenta-se e mostra que o suprimento de vinho não era suficiente para todos e, imediatamente, Desidério faz o sinal da cruz sobre a jarra de esta torna-se cheia de um bom e cheiroso vinho. Esta passagem nos remete diretamente ao Evangelho de João (João 2, 6-10), no episódio das bodas de Caná, onde Jesus faz o milagre da transformação da água em vinho. Nesse caminho podemos nos remeter à simbologia do vinho, ou da videira, que produz o vinho, que segundo o *Dicionário de Símbolos* de Jean Chevalier e Alain Gheerbrant:

“Vinha, ou videira, foi por muito tempo considerada uma representação da ‘árvore da vida’. Essa planta era consagrada às Grandes Deusas. A Deusa-Mãe era inicialmente chamada de ‘Mãe-Cepa de Videira’, ou ‘Deusa-Cepa de Videira’. Por produzir o vinho que, de certo modo, era visto como o ‘sangue recriado’, a videira tornou-se ‘sinal de uma grande vitória sobre a fuga anêmica do tempo’. Consagrada a Dionísio na tradição helênica, pela ligação desse deus com ‘os mistérios da vida após a morte, que também são os do renascimento’, a videira torna-se ainda símbolo de morte, o que se vai confirmar no cristianismo. Cristo também afirmava ser a ‘verdadeira vida’ (João 15, 1-2) e, tendo derramado seu sangue por todos os homens, também se tornou conhecedor dos mistérios da vida e da morte”⁷².

O próximo milagre narrado, já no capítulo XIII, acontece no momento em que Desidério está mortificando seu corpo, pois é na carne que moram os desejos da carne, mas sua mortificação, como sugere Sisebuto, não resulta da mundanidade do santo, mas sim como um ato de autodisciplina⁷³. É nesta passagem que um amigo padre visita o santo que está em um local afastado da cidade. Assim:

⁷² CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. *Dicionário de símbolos*. 2. ed. rev. aum. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989. p. 955.

⁷³ VD, 13.

“Se dava entre eles uma amistosa conversa que versava sobre os sinais divinos entre outros temas, e eis que, quando Febo em seu caminho pelos arcos diurnos já havia passado o eixo do mundo e chegava o momento conveniente para a alimentação, subitamente, cortando o ar, enquanto suas penas crepitavam em um rápido vôo, apareceu no brilhante céu uma águia, a rainha das aves, a qual, levando um peixe, deixado diante de seus rostos, que estes tomaram prostrando-se com grande alegria e dando graças à generosidade do Senhor”⁷⁴.

Nesta passagem podemos notar que Sisebuto descreve pormenorizadamente o momento do dia através da leitura dos astros, ênfase que pode refletir seu interesse por astronomia⁷⁵, e sua vontade de deixar explícito seu conhecimento. É de autoria do monarca um poema intitulado *Carmem de la Luna*, no qual explica o eclipse da lua com critérios científicos, explica o obscurecimento do astro como resultado da interposição da terra, que impede o satélite de receber a luz do sol⁷⁶. O texto se baseava nos eclipses que puderam ser vistos na Hispânia nos anos de 611 e 612. De um ponto de vista mais amplo podemos enquadrar tanto o poema quanto a produção hagiográfica de Sisebuto em um contexto maior, dentro do chamado Renascimento Isidoriano. Segundo Jaques Fontaine:

“Deste ponto de vista, outrora unitário em suas metas, mas triplo em sua abordagem, torna-se mais fácil vislumbrar as mais novas visões acadêmicas para onde os diferentes trabalhos literários de Sisebuto podem convergir. Mesmo o poema não é uma simples peça de um entretenimento acadêmico: sua explicação racional dos eclipses ajudam a desmistificar as superstições mitológicas resultantes da própria natureza, enquanto seu vocabulário e métrica nos dá um exemplo real do retorno do refinamento da cultura antiga”⁷⁷.

O encontro de Desidério com seu amigo padre, durante o qual ocorre o segundo milagre, nos remete diretamente ao episódio do encontro entre Paulo e Antão no deserto do Egito. A *Vita* de Paulo, o primeiro eremita, nos fala de um corvo que sustentava o anacoreta, trazendo em seu bico a metade de um pão, que provinha diretamente da providência de Deus. Quando Antão o visitara, como mostra São

⁷⁴ VD, 13.

⁷⁵ FEARS, *Op.cit.*, p. 8.

⁷⁶ RECCHIA, Vincenzo. *Sisebuto di Toledo: il Carmen de Luna*. Coimbra: Humanitas 25-26 (1973-1974) 318-320.

⁷⁷ FONTAINE, *Art. cit.*, p. 98.

Jerônimo, o pássaro trouxera um pão inteiro para a alimentação de ambos⁷⁸. Ao tratar o tema Ronaldo Amaral mostra-nos que os animais estão sempre presentes na vida dos monges eremitas, tornam-se um lugar-comum na vida dos padres do deserto⁷⁹. Segundo o autor leva a crer esta afinidade e solidariedade entre os animais e os anacoretas, só ocorreria pois os primeiros estavam a serviço dos segundos em circunstâncias nas quais seriam manipulados e dirigidos pela vontade de Deus, ou porque reconheceriam no santo esta mesma natureza divina e de bondade⁸⁰. Jacques Fontaine mostra-nos que, de certa forma, ao tratar de uma das possíveis fontes para esta passagem, o desejo de representar Desidério tanto como um padre do Deserto quanto como um bispo é consistente com a idéia de aplicar ao santo certos ecos da *Vita Martini*, e assim compará-lo a um bispo monge do quarto século⁸¹. Na opinião de José Carlos Martín Iglesias, é neste momento da hagiografia que:

“Encontramos claramente definidos dois dos elementos fundamentais da ascese, afastamento do mundo e o jejum. De fato a ascese tem início com dois modos habituais de separação: o santo abandona a sociedade humana para retirar-se ao deserto e abstém-se de comer. Naturalmente, tudo isso não está desenvolvido na *Vita Desiderii*, e nem é o mais importante dentro dela. O autor simplesmente quis recorrer ao tópico para dar ao seu público também esta característica recorrente da literatura sobre os santos”⁸².

Parece-nos interessante salientar o animal que Sisebuto escolhe e que na hagiografia traz o alimento a Desidério e seu amigo. Trata-se de uma águia fêmea, que segundo a simbologia desempenha um papel como nenhuma outra ave, sendo conhecida como a rainha das aves, mora no céu junto com os deuses e guia/conduz os homens eleitos. A mesma ave aparece no texto bíblico veterotestamentário em pelo menos três momentos: na manifestação divina a Moisés no Sinai (Êxodos 19, 4) em que Deus mostra sua proteção ao seu povo envolvendo-os como a asa de uma águia⁸³; na visão do carro divino por Ezequiel (Ezequiel 1, 10); e em Deuteronômio, no segundo cântico

⁷⁸ JERÔNIMO *Vita de San Pablo* 379. Obras Completas de San Jeronimo II. Introducción, traducción (latim-espanhol) y notas Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002.

⁷⁹ AMARAL, Ronaldo. Hagiografia e Vida Monástica: *O eremitismo como ideal monástico na Vita Sancti Frutuosi*. Tese de Doutorado. Unesp Assis 2006, p. 227.

⁸⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 228.

⁸¹ FONTAINE, Art. cit., p. 107.

⁸² MARTIN IGLESIAS, Art. cit., p. 121.

⁸³ Quando jovens águias estão aprendendo a voar, a mãe águia voa sob seus filhotes abrindo suas asas para pegá-los. WHEATON WALVOORD, John F., e ZUCK, B. Roy, *The Bible Knowledge Commentary*. Illinois: Scripture Press Publications Inc, 1983.

de Moisés, como figura protetora (Deuteronômio 32, 11). Para os gregos a águia era tida como a acompanhante de Zeus, na Ásia Menor era um símbolo de poder supremo. A águia também pode ser identificada diretamente com Cristo, representando sua ascensão e sua realeza.

Assim, esta pequena passagem dentro da *Vita* torna-se, a nosso ver, um terreno fértil para analisar não somente o período no qual o hagiógrafo se inscreve, mas também entender quais são os símbolos usados em narrativa e o quanto este se expõe como pessoa, monarca, dotado de uma série de habilidades e conhecimentos específicos que se exteriorizam no relato hagiográfico.

Dentro da perspectiva da ACD vemos diretamente a ação de estratégias de argumentação e fontes de *topoi*, o que nos remete a outros dados da Ideologia referentes à narrativização e a unificação, pois o hagiógrafo faz uso de símbolos e histórias exemplares que se encontram no seio da literatura cristã do período.

O terceiro milagre é narrado no capítulo XIV, é o último milagre antes de seu martírio. Este ocorre quando o santo preenche uma lamparina com suas próprias mãos e a acende junto ao altar⁸⁴. Esta irradia feixes de luz a uma grande distância e o óleo que alimenta sua chama ao oposto de ser consumido torna-se mais abundante dentro do vaso, sendo recolhido com a maior veneração, pois expulsa todas as enfermidades e traz saúde para os doentes⁸⁵. Este prodígio, segundo Fears⁸⁶ e Fontaine⁸⁷, também encontra seu paralelo no milagre realizado por São Martinho de Tours, narrado por Suplicius Severerus em seus *Diálogos*, no qual o santo faz óleo jorrar de um vaso que a esposa do conde Avitian lhe enviou.

Mas o que mais no chama a atenção neste capítulo é seu final, em que Sisebuto encerra a narrativa dos milagres do santo. Vejamos;

“Sobre a vida deste acredito ter dito o suficiente por meio de minha prosa pobre resumida em sua essência”⁸⁸.

Mais uma vez notamos que Sisebuto retoma a idéia de que suas habilidades não são dignas frente à exortação da vida do santo e, ao tornar tal colocação recorrente dentro de seu discurso, vemos que esta se torna um tópico exaltador de sua própria

⁸⁴ VD, 14.

⁸⁵ VD, 14.

⁸⁶ FEAR, *Op. cit.*, p. 9.

⁸⁷ FONTAINE, *Art. cit.*, p. 107.

⁸⁸ VD, 14.

humildade, como citado acima, vivamente presente em suas linhas. Assim temos mais um exemplo, segundo a ACD, de reflexividade, na qual Sisebuto, de maneira repetida constrói sua própria imagem.

Vita Desiderii XV

Adentramos agora em um momento crucial da hagiografia. O capítulo anterior, no qual é feita a descrição dos milagres do santo em sua volta do exílio, figura, a nosso ver, como uma preparação para o novo enfrentamento de Desidério com seus persecutores. Assim, o capítulo XV torna-se um dos mais importantes de toda a obra de Sisebuto. É nessa passagem que começa a narrativa do martírio, vejamos:

“Agora sobre sua paixão, sobre como entregou sua alma ao Senhor Todo Poderoso, vou fazer uma exposição com a ajuda de Deus segundo chegou ao nosso conhecimento”⁸⁹.

Nesta primeira passagem do Capítulo XV vemos claramente que Sisebuto, para dar veracidade, para tornar seu relato ainda mais forte, remete a verdade a uma instância superior, como se o próprio Deus corroborasse suas linhas e estivesse presente no momento em que o relato estivesse sendo concebido.

Na seqüência, o monarca visigodo remete-nos a uma outra caracterização, ao nosso ver a mais notável, relacionada ao próprio *status* que ocupa, que atinge de uma forma diferente das vistas anteriormente na hagiografia a figura dos monarcas francos. Vejamos:

“Quando se via que Teodorico e Brunhilda por seus odiosos vícios não mais beneficiavam, mas prejudicavam, e causavam a ruína de seu reino, entregando-se a ruína do perjúrio e faltando com uma mente sacrílega às promessas de seu juramento, cheios de perfídia, se dirigiam a sua perdição, e como não lhes restava nenhum tipo de infâmia ou crime por cometer ...”⁹⁰

Nesta passagem vemos que Sisebuto carrega seu discurso em uma caracterização do ponto de vista político, que insiste enfaticamente na idéia de traição com os

⁸⁹ VD, 15.

⁹⁰ VD, 15.

compromissos que ambos assumiram em sua condição de reis. Ocorre de fato a culminação de uma apresentação negativa de sua política, já que o autor relega a eles todas as maldades imagináveis que se podem cometer para dizer que todas haviam cometido os reis⁹¹. Esta caracterização, como nos mostra Fontaine, não é carregada de cunho religioso ou moral em sua natureza, mas sim estritamente político⁹², relacionados diretamente aos juramentos prestados ao povo e à incapacidade de administração do reino.

No que tange a ACD vemos novamente o exemplo de estratégias predicativas de forma explícita, aliadas a estratégias de intensificação, na descrição de Teodorico e Brunhilda. Tal análise mostra-nos que durante toda a *Vita* os personagens ora enunciados encontram-se permanentemente ligados ao mal, remetendo-nos à reificação e sua eternalização, estratégia através da qual os fenômenos históricos são tratados como permanentes.

Na seqüência ocorre mais uma caracterização, mas desta vez do santo, frente aos reis, na seqüência direta do último excerto transcrito:

“... à causa destes males, o mártir de Deus, bispo e examinador de seus pecados, certamente segundo seus costumes, levantou sua voz semelhante ao soar profético de uma trombeta e entregou-se por inteiro para erradicar as faltas que estes ...”⁹³

Assim aparece na obra mais uma caracterização, imagem, atribuída a Desidério, a do santo profeta, que se corporifica na medida em que um dos elementos caracterizadores do profeta é a retirada do deserto, como nos exemplos de Elias e São João Batista⁹⁴. Isto se vê confirmado quando comparamos a atuação de Desidério com a dos reis, semelhante à dos profetas da antiguidade. Brunhilda e Teodorico profanaram o vínculo sagrado estabelecido entre Deus e os reis quando estes sobem ao trono. Neste momento entra em cena Desidério para censurar suas atitudes com o propósito de corrigir seus erros e trazê-los de volta a Deus⁹⁵. Desta maneira segue com o santo um dos motivos bíblicos fundamentais: Deus adverte os reis quando estes perdem seu caminho para dar-lhes a oportunidade de se arrependerem, e para advertir os reis Deus serve-se de profetas. Tal passagem pode ser encontrada analogamente em Jó (Jó 36, 7-

⁹¹ MARTIN IGLESIAS, *Art. cit.*, p.129.

⁹² FONTAINE, *Art. cit.*, p. 107.

⁹³ VD, 15.

⁹⁴ MARTIN IGLESIAS, *Art. cit.*, p. 122.

⁹⁵ IDEM, *Ibidem*, p.122.

12), em que aqueles que se arrependem do seu pecado e seguem o caminho dos justos recebem o perdão, mas se não morrem de um golpe, expiram por falta de sabedoria, e também em Zacarias (Zacarias 7, 12).

Desta forma, vemos que uma das principais funções do sacerdote é a de repreender os maus costumes, principalmente quando aqueles que saem e desviam-se do bom caminho são os governantes, esta é a dimensão profética da atividade apostólica segundo presente no Antigo Testamento⁹⁶. Mas longe de ser limitada a ele, Paulo recorre assim mesmo em sua própria época, justificando, em primeiro lugar, a intervenção de seus discípulos em seu mundo secular (1 Coríntios 6, 3) e expondo, em segundo lugar, qual deve ser o método de intervenção dos servos de Deus diante das injustiças (2 Timóteo 2, 25-26; 4, 2) e considera isto como algo próprio dos profetas (1 Coríntios 14, 3)⁹⁷.

Na *Vita*, como mostra-nos José Carlos Matín Iglesias, o caráter divino da profecia de Desidério vem configurado de forma indireta pela comparação de sua voz com o som de uma trombeta, pois na Bíblia o som da trombeta relaciona-se diretamente com a voz de Deus, como vemos em Isaías (Isaías 18, 3-4), ademais, tocar as trombetas é também o procedimento de que se servem às vezes os profetas para advertir o povo de suas faltas⁹⁸. Aqui vemos, segundo a ACD, uma estratégia direta de Ideologia ligada à legitimação por meio da narrativização, recorrendo indiretamente a alguns excertos bíblicos para legitimar seu discurso, e por meio das estratégias de intensificação, ao dar o ar de profético à fala de Desidério.

Continuando, na seqüência direta do excerto acima citado, Sisebuto utiliza mais um argumento de autoridade para reforçar suas palavras. Observemos:

“... para trazer a Deus aqueles que o Diabo havia levado, recordando as palavras da Sagrada Escritura: Aquele que converte um ímpio e salva a alma deste esconderá uma multidão de seus próprios pecados”⁹⁹.

Aqui o monarca utiliza-se diretamente do texto bíblico, mais especificamente o texto do evangelho de Tiago (Tiago 5, 20), para justificar as ações de Desidério frente aos reis, e mais, nesta passagem, os ecos bíblicos nos informam que o santo é a

⁹⁶ *Ibidem*, p. 123.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 123.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 123.

⁹⁹ VD, 15.

personificação do cristianismo ideal, e que Sisebuto ressalta essa posição citando diretamente a Bíblia, da mesma forma que de um ponto de vista oposto os reis são a concretização do mal em seu estado mais puro, sendo relacionados diretamente com a figura do mal, do Diabo, nesta passagem mais presente, diretamente nomeado dentro do texto hagiográfico. A utilização da Sagrada Escritura nos remete à ACD por meio da Ideologia ligada a legitimação e a racionalização, que, como nos mostra Marques:

“No que tange à racionalização, por sua fundamentação em argumentos racionais e legais, as hagiografias visigodas em questão tendem a buscar, na Bíblia e em outras obras religiosas (teológicas e pastorais) ou ainda na tradição católica de destaque no período em questão, os argumentos racionais e legais que as legitimem. A estratégia mais recorrente nesse sentido são as comparações de passagens da vida do santo a trechos da Sagrada Escritura ou fatos por esta narrados”¹⁰⁰.

Enquanto Desidério tenta salvar os reis e seu povo da danação eterna, estes se voltam cada vez mais para o lado escuro e tornam-se como aliados, amigos íntimos do Diabo em mais uma caracterização:

“... mas o vaso da ira, o fomentador dos vícios, e o fruto da danação trouxe a eles amargura e não doçura, dureza e não gentileza, e bálsamo que trouxe morte ao invés de salvação. O cruel inimigo assediava seus corações e os mantinha cativos sob o poder da astutíssima serpente, e não podiam alcançar livremente por seus próprios pés o porto da salvação, sendo que o funesto saqueador os havia sujeitado com correntes especialmente maciças. Saciados com goles letais, começaram a lançar imundos latidos contra o servo de Deus e com som rouco a vomitar ameaçadoramente imundíssimas palavras”¹⁰¹.

Nesta passagem vemos claramente a construção de imagens que relacionam diretamente os monarcas borgúndios com o Diabo em um jogo de contraponto bem definido no qual Sisebuto tenta de maneira direta tornar cada vez mais próxima e presente a associação de Teodorico e Brunhilda com o mal. Para tanto, o autor utiliza-se da Epístola de Paulo aos Romanos (Romanos 9, 22-23), primeiramente, para falar dos vasos da ira, da destruição, aos quais Paulo contrasta diretamente com os vasos de misericórdia, os quais são preparados para a glória.

Adiante, vemos a caracterização animal empregada por Sisebuto na qual duas

¹⁰⁰ MARQUES, *Op. cit.*, p. 162.

¹⁰¹ VD, 15.

imagens são criadas: o cão, que nesta passagem toma uma conotação claramente negativa a qual tem seu paralelo bíblico nos Salmos (Salmos 21, 17-21), em que o cão é tido como um animal traiçoeiro que se encontra em uma posição contrária aos desígnios do Senhor; e a serpente, animal rastejante, responsável pela expulsão de Adão e Eva do Paraíso (Gênesis 3, 1-14), relacionada com o veneno, como em Deuteronômio (Deuteronômio 32, 33)¹⁰², também presente no Livro dos Salmos (Salmos 57, 5) em que o veneno da serpente relaciona-se com a decadência moral. Como assinala Martín Iglesias, nesta passagem podemos pensar que os reis são comparados com a serpente que expelle seu veneno contra o santo, fazendo uma clara alusão ao Diabo¹⁰³. Assim estão presentes nessa passagem, de acordo com os critérios da ACD, as estratégias de referência e nominação, referentes à construção da figura diabólica e as estratégias predicativas, na relação direta dos monarcas com o Diabo, ao dar a entender que a morte de ambos seria resultado de um processo que se estende no tempo.

Sisebuto condena claramente, neste momento do relato hagiográfico, Brunhilda e Teodorico, mostrando que a aliança destes com o Diabo já não é mais passível de reversão, que estes estão entregues de corpo e alma à corrupção, voltando-se desta forma ao ataque direto contra o santo.

Mas o último não se abala contra tais insultos. Vejamos:

“Mas nem as ameaças mortais quebraram o Servo de Deus, nem a ira dos perjuros se aplacou, nem a tempestade de alguns insensatos o dobrou: se manteve firme em meio as perseguições apesar que devia ser maltratado por causa de sua probidade, até obter o reino celestial prometido pelo Senhor”¹⁰⁴.

Vemos que Sisebuto encadeia uma série de ataques contra o santo, os quais são ineficazes, mas que em contrapartida deveria este sofrer, servindo de exemplo, diante de sua inabalável fé e integridade, para que atingisse o reino dos céus. Aqui está claramente posta a idéia do martírio cristão, o santo, receptáculo de virtudes concedidas pelo Senhor, morre em defesa da causa, imitando a figura do Cristo, para no fim subir aos céus e receber o lugar que lhe foi reservado. Também conseguimos identificar, com relação à ACD, o critério da Ideologia ligado à fragmentação, em que alguns perjuros

¹⁰² Nesta passagem bíblica o vinho produzido pelas videiras de Sodoma e Gomorra são comparados com o veneno de uma serpente.

¹⁰³ MARTIN IGLESIAS, *Art. cit.*, p. 130.

¹⁰⁴ VD, 15.

ou insensatos distinguem-se dos sensatos ou verdadeiros cristãos, construindo simbolicamente a unidade dos últimos em relação aos primeiros.

Vita Desiderii XVI

Neste capítulo Sisebuto narra a condenação de Desidério perpetrada por seus dois persecutores, Teodorico e Brunhilda da Borgúndia. Vejamos:

“O Inimigo da humanidade, ao contemplar a irrepreensível firmeza deste homem, ocupou completamente os corações de Brunhilda e Teodorico, os quais nunca abandonou, como se estivesse em sua própria morada, e de modo imperativo os empurrou cada vez mais a sua própria perdição, uma dívida que tinham com ele, prometendo outorgar-lhes o primeiro lugar na hora dos tormentos se eles pudessem arrancar a alma do soldado de Cristo de suas cadeias mortais”¹⁰⁵.

Nesta primeira passagem vemos a associação direta que o monarca visigodo faz entre os reis borgúndios e o Diabo. Este toma conta de seus corações, lugar que nunca abandonou, o que nos mostra que ambos, desde o início até o final do relato, são mediadores do mal, em contraposição ao santo que por sua vez é o mediador das obras divinas. Esta posição de Sisebuto mostra-nos sua convicção em relação à figura histórica de Teodorico e Brunhilda, como exemplos diretos da associação de pessoas com o mal. Vemos que os monarcas borgúndios tornam-se credores do mal, em relação à execução do santo, se este fosse executado receberiam uma recompensa, o primeiro lugar no período dos tormentos, a posição de protagonistas no momento no martírio.

Como assinala Fears, nesta passagem Sisebuto pontua Brunhilda e Teodorico como os personagens que têm o papel principal na imposição de sua justiça contra Desidério, e também serão destaque quando o julgamento divino recair sobre ambos nos capítulos posteriores¹⁰⁶.

No que diz respeito à ACD vemos novamente estratégias de referência e nominação, na construção da identidade diabólica, estratégias predicativas na perspectiva de continuidade das características negativas dos monarcas borgúndios e estratégias de intensificação, fazendo com que a caracterização torne-se cada vez mais

¹⁰⁵ VD, 16.

¹⁰⁶ FEARS, *Op. cit.*, p. 10.

contrária à santidade de Desidério.

Na continuação ocorre o julgamento e a prolação da sentença por parte dos reis borgúndios:

“Imediatamente, com funestas palavras sua boca sacrílega e sempre bem preparada, quando se tratava de impiedade, ladrou e reclamou sua sentença: “É nossa decisão, que Desidério, hostil aos nossos costumes e inimigos de nossos atos, seja castigado a ser apedrejado e que seja submetido a todos os tipos de penas”¹⁰⁷.

A sentença que condena o santo é diretamente prolatada, como vemos, pela vontade de ambos os monarcas, relacionando novamente ambos com adjetivos negativos, o que coloca ainda mais em evidência a associação destes com o mal. A fala em primeira pessoa relegada a Teodorico e Brunhilda pode-nos mostrar mais uma faceta da sociedade merovíngia, o que diz respeito à passagem “hostil aos nossos costumes e inimigos de nossos atos”¹⁰⁸. De acordo com Dill, os reis Merovíngios apreciaram toda liberdade e variedade em suas relações conjugais¹⁰⁹. De fato, os merovíngios ao que parece não abandonaram a poligamia antes do século sétimo. Teodorico, embora nunca tenha se casado teve quatro filhos bastardos¹¹⁰. O rei também é criticado por viver com concubinas por São Columbano, o qual se recusou em abençoar seus filhos bastardos e foi exilado, como consequência deste ato¹¹¹.

Sisebuto também pode ter buscado, com tal colocação, fazer com que seus leitores traçassem um paralelo entre o tratamento de Teodorico em relação a Desidério com o de Herodes com João Batista, descrito no Evangelho de Mateus (Mateus 14, 3-12). Em ambos os casos os personagens mencionados tornaram-se pecadores e estavam sob o controle de uma mulher¹¹².

Com relação à punição por apedrejamento na Gália Merovíngia temos como exemplo as passagens de Gregório de Tours, em sua *Historia Francorum*, em que o coletor de taxas Parthenius é linchado¹¹³, Childeberto pune militarmente alguns de sua própria tropa¹¹⁴, no ataque do povo contra o conde Waddo¹¹⁵, e a punição civil

¹⁰⁷ VD, 16.

¹⁰⁸ VD, 16.

¹⁰⁹ DILL, S. *Roman Society in Gaul in the Merovingian Age*. London: 1926, p. 193.

¹¹⁰ IDEM, *Ibidem*, p 193.

¹¹¹ FEARS, *Op. cit.*, p. 10.

¹¹² IDEM, *Ibidem*, p. 10.

¹¹³ HF, 3.36.

¹¹⁴ HF, 4.49.

perpetrada por Childeberto em seu *Major-Domus Chundo*¹¹⁶.

Vemos presente nesta passagem, seguindo os critérios da ACD, primeiramente o critério de intensificação no momento que trata da sentença, negativamente o ato, por segundo, vemos claro o critério da fragmentação, em que os costumes dos monarcas borgúndios não compactuam com os do reino visigodo - um ataque direto de Sisebuto ao reino vizinho.

Vita Desiderii XVII e XVIII

Nestes dois capítulos Sisebuto narra o martírio de São Desidério. Primeiramente, no capítulo XVII, o autor mostra-nos a reação da população frente ao mal eminente que atingirá o santo:

“Ao chegar o dia destinado, ele foi tirado violentamente do interior da Igreja por um grupo de ímpios de forma precipitada e, como um réu que sabia que seria executado, ainda inocente, é conduzido ao martírio. Era enorme e incontrolável o lamento do povo: faltava o remédio havia sido suprimido, por tão grande pastor, e clamaram com estas palavras. ‘Por que deixa teu rebanho se assim ele vai perecer? Não nos jogues, te suplicamos, na garra dos lobos, que suas ovelhas, reconfortadas até este momento, suavemente com flores carregadas de néctar, não sejam rasgadas com afiados cortantes espinhos por não estar sob a proteção do pontífice. É sem dúvida certo, e as nossas palavras concordam com as Sagradas Escrituras, que a ausência do pastor supõe a dispersão das ovelhas, bem como a presença dele é o maior benefício destas. Não há nenhuma razão para que soframos e que ele nos seja retirado. Portanto, se nos nega desfrutar a vida desejada, que nos permita enfrentar junto a ti uma morte gloriosa”¹¹⁷.

Vemos claramente nesta passagem que o povo é veementemente contrário ao martírio do santo. Ademais, ao que nos parece, Sisebuto quer mostrar que o povo de Viena sabe quais as conseqüências que resultam o martírio do santo. Para tanto o autor usa a imagem bíblica do bom pastor e suas ovelhas¹¹⁸. Então, de acordo com esta imagem, quando o povo de Viena pede ao santo que ele não os abandone já que isto

¹¹⁵ HF, 9.35.

¹¹⁶ HF, 10.10.

¹¹⁷ VD, 17.

¹¹⁸ Na Bíblia vemos referência ao bom pastor e seu rebanho em Mateus (9,36; 26,31), Marcos (14,27) e Zacarias (13,7).

seria entregá-los às garras dos lobos. Neste contexto simbólico, devemos entender que os lobos são Brunhilda e Teodorico, de acordo com a descrição de seu mau governo no enfrentamento destes com o santo no capítulo XV.

Com isso, como assinala Martín Iglesias, Sisebuto inverte nesta imagem um dos elementos fundamentais da concepção da monarquia em sua época ao aplicar aos reis, indiretamente, mas o contexto não nos deixa dúvidas, a imagem dos lobos, já que desde Gregório Magno o rei deveria ser um rei pastor de acordo com o modelo do cristianismo que imperava¹¹⁹. Assim, ao recorrer à imagem evangélica do pastor, liga ao soberano a noção de responsabilidade moral frente às “ovelhas” que a ele são confiadas. Desta forma, ao não cumprirem com suas obrigações para com seu povo, não estariam mais sendo úteis a eles, mas sim estariam prejudicando-os, pois ao invés de pastores de seu povo, como deveriam ser na concepção simbólica de monarquia do período, haviam-se tornado lobos.

Tais colocações mostram-nos estratégias predicativas e de intensificação, na construção da imagem dos carrascos de Desidério; estratégias de referência e nominação, na construção metafórica do bom pastor (Desidério), das ovelhas (povo de Viena) e dos lobos (Teodorico e Brunhilda); e hegemonia, na construção simbólica da unidade do povo cristão, identificada coletiva e simbolicamente na passagem.

Na seqüência, frente ao clamor do povo que não queria ver seu protetor ser retirado de seu posto, Desidério responde:

“Finalmente, o santo mártir calmamente respondeu a estas palavras da seguinte forma: ‘Uma intenção, certamente, digna de ser admirada, mas não uma devoção digna de ser elogiada. Se nos cercassem as infernais portas da caverna, se os sinistros infernos intentassem em fechar suas travas, se, crepitando, a horrível chama do tártaro tentasse nos atacar, concordaríamos em lutar bravamente contra o inimigo com armas espirituais. No entanto, uma vez que somos convidados militar nos acampamentos celestiais com os radiantes esquadrões dos anjos, dos apóstolos e homens apostólicos, e com os brilhantes batalhões dos mártires, e dá-nos a vida verdadeira em toda a sua plenitude, permitida, eu vos suplico, que seu pastor regresse junto ao pastor de todos os pastores para que mais facilmente, ao marchar primeiramente seu pontífice, o rebanho inteiro possa chegar ao lugar já pronto’¹²⁰.

Vemos que Desidério, nas palavras do monarca, aceita o martírio dando mais

¹¹⁹ MATIN IGLESIAS, *Art. cit.*, p. 131.

¹²⁰ VD, 17.

importância ao plano celestial que ao plano terreno. Ao marchar ao céu em decorrência do martírio, Desidério, como o Cristo redime a humanidade de seus pecados, dá o exemplo ao seu rebanho. Sisebuto constrói diversas imagens celestiais, dando ênfase a este plano em contraposição às imagens demoníacas que virão nas próximas passagens de seu relato.

Encontramos desta forma nesta passagem uma ideologia ligada à racionalização que ocorre na descrição do plano celestial e do infernal, tal caracterização ocorre por meio de estratégias predicativas, na criação das imagens dos locais citados o que nos remete novamente à hegemonia, exposta sob a construção de uma unidade cristã.

Assim, no capítulo XVIII, começa a narrativa do martírio:

“Assim ele disse, e eis que de repente, apareceu uma multidão fora de si de assassinos raivosos, homens perversos e de rosto completamente horrível, face sombria, olhos ameaçadores, aspecto odioso e gestos horrendos. Tinham uma mente sinistra, depravados nos costumes, de linguagem enganosa, obscenos em suas palavras, inflados por fora, vazios em seu interior, em ambos os sentidos repugnantes, desprovidos de boas qualidades, ricos nas péssimas, entregues aos delitos, inimigos de Deus, amigos absolutamente perpétuos do Diabo, excessivamente dispostos a matar”¹²¹.

A descrição que Sisebuto faz dos perpetradores da morte de Desidério é a mais carregada de todo o relato hagiográfico. O autor enumera vinte caracterizações, imagens negativas daqueles que são responsáveis pelo martírio do santo. Indiretamente, tal descrição, também pode ser relacionada a Brunhilda e Teodorico, pois são estes que sentenciam Desidério, deixando para que a multidão execute a ordem. Desta forma esses homens cheios de vícios estão a serviço dos monarcas, como se fossem o prolongamento de seus braços, que tocam o santo e, conseqüentemente, comungam ambos de todas as características negativas elencadas pelo autor. Vêm-se claras as estratégias de nominação, na construção da representação dos atores sociais e de intensificação na descrição pormenorizada da imagem dos carrascos de Desidério.

Na seqüência ocorre o martírio:

“Essa execrável praga, com um delírio totalmente infame dominando suas almas, agarrou violentamente o mártir de Cristo, e seus corações de rocha jogaram sobre ele uma chuva de

¹²¹ VD, 18.

pedras. Embora estes terríveis projéteis da furiosa tropa passassem completamente longe daquele e desviavam seu curso para outra parte, embora a duríssima natureza das rochas e o rugido da lapidação se mostrassem a serviço do servo de Deus, e embora sem serem seres vivos, não obstante, como seres vivos que vivessem de acordo com as leis divinas e a vontade de Deus, somente o coração humano permaneceu inflexível quando poderia ser igualmente inclinado à compaixão. Quando aquele exalava sua alma, um, portando uma vara, quebrou o pescoço do santo homem. Assim sua alma abandonando a matéria carnal e despojando-se das cadeias corporais se uniu vitoriosa aos seus companheiros no céu”¹²².

A morte de Desidério nesta passagem é narrada com plasticidade por Sisebuto. Vemos que o autor dá ênfase às pedras que são atiradas contra o santo, e em relação à simbologia, a pedra pode ser tida, bem como o homem, como um elemento que apresenta um duplo movimento, de subida e descida, sendo que o homem nasce de Deus e a ele retorna, a pedra bruta desce dos céus e se ergue em sua direção, a pedra talhada não é, com efeito, senão obra humana, que dessacraliza a obra de Deus, simboliza a ação humana que substitui a energia criadora, em contrapartida a pedra bruta é símbolo de liberdade, a talhada de servidão, trevas.

A passagem também pode nos remeter à bíblia, mais especificamente à morte por apedrejamento de Estevão (Atos dos Apóstolos 7, 54-60), em que uma multidão expulsa o diácono da cidade por este ter realizado milagres e ter enfrentado os membros do Sinédrio. Fredegário em seu capítulo XIV mostra-nos martírio semelhante:

“O rei Teodorico retirou do exílio Desidério, bispo de Viena então, incentivado por Brunhilda e Aridius, o arcebispo de Lyon, apedrejaram-no até a morte”¹²³.

Tratando-se de uma fonte posterior, escrita por volta de 658, e não tendo outra fonte do período que corrobora a morte do santo por apedrejamento, poderíamos de um ponto de vista mais abrangente, mas não nos desligando dos fatos históricos concernentes ao período, dizer que Sisebuto talvez queria, com esta punição, rememorar Estevão e sua morte, pois os culpados por esta foram os judeus do Sinédrio, mostrando a clara oposição que o monarca tinha perante o credo e a sociedade judaica.

De acordo com a ACD vemos novamente as estratégias de referência e nominação aliadas a estratégias de intensificação, na descrição dos carrascos de Desidério.

¹²² VD, 18.

¹²³ FREDEGÁRIO. *Chorn*, 4. 37-38.

Vita Desiderii XIX

Terminado o martírio do santo, Sisebuto começa a narrar a perdição de Teodorico e Brunhilda, nesta seqüência, mas antes faz novamente uma colocação a respeito de sua escrita:

“A vida e a morte do soldado de Cristo na minha descuidada prosa, tem sido, como exposto, a qual, por mais que desagrade em sua torpeza aos cultos por seu excessivo descuido, deixado de lado a pompa das palavras, melhora humildemente aos que tem fé e crêem. Assim, da mesma forma que descrevemos a vida, seus milagres e o fim grandemente glorioso deste, nos resta narrar a ruína e morte dos depravados”¹²⁴.

Sisebuto mais uma vez justifica seu estilo de escrita deixando claro que é destinado em grande medida aos que tem fé e crêem nos milagres do santo. Esta fala mostra-nos o monarca tentando se aproximar cada vez mais dos ditames católicos vigentes na época, que quer ser o exemplo de bom monarca e cristão. É grande a oposição entre a passagem que fala sobre sua escrita e a vida/morte do santo, construindo imagens benéficas quanto a sua pessoa e à figura de Desidério, em relação ao início da narrativa da morte de Teodorico e Brunhilda, caracterizada de uma forma agressiva. Como nos sugere Fontaine, exagero e distorção aumentam e marcam os atos finais da *Vita Desiderii* ao ponto de tornar-se pura caricatura e um insulto gratuito aos monarcas¹²⁵. Tal colocação sob o ponto de vista da ACD remete-nos ao critério da reflexividade. Sisebuto continua a construir ativamente sua autoidentidade dentro do relato hagiográfico.

Como acima exposto, o primeiro a receber a punição, nas palavras de Sisebuto é Teodorico. Vejamos:

“Quando Teodorico, afastando-se de Deus, e mais, abandonado por Deus, ao receber a notícia sobre o servo de Cristo, se mostrava exultante, atacado por uma desinteria perdeu sua perversa vida

¹²⁴ VD, 19.

¹²⁵ FONTAINE, *Art. cit.*, p.113.

e sua amiga a morte o levou para sempre”¹²⁶.

Esta breve narrativa da morte de Teodorico leva-nos a crer que Sisebuto não tinha informações suficientes acerca da morte do monarca, ou que não almejava dar ênfase a este episódio. Com relação às fontes análogas, Fredegário mostra-nos de uma forma mais detalhada, com relação ao contexto e ao local onde Teodorico havia falecido:

“Também neste ano (613), quando seu exército marchava contra Clotário, Teodorico morreu de desinteira em Metz”¹²⁷.

Vemos que em ambos os casos a causa da morte do monarca foi uma complicação intestinal, este nas palavras de Fredegário morreu em Metz, dado que Sisebuto omite, dando a entender que a morte do monarca ocorreu em Viena. A imagem que Sisebuto constrói da morte de Teodorico passa-nos uma idéia de degeneração, putrefação, em contraposição ao odor da santidade. Como nos mostra Fears, tal passagem soa similar à morte de Ario, narrada por Sócrates, que por sua vez rememora a morte de Judas (Atos dos Apóstolos 1,18), sendo que o reino visigodo somente se converteu ao catolicismo em 579, esta alusão não deve ter passada despercebida pelos leitores da hagiografia¹²⁸.

Vita Desiderii XX e XXI

Nestes capítulos, Sisebuto dedica-se a narrar a morte e danação da rainha Brunhilda. Esta merece destaque e sua morte é a mais extensa do relato:

“Perdido todo o consolo a depravada Brunhilda, destinada à perdição, cheia de temor era atormentada por sua acusadora consciência perguntando-se em que medida o subsequente castigo a reclamaria mortificando-a rigorosamente entre tormentos pela magnitude de sua culpa que a fez-se destacar no crime perpetrado. Enquanto dava voltas em seu interior sombrios pensamentos, declarou

¹²⁶ VD, 19.

¹²⁷ FREDEGÁRIO. *Chorn*, 4. 39.

¹²⁸ FEARS, *Op. cit.*, p. 12.

guerra a um povo vizinho”¹²⁹.

Nesta primeira passagem vemos que Sisebuto mostra a rainha já entregue à perdição, e consciente do crime que havia cometido contra o santo, atormentada pela prática de tal ato. Tal excerto também mostra-nos, mesmo que de forma implícita, como assinala Fears, as tentativas de Brunhilda em manter o poder em suas mãos. Após a morte de Teodorico a rainha tentou elevar o filho deste, o bastardo Sigeberto, de apenas onze anos de idade a categoria de rei, no reino de Teodorico. Sobre a guerra, como mostra-nos Fears, Sisebuto parece um tanto dissimulado, omitindo alguns aspectos, pois Clotário II da Neustria foi convidado por um grupo descontente de aristocratas da Austrásia, o que forçou Brunhilda e seu bisneto Sigeberto defenderem-se contra uma invasão externa apoiada por elementos descontentes de seu próprio reino.

Vejamos a continuação do capítulo:

“Mas quando chegou o momento do combate e o grande exército contrário chocou-se contra os seus, um terror enviado por Deus invadiu o bando da perversíssima mulher, e os aturdidos membros de seu exército marcharam de cabeça baixa em busca de um refúgio. Assim, quando vagavam sem rumo frente à face de seus inimigos, foi capturada em primeiro por seus inimigos a inimiga da doutrina Cristã, autora de todos os tipos de crimes”¹³⁰.

Tal batalha que aqui aparece como uma mero pano de fundo para a morte da rainha aconteceu no rio Aisne, perto da cidade de Chalons-sur-Marne. De acordo com as crônicas de Fredegário, o exército de Sigeberto fugiu após um sinal pré-combinado. O rei foi provavelmente traído por Wornacher, que recebeu uma recompensa de Clotário tornando-se *Major Domus in perpetuo* da Borgúndia. O interessante nesta passagem é notar como Sisebuto não mostra o quanto foi injusto o abandono de Brunhilda por seu povo, apenas associando a covardia destes à figura da rainha.

No capítulo XXI ocorre a narrativa da morte da rainha. Vejamos:

“A respeito da morte desta, não será inoportuno narrar o que conhecemos da opinião comum. Havia um animal torto que possui ademais um corpo desmesurado e certas sinuosidades naturais: a parte superior de seu lombo, ainda que maior e reduzida, apresenta um lugar mais elevado que o restante das articulações, grande e

¹²⁹ VD, 20.

¹³⁰ VD, 20.

abundantemente apropriado para a carga, sendo superior a qualquer outro animal para transportar pesos. A supracitada, depois de ser despojada de suas vestes, foi elevada ao centro desta corcova e conduzida ignominiosamente diante os rostos de seus inimigos. Durante muito tempo proporcionou a aqueles que a contemplaram uma visão assombrosa e repugnantíssima. Então foi atada a alguns cavalos selvagens e arrastada por lugares rochosos intransponíveis. Assim, seu corpo, já consumido pela velhice, foi rasgado em pedaços pelos impetuosos cavalos, seus membros irreconhecíveis espalharam-se por todos os lados, despedaçados e ensangüentados. Libertada de tal modo sua alma da matéria carnal e condenada a penas eternas, e não injustamente, é oprimida por sombrias águas ferventes de piche onde foi de arder”¹³¹.

Vemos que Sisebuto se prolonga no relato e dá certa teatralidade à cena. A morte da rainha encontra-se descrita similarmente nas palavras do Fredegário¹³². Ambos concordam que Brunhilda desfilou nua em um camelo, Fredegário ainda mostra que esta foi torturada por três dias e depois foi amarrada pelo cabelo, um braço e uma perna a um cavalo, o final resulta o mesmo.

No que diz respeito ao animal que carrega Brunhilda Sisebuto não torna explícito, ao contrário de Fredegário, que seja um camelo, um dromedário ou um asno. Estes eram conhecidos em ambos os reinos, visigodo¹³³ e franco¹³⁴, e de acordo com a simbologia cristã carregam significados diferentes.

O camelo carrega o sentido simbólico de serviço, descrito em diversas passagens bíblicas (Gênesis 24.64; Zacarias 14.15; Mateus 19.24; 23.24; Lucas 18.25). O asno ou jumento já carrega um sentido pejorativo sendo o emblema da obscuridade e das tendências satânicas. No episódio de Jesus na manjedoura opõe-se ao boi, como as tendências maléficas às benéficas, na entrada de Cristo em Jerusalém representa as forças do mal sendo superadas pelo redentor e, ademais, como satã ou a besta, representam o sexo, a libido, o elemento instintivo do homem, uma vida que se desenrola inteiramente no plano terrestre.

Não sabemos qual foi a real intenção de Sisebuto ao descrever o animal, e qual seria este animal, mas do ponto de vista da simbologia e, pela descrição de Brunhilda em todo o relato hagiográfico, podemos ver claramente que se tratando da morte da rainha o animal mais expressivo seria o asno por todo o significado que o acompanha.

¹³¹ VD, 2.

¹³² FREDEGÁRIO. *Chorn*, 4.42.

¹³³ ISIDORO DE SEVILHA. *Etymologiarum*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de J.O.Reta e M.A.M.Casquero, com introdução de M.C.Díaz y Díaz. 2v. Madrid: BAC, 1982, Livro 12.1.35-37

¹³⁴ HF, 7.35

Tal passagem também encontra similitude com as Crônicas de João de Bícilaro¹³⁵, quando o conde Argimundo ao conspirar contra o rei Recaredo em 590 sofrendo o mesmo tipo de punição ao desfilar em Toledo sobre um burro.

De acordo com a ACD, o relato da morte de Brunhilda pode-nos mostrar diversas características. No primeiro e segundo excertos vemos claramente a noção de ideologia ligada à dissimulação, em que o monarca omite os reais motivos, lugar e tempo da guerra de Brunhilda contra seus vizinhos. No que diz respeito diretamente à morte de Brunhilda a fala de Sisebuto está carregada de um discurso focado nas estratégias de intensificação, no que se refere à descrição negativa de Brunhilda, e da legitimação ligada à universalização, quando o autor mostra-nos que é da opinião comum que traz este relato.

Vita Desiderii XXII

O capítulo XXII marca o desfecho do relato hagiográfico. Vejamos:

“Isto teve uma maior e mais extensa continuação pela presença de outras circunstâncias, mas para que não desagrade pela sua prolixidade aos que se sintam cansados, ponhamos término e fim acrescentando à continuação alguns sucessos dignos de serem conhecidos, e solicitando a todos em comum que não acolham com total indiferença o que nosso Senhor Jesus Cristo não contrariou outorgar através de seu mártir. Grande abundância de curas junto ao corpo deste oferece Cristo: qualquer um que esteja atormentado por uma enfermidade de qualquer tipo ou abatido pela debilidade de seu corpo, logo que suplique com todo seu coração ao Verbo Divino, deixando longe de si todas as enfermidades e expulsando as imperfeições, alcança são e feliz a desejada saúde pela graça de Deus, nosso senhor, que é uno na Trindade e existente pelo sempre, o qual oxalá me outorgue a vida eterna apesar de ser completamente indigno de acompanhá-lo, e para vocês, que ouvem, conceda graça em abundância¹³⁶.”

Nesta última passagem Sisebuto encerra seu texto com um lugar tópico nas hagiografias período, a tumba do santo. Este é um lugar de excelência, onde o santo realiza milagres *post mortem* e seus exemplos são claramente visíveis em outros relatos

¹³⁵ JOÃO DE BÍCLARO. *Chronicon*. Ed. crítica de J.Campos. *Juan de Bícilaro, obispo de Gernona. Su vida y su obra*. Madrid: CSIC, 1960, Cap. 94.

¹³⁶ VD, 22.

hagiográficos hispano-visigodos, como nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida* e na *Vida de São Frutuoso de Braga*. Em um contraponto direto com a morte e danação de seus persegutores, Teodorico com sua doença nas entranhas e Brunhilda com seu esquartejamento, a morte e o corpo do santo tornam-se um objeto no qual Deus continua a realizar milagres, reflexo da santidade deste em vida e da graça de Deus para com seus seguidores na morte.

Vemos também nesta passagem a clara intenção de Sisebuto de novamente aparecer no texto, mostrando que seria indigno da salvação, ou melhor, tentando aproximar-se cada vez mais da figura do santo, mostrando ou querendo mostrar que também é detentor e merecedor da santidade, ao que nos parece prestando um serviço para com a cristandade ao tornar público o relato da vida e martírio de Desidério de Viena. Percebe-se, aqui, a reflexividade, em que mais uma vez Sisebuto constrói sua autoidentidade, expondo sua humildade ao ponto de mostrar-se indigno de alcançar a salvação. Ademais, vemos presente a hegemonia, a partir das figuras de união usadas nesta passagem, Cristo, Deus, a Trindade, todos configuram como fatores de sustentação do pensamento ideológico que estava presente no contexto histórico.

2. O Espelho de Sisebuto: Religiosidade e Legitimação de Poder.

Diante da análise exposta, chega o momento de abordar a hagiografia dentro do contexto em que ela se inscreve, ligada diretamente aos anseios e objetivos de seu hagiógrafo. Para tanto, elencaremos a categoria imaginário social, proposta por Bronislaw Backzco que elucida a problemática proposta para esta pesquisa no que tange à legitimação de poder.

Como nos mostra Backzco, exercer um poder simbólico não consiste meramente em acrescentar o ilusório a uma potência real, mas sim em duplicar e reforçar a dominação efetiva pela conjugação das relações de sentido e poderio¹³⁷. Por um lado, as técnicas de manejo dos imaginários sociais visavam à constituição de uma imagem desvalorizada do adversário, procurando em especial invalidar a sua legitimidade; por outro, exaltavam através de representações engrandecedoras o poder cuja causa defendiam e para o qual pretendiam obter o maior número de adesões¹³⁸.

No sistema de representações produzido por cada época e no qual esta encontra sua unidade, o verdadeiro e o ilusório não estão isolados um do outro, mas pelo contrário, unidos num todo, por meio de um complexo jogo dialético. É nas ilusões que uma época alimenta a respeito de si própria que ela manifesta e esconde, ao mesmo tempo, a sua verdade, bem como o lugar que lhe cabe na lógica da história¹³⁹. Assim, o poder deve apoderar-se do controle dos meios que formam e guiam a imaginação coletiva. E é desta forma que, através de seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e de posições sociais; exprime e impõe crenças comuns, constrói uma espécie de código de “bom comportamento” designadamente através da instalação de modelos formadores tais como o do chefe, o bom súdito, o guerreiro corajoso, etc¹⁴⁰.

Com efeito, é no próprio centro do imaginário social que se encontra o problema do poder legítimo, ou melhor, o problema da legitimação de poder. Como ressalta Baczko, qualquer sociedade precisa imaginar e inventar a legitimidade que atribui ao poder, mas em contrapartida, todo poder tem de se impor não só como poderoso, mas

¹³⁷ BACZKO, Bronislau. *Imaginação Social*. In: R. Romano(Dir).*Enciclopédia Einaudi Volume 5 . Antropos-Homem*. Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1985, p.299.

¹³⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 300.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 305.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 309.

também como legítimo¹⁴¹.

Continuando nosso raciocínio, o imaginário social torna-se inteligível e comunicável através da produção dos discursos nos quais e pelos quais se efetua a reunião das representações coletivas em uma linguagem. O controle do imaginário social, da sua reprodução, difusão e manejo, assegura em graus variáveis uma influência sobre os comportamentos e as atividades individuais e coletivas, permitindo obter resultados práticos desejados, canalizar as energias e orientar as esperanças. Desta forma, graças à sua estrutura complexa e, em especial, ao seu tecido simbólico, o imaginário social intervém em diversos níveis da vida coletiva, realizando simultaneamente várias funções em relação aos agentes sociais. O seu trabalho opera através de séries de oposições que estruturam as forças afetivas que agem sobre a vida coletiva, unindo-as, por meio de uma rede de significações, às dimensões intelectuais dessa vida coletiva: legitimar/invalidar; justificar/acusar; tranquilizar/perturbar; mobilizar/desencorajar; incluir/excluir (relativamente ao grupo em causa), etc¹⁴².

Sendo assim, para garantir a dominação simbólica, é de importância capital o controle dos meios de difusão dos imaginários, que correspondem a tantos instrumentos de persuasão, pressão e fixação de valores e crenças. É assim que qualquer poder procura desempenhar um papel privilegiado na emissão dos discursos que veiculam imaginários sociais, do mesmo modo que tenta conservar um certo controle sobre seus circuitos de difusão¹⁴³.

Tendo tais premissas em vista, a análise sobre a fonte, o contexto em pauta e o foco deste trabalho, podemos traçar algumas considerações. A hagiografia da *Vida e Martírio de São Desidério*, mostra-nos uma forte ligação e interesse do hagiógrafo com a religião, o cristianismo niceano, e com a produção literária que se encontrava a cargo do influente bispo de Sevilha, Isidoro. Tendo isso em vista, sua atividade literária não pode ser dissociada da idéia de que o monarca tem uma dupla missão, uma missão política e religiosa, como um rei cristão e como um católico cristão¹⁴⁴. Como Recaredo, o novo Constantino, Sisebuto sentiu-se herdeiro do primeiro imperador cristão, e entendeu sua missão de tal modo que seus elementos morais, religiosos e políticos estão intrinsecamente ligados. Ele é assim um ativo colaborador na renascença isidoriana, que tem em seu intuito nada menos que a reconstrução da vida civil e religiosa na Hispânia

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 310.

¹⁴² *Ibidem*, p. 312.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 313.

¹⁴⁴ FONTAINE, *Art. cit.*, p. 97.

visigoda¹⁴⁵. Sendo assim, a produção literária do monarca pode ser entendida como uma estratégia na qual Sisebuto, por meio de uma história exemplar que comunga os valores ideológicos do cristianismo vigente no período, legitima sua posição de regente do reino de Toledo, frente a seus pares e aos povos vizinhos, dentro de um contexto de instabilidade interna, ligada à sucessão real, e externa, em relação à política com os francos.

A *Vita Desiderii* torna-se ainda mais inteligível quando comparada com os outros trabalhos de Sisebuto, o poema e epístolas trocadas com o rei Lombardo de Pavia e o Bizantino Patrício de Cartagena. Mesmo que o gênero hagiográfico tenha um cunho diferente da correspondência e do poema, as palavras do rei devem ser interpretadas como parte de uma unidade funcional do projeto isidoriano: propor e mesmo secretamente impor, por meio de uma história exemplar, certa moral, religiosidade e valores políticos que definem, para os leitores ou ouvintes dentro e fora do reino, a ideologia cristã dos reis católicos de Toledo¹⁴⁶.

Esta proposição torna-se mais evidente quando analisamos as palavras do próprio Isidoro no livro III das *Sentenças*, nos capítulos 47, 48, 49, 50 e 51.

No capítulo XLVII, intitulado “Os Súditos”(*De Subditis*), Isidoro mostra como Deus constituiu os homens uns sendo servos e outros soberanos e, estes últimos devem reprimir/coibir o mal pois esta é uma das funções do poder régio¹⁴⁷. Na seqüência, mostra que é mais benéfica a escravidão submissa que a liberdade arrogante, pois muitos que servem a Deus encontram-se em liberdade sob o domínio de senhores depravados e, embora que não corporalmente submetidos, em sua alma são conduzidos¹⁴⁸.

Tratando pontualmente a *Vita* vimos que na primeira conspiração contra o santo¹⁴⁹, Teodorico e Brunhilda aparecem, mesmo que indiretamente, como participantes do ato, sem reprimir de forma alguma a conduta indigna contra o homem de Deus. Desta forma Sisebuto denuncia a má conduta dos monarcas burgúndios, mostrando que, segundo a teoria política isidoriana, estes não cumprem seu dever com relação ao posto que ocupam, o dever de guiar o seus súditos no caminho do bem.

¹⁴⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 97.

¹⁴⁶ *Ibidem*, pp. 98-99.

¹⁴⁷ Santos Padres Espanhóis II, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso. Reglas monásticas de la Española visigoda. Los tres libros de las Sentencias. BAC. Madrid. Capítulo 3, 49, 2. A partir de agora citaremos: Sentencias e o número da passagem.

¹⁴⁸ Sentencias 3,47, 3.

¹⁴⁹ VD, 4.

No capítulo XLVIII intitulado “Os Prelados” (*De Praelatis*), Isidoro é mais incisivo em suas palavras com relação ao mau uso do poder. Vejamos:

“Os reis têm recebido este nome por agir corretamente, e assim, conserva o nome de rei por agir corretamente, e o perde com o pecado. Por esta causa, lemos nas Sagradas Escrituras que os homens santos se chamam também reis, porque agem corretamente, governam com sucesso seus próprios sentidos e dominam os movimentos desordenados com o bom juízo da razão. Justamente, pois, se denominam reis aqueles que com seu bom governo souberam dirigir tanto a si mesmos como a seus súditos”¹⁵⁰.

Nestas palavras, o bom rei é aquele que age corretamente e que não sucumbe ao pecado, sabendo dirigir a si mesmo e aos seus súditos com o bom juízo da razão, e sendo um bom rei, como mostra a passagem seguinte, é, pois, este é um favor concedido por Deus, e quando mau, resultado dos crimes do povo, pois ao afastarem-se de Deus os povos recebem o regente que seus pecados merecem¹⁵¹.

Na caracterização que Sisebuto faz de Teodorico e Brunhilda no decorrer do relato hagiográfico vemos claramente o oposto do bom monarca de Isidoro. Os reis são caracterizados como aqueles que semeiam o mal, aliados do demônio e de suas obras. Teodorico é nomeado como protetor do feiticeiro¹⁵², caracterizado como indivíduo venenoso, de memória deturpada, cheio de vícios, com ânsia por riquezas e, Brunhilda, na confissão de Justa¹⁵³ figura como aquela que orquestrou todo o plano, convencendo a última com sua vã persuasão levando-a a perdição eterna.

No capítulo XLIX intitulado “A justiça dos Príncipes” (*De Iustitia Principum*) Isidoro exalta os ideais de humildade, justiça e clemência mostrando como seria o comportamento de um bom monarca:

“O que usa corretamente a autoridade real, estabelece a norma de justiça com os fatos mais que com as palavras. A este não exalta nenhuma prosperidade nem lhe abate adversidade alguma, não descansa em suas próprias forças nem seu coração se afasta de Deus, na cúspide do poder preside com ânimo humilde, não é complacente com a iniquidade nem lhe inflama a paixão, faz rico o pobre sem defraudar nada e muitas vezes desculpa com misericordiosa clemência como, com legítimo

¹⁵⁰ Sentencias 3, 48, 7.

¹⁵¹ Sentencias 3, 48, 11.

¹⁵² VD, 8

¹⁵³ VD, 9

direito poderia exigir o povo”¹⁵⁴.

Isidoro ainda fala de como os príncipes deveriam reger seu povo:

“Deus concedeu aos príncipes a soberania para o governo dos povos, quis que eles estivessem à frente de quem compartilha a mesma sorte de nascer e morrer. Portanto, o principado deve favorecer aos povos e não prejudicá-los, não oprimi-los com a tirania, e sim velar para que eles sejam condescendentes, a fim de que seu distintivo de poder seja verdadeiramente útil e usem o dom de Deus para proteger os membros de Cristo”¹⁵⁵.

E completa:

“O rei virtuoso mais facilmente se afasta do delito para dirigir-se a justiça do que abandona a justiça para entregar-se ao delito, a fim de que conheça que o segundo é uma desgraça fortuita, o primeiro constitui seu ideal. Em seu propósito não deve nunca se afastar da verdade. E se por azar acontecer de ter um tropeço, que se levante em seguida”¹⁵⁶.

Palavras esclarecedoras que mostram a figura exemplar de um bom monarca, ideal que, a nosso ver, é perseguido por Sisebuto dentro de todo o relato. Em diversas passagens, o monarca faz intervenções nas quais trata de sua escrita, mostrando-se incapaz, exortando sua própria humildade e por fim sendo indigno da salvação¹⁵⁷. Para tratar da morte dos monarcas, Sisebuto invoca o próprio Senhor para ajudá-lo no relato¹⁵⁸. Mesmo que na primeira passagem seja explícito que o monarca deva exercer a justiça mais com fatos que com palavras, vemos em outra obra de Isidoro o poder da palavra no exercício pastoral, como afirma Eleonora Dellencine, na obra *De Eclesiasticis Officiis*, embora, em sua essência, imperfeita, o registro discursivo “constituía o canal mais adequado para entabular relação com a divindade e fazer chegar a mensagem divina”; assim, “com argumentos teológicos, Isidoro justificou a centralidade que concedia a palavra: ela era o instrumento eleito por Deus para transmitir aos homens a revelação de sua presença”¹⁵⁹.

Neste caminho, o trabalho de Sisebuto continua a seguir as orientações de Isidoro, que pelo poder da palavra torna-se um instrumento pelo qual é transmitida a

¹⁵⁴ Sentencias 3, 49, 2.

¹⁵⁵ Sentencias 3, 49, 3.

¹⁵⁶ Sentencias 3, 49, 4.

¹⁵⁷ As passagens compreendem os capítulos 1; 6; 12; 19 e 22.

¹⁵⁸ VD, 15.

¹⁵⁹ DELL'ELCINE, Eleonora. *En el principio fue el Verbo: políticas del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711)*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 2007. (tese de doutoramento). p.73.

mensagem Divina.

No capítulo L intitulado “A paciência dos Príncipes” (*De Patientia Principum*), Isidoro mostra que um príncipe justo sabe o momento propício de corrigir seus súditos, sabendo perdoar com exemplar paciência a falta que cometem¹⁶⁰. A influência dos reis na vida dos súditos é o tema principal:

“Os reis com seu exemplo facilmente edificam a vida de seus súditos ou a arruinam; por isso é preciso que o príncipe não peque a fim de que não constitua um estímulo ao vício e sua desenfreada licença de pecar”¹⁶¹.

Essa passagem de Isidoro pode justificar a redação da *Vita* por Sisebuto. Com tal história estaria cumprindo um dos ideais isidorianos de servir como exemplo de edificação para o povo visigodo, estimulando estes a seguir retamente os ditames do cristianismo e tornando-se assim um expoente, um monarca modelar dentro do contexto visigodo.

No capítulo LI intitulado “Os Príncipes estão sujeitos as Leis” (*Quod Príncipes Legibus Teneantur*), Isidoro trata sobre a obrigação dos príncipes em cumprir de maneira correta as leis, mostrando a ligação que a soberania real deve ter com a fé e com Cristo. Assim, o prelado deixa um importante aviso:

“Saibam os príncipes terrenos que têm prestar conta a Deus e a Igreja, cuja proteção Cristo os confia. Porque, ora se acrescenta a paz e a disciplina da Igreja graças aos príncipes leais, ora são arruinadas por sua causa, a isso pedirá conta Cristo, que confiou sua Igreja ao seu poder”¹⁶².

Neste caminho podemos entender a *Vita Desiderii* em seu conteúdo moralizante, sua ligação com o cristianismo e os ideais de boa governança propostos por Isidoro e, como vemos inseridos no relato, com os chamados Espelhos de Príncipe. Sobre este gênero literário, Nair de Nazaré Castro Soares mostra-nos uma definição que amplia significativamente a explicação sobre os espelhos. Segundo a autora, desde o século IV a.C. até o séc. XVI aparece realmente uma ininterrupta série de *specula principum*, dirigida a imperadores, reis, príncipes, detentores do poder senhorial ou citadino que,

¹⁶⁰ Sentencias 3, 50.

¹⁶¹ Sentencias 3, 50, 6.

¹⁶² Sentencias 3, 51, 6.

aparte o elogio e louvor dos dedicandos, contêm toda uma ética de funcionalismo laico, com a exaltação dos fundamentos e das relações do poder, enfim toda uma teorização política. Esta se debruça sobre o ideal do governante, suas responsabilidades e deveres, sobre o bom governo e a melhor forma de constituição, os conselheiros e familiares do príncipe, as normas de uma boa administração, a formação e educação do príncipe, exemplo vivo de uma comunidade¹⁶³.

Como gênero literário, os espelhos de príncipe congregam, como nas hagiografias, certas características que são próprias de seu discurso e que distinguem dos outros gêneros literários medievais. Para Ritamary Bradley o termo *speculum* proviria dos escritos de Santo Agostinho, particularmente dos seus comentários ao salmo 103, cuja significação básica - por meio do espelho vemo-nos como somos e como devíamos ser - estaria quase no centro de toda a literatura especular¹⁶⁴.

É pertinente a observação de Marcos Antonio Lopes, quando destaca que os espelhos de príncipes podem ser concebidos como um subgênero da *Historia Magistra vitae* (história mestra da vida), sendo, nesse sentido, uma escala menor, mais objetiva e singular¹⁶⁵. Como afirma Fabio André Hahn esse subgênero era aplicado, em geral, aos grandes personagens da história¹⁶⁶. O gênero teria surgido nos meios eclesiásticos medievais, através das tentativas iniciais dos reis de propagarem o ideal monarquista para além das fronteiras, com o objetivo claro de impor seu poder e mantê-lo hegemônico¹⁶⁷.

Nessa perspectiva, como afirma Hahn, o gênero é definido pela concepção teocrática das ações políticas pelas quais o governante deveria reconhecer a verdade de Deus, o que quer dizer que o príncipe deveria ter clareza ao ocupar o trono, porque era propagador cristão e ponto de equilíbrio em meio às lutas para assegurar a felicidade de seu povo¹⁶⁸. Assim percebe-se que o gênero foi marcado pela necessidade da adaptação do soberano à concepção política voltada à educação dos príncipes. Eles deveriam desenvolver virtudes adequadas ao modelo do príncipe cristão, tomando como premissas básicas a fé, a justiça, a esperança e a caridade. Como afirma João Lupi há

¹⁶³ SOARES, Nair de Nazaré Castro. *O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerônimo Osório*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994, pp. 13-14.

¹⁶⁴ BRADLEY, Ritamary. *Backgrounds of the title speculum in mediaeval literature*. Massachusetts: *Speculum*, 29 (1954), pp. 100-115.

¹⁶⁵ LOPES, M. *No tempo de reis e feiticeiras*. São Paulo: Scrinium, 2001, p. 96.

¹⁶⁶ HAHN, Fabio André. *Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelho de príncipe na idade moderna*. Marechal Cândido Rondon: Revista Varia Scientia v. 06, n. 12, p.152.

¹⁶⁷ IDEM, *Ibidem*, p.152.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p.152.

certamente em Agostinho um esboço precursor dos espelhos dos reis cuja primeira exposição apareceu por volta de 640 na obra de um anônimo irlandês intitulada *Os Doze abusos da nossa época*¹⁶⁹. O autor abordou temas principais que viriam a tornar-se a espinha dorsal deste gênero de escritos: rejeição da tirania, uso do poder real para refrear as injustiças, autodisciplina do rei que deve ser modelo de virtudes, apoio à Igreja, escolha de homens honestos para governar com ele¹⁷⁰.

No que troca a *Vita Desiderii*, vemos que existe uma proximidade do texto de Sisebuto com os espelhos de príncipe. Em sua obra o monarca insiste em criticar e expor de forma clara o mau governo por qual passava a Borgúndia nas mãos de Teodorico e Brunhilda. Ao mesmo tempo em que caracteriza e rebaixa os monarcas vizinhos Sisebuto expõe-se diretamente no texto mostrando-se ser um exemplo de fé, justiça e humildade, tornando-se um contraponto de bom monarca em relação a Teodorico e Brunhilda. Tal colocação aliada aos ditames de Isidoro de Sevilha com relação ao príncipe justo aproximaria ainda mais os dois gêneros literários, lembrando que em nossa ótica o santo atua mais como coadjuvante do que protagonista dentro do relato que leva seu nome.

Ademais esta estratégia pode ser vista como a preservação da autoridade e prestígio dos monarcas visigodos que sobrevivem apoiados em seus valores, tanto religiosos quanto os ligados aos grupos nobiliárquicos, e que ao mesmo tempo, questionam a legitimidade dos reis vizinhos. O trabalho de Sisebuto de um ponto de vista mais amplo, como assinala Fontaine, é certamente mais importante em seu uso externo do que interno¹⁷¹. Assim a *Vita* serve como meio no qual o rei de Toledo pode intervir ideologicamente na política interna da Gália Merovingia. Nesta ótica podemos analisar porque Sisebuto é tão cuidadoso em mencionar poucos nomes, concentrando toda sua atenção na recente explosão de ódio expressa por Clotário na presença de sua vítima, tentando apagar todos os conflitos passados e carregar estes dois bodes expiatórios, possuídos pelo diabo, toda a responsabilidade de um século de conflitos e mal entendidos, permitindo que as relações entre os dois reinos tomassem outra roupagem.

Neste caminho, analisando mais detidamente a narrativa, vemos que Sisebuto evita todo tipo de informação concreta, tanto local como temporal para centrar-se nos

¹⁶⁹ LUPI, João. *O Espelho dos Reis de Sedúlio Escoto*. In: ZIERER, Adriana; XIMENDES, Carlos Alberto (Org.). *História Antiga e Medieval. Cultura e Ensino*. São Luís: Uema, 2009, p. 177.

¹⁷⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 178.

¹⁷¹ FONTAINE, *Art. cit.*, p.128.

motivos característicos da santidade de Desidério e de seu martírio e na culpa e castigo de seus perseguidores. O único lugar geográfico nominado dentro da *Vita* é a cidade de Viena, a qual não poderia ser omitida, mas que se torna palco de passagens que por sua vez não ocorreram neste lugar. Um exemplo claro é a morte de Teodorico que no corpo hagiográfico leva-nos a entender que ocorreu em Viena, mas que na verdade, segundo outras fontes, ocorreu em Metts¹⁷². Com relação ao eixo temporal tomemos as mortes de Teodorico e Brunhilda, que no relato dão a idéia de terem ocorrido seguidamente a do santo, mas que na verdade são separadas por alguns anos de diferença. A morte de Desidério ocorreu no ano de 607, décimo segundo ano do reinado de Teodorico, que por sua vez morre em 612 e Brunhilda em 613¹⁷³. A explicação mais simples é pensar que o monarca subordina todos os elementos da sua história ao propósito da edificação, pensando diretamente no gênero da escrita, ou na condenação de Teodorico e Brunhilda, ao mesmo tempo eliminando todos os elementos supérfluos que distraiam a atenção do leitor.

Uma breve comparação com as duas outras *Vitae* dedicadas a Desidério pode reforçar nossa tese. Posteriormente ao relato de Sisebuto temos a *Passio Sancti Desiderii episcopi et martyris*, obra de um anônimo clérigo de Viena que escreveu no século VIII, e a *Passio Sancti Desiderii episcopi Viennensis* obra do bispo Adão de Viena datada aproximadamente do último quarto do século IX¹⁷⁴.

Na obra do bispo anônimo de Viena, deparamo-nos com um relato encaminhado exclusivamente à edificação moral de sua comunidade monástica. Ainda que este relato guarde certa similitude com o relato escrito por Sisebuto, não encontramos, como assinala Díaz e Díaz, uma tragédia espiritual, cujo intuito é mostrar o crime e castigo dos perseguidores de um inocente, que dá testemunho de sua fé e que enfrenta a maldade de governantes tirânicos, mas pelo contrário, encontramos uma modalidade hagiográfica simples, baseada no claro e escuro, que tende de um lado a exaltar os indubitáveis méritos de um mártir relativamente contemporâneo e, de outro, fustigar as incontáveis maldades de sua odiosa perseguidora, a rainha Brunhilda¹⁷⁵.

Já a obra do Bispo Adão de Viena se diferencia dos outros dois relatos hagiográficos anteriores. Adão não se interessa em narrar a vida, os milagres e martírio

¹⁷² FREDEGÁRIO. *Chorn*, 4, 39;

¹⁷³ MARTÍN-IGLESIAS, J. C. *Verdad Histórica y Verdad Hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto*. In: *Habis* 29. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1998, p 299.

¹⁷⁴ DÍAZ Y DÍAZ. *Três biografias latino medievales de San Desidério de Viena* (traducción y notas) Universidad de Granada.

¹⁷⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 220.

de São Desidério mas sim, como ponto central por um lado a piedosa disputa que mantiveram os habitantes de Viena e de Lion pela organização das relíquias do santo e por outro o traslado de seus restos mortais¹⁷⁶.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p.222.

Considerações Finais.

Neste breve percurso, podemos observar em um primeiro momento a evolução da monarquia visigoda da conversão de Recaredo até o reinado do monarca Sisebuto. Neste caminho, vimos a grande importância com que se reveste o posto de monarca do reino formando as bases para uma unidade que devia centrar-se no catolicismo, em outras palavras, que a unidade política assentava-se na unidade religiosa, constituindo assim a Igreja Católica como oficial dentro de todo o reino visigodo.

A ligação entre Monarquia e Igreja é tão próxima que os bispos tornam-se funcionários do reino, determinando as relações de dependência dentro da sociedade visigoda, legitimadas por normas gerais e referendadas pela ideologia religiosa. A relação entre Igreja e Monarquia encontrava-se assim consolidada, não somente pelo papel e intervenção dos bispos no mundo e assuntos laicos, mas também pela realização de concílios muitas vezes convocados pelos próprios reis, nas quais se discutiam as mais importantes questões religiosas e políticas.

Sendo assim, ocorre a elaboração de uma nova forma de realeza, com fortes conotações religiosas e morais, que alcança sua maturidade no século VII por influência das definições isidorianas de doutrina política e da obra legislativa elaborada e levada a termo pelos concílios de Toledo.

É neste caminho que a monarquia visigoda começava a mudar a forma com que representava a si mesma diante de seu povo, recorrendo diretamente a signos que refletiam um poder de cunho ideológico e político muito forte. Desta forma, monta-se uma concepção teocrática da realeza, com base na sanção divina atribuída à autoridade do monarca. A monarquia começa assim a assumir os princípios cristãos que justificavam a existência de poderes terrenos transformando o conceito de poder e concebendo uma teoria político-religiosa que serve de base e legitimação ao exercício do poder real dentro do reino visigodo.

Assim, o monarca visigodo deveria seguir, de acordo com as proposições isidorianas, um caminho de retidão pessoal no exercício do poder, deveria ademais ser um exemplo de virtudes para seus súditos, sendo modelo de justiça, sabedoria e piedade.

A busca pelos ideais católicos e a legitimação de poder mostram uma faceta um pouco mais intrínseca da monarquia visigoda: o problema da sucessão real. Uma das manifestações mais claras da forte contradição entre a superestrutura ideológica e a realidade sócio-econômica foi a forma como se efetuou a transmissão do poder régio no período.

A história política da monarquia visigoda registra uma luta contínua entre o princípio de sucessão eletiva e os repetidos intentos de monarcas que visavam converter a sucessão em hereditária. Diversos autores ainda debatem o tema tão controverso que, apesar de mostrar o sistema eletivo como aquele aceito e posto como o legítimo pelas atas conciliares, não é visto em diversas passagens da história visigoda. O resultado, como vimos, é que diante dos princípios teocráticos que norteavam o reino, legitimados pela Igreja e presentes na legislação, não existia autoridade superior à do rei, porém a Igreja e os grupos nobiliárquicos tornaram-se verdadeiros poderes limitadores da soberania régia.

Trabalhamos no mesmo contexto a relação tempestuosa entre os reinos franco e visigodo no período. Os matrimônios entre os reinos tinham claras conotações políticas, em que se buscava reforçar o poder monárquico, no reino visigodo, diante da instabilidade na sucessão real, e no franco, diante das inúmeras partilhas dos reinos, motivo de diversas batalhas.

Diante de tal exposição do panorama de instabilidade da monarquia visigoda, da aproximação entre poder real e a Igreja e das relações com o reino franco, resta-nos pontuar algumas observações referentes à análise do conteúdo da *Vita Desiderii* e dos anseios de seu produtor, o monarca Sisebuto, sendo que foi esta a problemática que norteou desde o início o estudo que aqui se desenvolveu.

Como vimos, o rei Sisebuto ao redigir a *Vita Desiderii* buscava alavancar ainda mais sua figura de bom monarca, piedoso, justo e cristão. Em direta relação com a figura e com os ensinamentos de Isidoro, Sisebuto expõe-se diretamente no texto, mostrando seus ideais, sua postura com relação aos crimes perpetrados pelos monarcas burgúndios, indo diretamente contra a tirania e os hábitos pecaminosos que descreve em seu relato. Assim, o santo Desidério, bispo de Viena, que não pertence ao reino visigodo, detalhe que mostra a clara intenção de Sisebuto em procurar um bode expiatório fora dos limites de seu reino, aparece mais como um coadjuvante dentro do relato que leva o seu nome, frente ao papel de protagonistas vividos por Brunhilda e seu neto Teodorico II.

Essas ideias ficam mais claras ao analisar diretamente o relato do monarca cotejado com outras fontes do período, que, como vimos, deixa clara a intenção de Sisebuto com relação a sua obra. Assim, ao mesmo tempo em que Sisebuto aproximava-se da Igreja e do prelado mais influente do período, Isidoro, ele também reforçava ainda mais seu posto de rei cristão, como cabeça de um corpo unitário, como é pensada a

sociedade visigoda, tendo na *Vita Desiderii* um reflexo de sua imagem ou da imagem que queria passar a seus súditos.

Bom monarca/mau monarca, tirania/boa governança: ao atacar diretamente os reis Burgúndios, Sisebuto estaria apaziguando, no âmbito externo, os ânimos com o reino franco unificado sob o poder de Clotário II, e, no interno, afastando de certa forma aqueles que ainda mantinham uma certa aproximação com os dois monarcas protagonistas do relato. Continuando uma política iniciada por Gundemaro e destruindo a imagem dos monarcas burgúndios, Sisebuto parece romper o vínculo da imagem de Brunhilda associada ao reino visigodo e aproximar-se ainda mais de Clotário, o qual por sua vez, influenciou e difundiu o culto a Desidério no reino franco, marcando assim um novo momento na relação entre os reinos.

Deste ponto de vista, defendido neste trabalho, o hagiógrafo e rei estaria legitimando seu posto como monarca frente à sociedade e aos problemas da política real visigoda. No que se refere à sucessão real, tendo sido um rei eleito, rompeu com a eleição no final de sua vida ao colocar no trono seu filho Recaredo II.

Neste sentido, Isabel Velásquez afirma que há uma clara intencionalidade política no relato hagiográfico de Sisebuto encontrada na condenação de Brunhilda, na escolha do gênero hagiográfico por aproximar-se dos ideais do renascimento cultural isidoriano, na concepção do papel da realeza descrito nas *Sentenças* e na aproximação dos dois reinos¹.

Assim, Sisebuto evita todo tipo de informação concreta, tanto local como temporal para centrar-se nos motivos característicos da santidade de Desidério e de seu martírio e, mais detidamente, na culpa e castigo de seus persecutores. O único lugar geográfico nominado dentro da *Vita* é a cidade de Viena, a qual não poderia ser omitida, mas que se torna palco de passagens que por sua vez não ocorreram neste lugar. Um exemplo claro é a morte de Teodorico que no corpo hagiográfico leva-nos a entender que ocorreu em Viena, mas que na verdade, segundo outras fontes, ocorreu em Metts². Com relação ao eixo temporal tomemos as mortes de Teodorico e Brunhilda, que no relato, parecem ter ocorrido seguidamente à do santo, mas que na verdade são separadas por alguns anos de diferença. A morte de Desidério ocorreu no ano de 607, décimo segundo ano do reinado de Teodorico, que por sua vez morre em 612 e Brunhilda em

¹ VELAZQUEZ, Isabel. *Hagiografia y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximacion a sus manifestaciones literárias*. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005, pp. 150-168.

² FREDEGÁRIO. *Chorn*, 4, 39.

613³. A explicação mais simples é pensar que o monarca subordina todos os elementos da sua história ao propósito da edificação, pensando diretamente no gênero da escrita hagiográfica. Podemos também asseverar que Sisebuto, agindo desta maneira estaria mais interessado na caracterização negativa e condenação de Teodorico e Brunhilda, legitimando seu discurso e sua posição de monarca cristão, ao mesmo tempo em que elimina todos os elementos supérfluos que distraiam a atenção do leitor, distorcendo os fatos deliberadamente.

Percebemos então, tendo tais apontamentos em vista, que a *Vita Sancti Passio Desiderii uel Sisebuto Rege Composita*, é a obra de um monarca letrado que, dentro de um contexto de instabilidade monárquica, desentendimento com os povos vizinhos e aproximação entre Igreja e monarquia, na sua posição de regente busca aparecer como responsável pela proteção e salvaguarda da fé cristã, apresentando-se como o defensor da unidade religiosa e política do reino, usando-se de sua força e posição política para legitimar seu discurso.

³ MARTÍN-IGLESIAS, J. C. *Verdad Histórica y Verdad Hagiográfica en la Vita Desiderii de Sisebuto*. In: *Habis* 29. Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1998, p 299.

Referências Bibliográficas.

I- FONTE PRIMÁRIA

SISEBUTO. **Vita Desiderii**. In: GIL, I. (Ed.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla: Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972, pp.70-112.

II- FONTES SECUNDÁRIAS

AGOSTINHO DE HIPONA. **De civitate Dei**. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de S.Santamarta Del Rio e M.F.Lanero. 3ªed.2v. Madrid: BAC, 1978.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Confessionum**. Ed.crítica de A.C.Vega. Madrid: BAC, 1946.

AGOSTINHO DE HIPONA. **De doctrina christiana**. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de B.Martín. Madrid: BAC, 1957.

BRAULIO DE SARAGOÇA. **Epistolae**. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de L.Riesco Terrero. Serie Filosofía y Letras 31. Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1975.

BRAULIO DE SARAGOÇA. **Renotatio Isidori a Braulione cesaraugustano episcopo edita**. In: LYNCH,C.H. y P. Galindo. **San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras**. Madrid: CSIC, 1950

BRÁULIO DE SARAGOÇA. **Renotatio Librorum Domini Isidori**. Introducción, edición crítica y notas de J. C. Martín. Logroño: Fundación San Milán Cogolla, 2002.

BRÁULIO DE SARAGOÇA. **Vita Aemiliani**. Ed. crítica de L. Vazquez de Parga. Madrid: CSIC, 1943.

BRÁULIO DE SARAGOÇA. **Vita Sancti Aemiliani**. Ed. bilingüe (latim-espanhol) de J. Oroz. Revista Gerion – Textos y Estudios, Vol.IX, no. 119-120, nov-dec. 1978.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Vives. Barcelona Madrid: CSIC, 1963.

EPISTOLAE WISIGOTHICAE. in GIL,I(ed.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla: Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972.pp.1-59.

FEAR, A. T. **Lives of the Visigothic Fathers**. Liverpool: University Press, 1997.

FORMULAE WISIGOTHICAE. In: GIL, I (Ed.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla: Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972, pp.52-67.

FREDEGÁRIO. **Chronique des Temps Mérovingiens**. Texto Latino de J. M. Wallace-Hadrill. Ed. bilingüe (Latim-Francês) Texto, Tradução e Notas de O. Devillers & J. Meyers. Turnhout: Brepols, 2001.

FRUTUOSO. **Regula**. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e I. Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971. vol. 2, pp.137-162.

GREGÓRIO DE TOURS. **Histoire des Francs**. Ed. francesa de R.Latouche. Paris : Les

Belles Lettres, 1996.

GREGÓRIO DE TOURS. **L'Histoire des Rois Francs**. Ed. francesa de J. J. E. Roy. Paris : Gallimard, 1968.

ISIDORO DE SEVILHA. **De ecclesiasticis officiis**. PL. Migne, 83, col.738-826.

ISIDORO DE SEVILHA. **De ortu et obitu Patrum**. Ed. César Chaparro Gomes. Paris: Lês Belles Lettres, 1985.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etymologiarum**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de J.O.Reta e M.A.M.Casquero, com introdução de M.C.Díaz y Díaz. 2v. Madrid: BAC, 1982.

ISIDORO DE SEVILHA. **Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de C.Rodríguez Alonso. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1975.

ISIDORO DE SEVILHA. **De ortu et obitu Patrum**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol), de C.Chaparro Gómes. Paris: Les Belles Lettres, 1985.

ISIDORO DE SEVILHA. **Regula**. Ed. Bilíngu e (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971. vol. 2, pp. 92-125.

ISIDORO DE SEVILHA. **Sententiarum**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971. vol. 2, pp. 226-525.

ISIDORO DE SEVILHA. **De viris Illustribus**. Ed. crítica de C.Cordoñer Merino. Salamanca : CSIC, 1964.

JERÔNIMO. **Vita de San Pablo 379**. Obras Completas de San Jeronimo II. Introducción, traducción (latim-espanhol) y notas Virgilio Bejarano. Madrid: BAC, 2002.

JOÃO DE BÍCLARO. **Chronicon**. Ed. crítica de J.Campos. *Juan de Bícilaro, obispo de Gernona. Su vida y su obra*. Madrid: CSIC, 1960.

JORDANES. **Histoire des Goths**. Ed. francesa Olivier Devillers. Paris: Belles Letres, 1995.

LEX ROMANA VISIGOTHORUM. Ed. G. Haenel. Reimpressão. Darmstadt: Scientia Aalen Verlag, 1962.

LEX VISIGOTHORUM. Ed. K.Zeumer *MGH.Leges I.1*. Hannover-Lipizig : Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973.

MARTINHO DE BRAGA **De correctione rusticorum**. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de R.Jove Clos. Barcelona: El Albir, 1981.

MARTINHO DE BRAGA. **Obras Completas**. Versión castellana, edición y notas de U. Domínguez Del Val. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.

SULPICIO SEVERO. **Obras Completas**. Trad. espanhola de C. Codoñes Merino. Madrid: Tecnos, 1987.

VALÉRIO DO BIERZO. **Autobiografia**. Ed. bilingue (latim-português) de R. Frighetto. Crucero do Rego – Obre, Toxosoutos, 2006.

VITA FRUCTUOSI. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de M.C.Díaz y Díaz. Braga, s/e, 1974.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM. Ed. bilíngüe (Latim-Inglês) de

J.N.Garvin. Washington D.C. : The Catholic University of America Press, 1946.

II.OBRAS DE REFERÊNCIA

BERNADINO, A. Di (Org.). **Dicionário Patrístico e de Antiguidades Cristãs**. Petrópolis: Vozes 2002.

BLEIBERG, G. (Ed.). **Diccionario de Historia de España**.3v. Madrid: Alianza, 1979.

CHEVALIER, Jean e GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. 2. ed. rev. aum. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

FERREIRO, A. **The Visigoths in Gaul and Spain: A.D. 418-711. A Bibliography**. Leiden: J.Brill, 1988.

FUENTE, O. G. de la. **Latín Bíblico y Latín Cristiano**. Madrid: Editorial CEES, 1994

GALO, Garcia. **Manual de Historia del Derecho español I. El origen y la evolucion del Derecho**, 7ª ed. Revisada. Madrid: 1977.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Dir.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc, 2002.

LOYON, H. R. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

MACKENZIE,J.L. **Dicionário Bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983.

MAZCARELLE, M. R. **Diccionario de los Reyes de España**. 2v. vol.1. Madrid: Aldebarán, 2003.

ROMANO, R. (Dir.). **Enciclopédia Einaudi**.41v. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, desde 1984. Vs. 1,2,5,7,11.

WHEATON WALVOORD, John F., e ZUCK, B. Roy, **The Bible Knowledge Commentary**. Illinois: Scripture Press Publications Inc, 1983.

OBRAS GERAIS

ANDERSON, P. **Passagens da Antigüidade ao Feudalismo**. (Trad.). Porto: Afrontamento, 1980.

ARCE, J. **El último siglo de la España romana: 284-409**. Madrid: Alianza, 1982.

ARCE, J. **España entre el mundo antiguo y el mundo medieval**. Madrid: Taurus, 1988.

ARIES, Ph. **História da Morte no Ocidente**. (Trad.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alvez, 1977.

AUGÉ, M. (Dir.). **A Construção do Mundo. Religião, Representações, Ideologia**. (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1978.

- BAKHTIN, M. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**. (Trad.). São Paulo: Hucitec - UNB, 1987.
- BANNIARD, M. **A Alta Idade Média Ocidental**. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.
- BAÑOS VALLEJO, F. **La hagiografía como género literario en la Edad Media**. Oviedo: Departamento de Filología Española, 1989.
- BARBERO, A. & M.VIGIL. **La formación del feudalismo en la Península Ibérica**. Barcelona: Crítica, 1978.
- BASTOS, M. J. da M. **Religiosidade camponesa na Alta Idade Média Ocidental** In OLIVEIRA, Terezinha (Org) **Antiguidade e Medievo: Olhares histórico-filosóficos da educação**. Maringá: Editora da Universidade de Maringá, 2008, v.1, pp.121-149.
- BASTOS, M. J. da M. **Cultura Clerical e Tradições Folclóricas. Estratégias de Evangelização e Hegemonia Eclesiástica na Alta Idade Média**. In: *Signum* 5, 2003, pp.13-45.
- BATAILLE, G. **Teoría de la Religión**. Madrid: Taurus, 1986.
- BLÁZQUEZ, J. Ma. **Intelectuales, Ascetas y Demonios al Final de la Antigüedad**. Madrid: Cátedra, 1998.
- BLOCH, M. **A Sociedade Feudal**. Lisboa: Edições 70, 1979.
- BLOCH, M. **Los reyes taumaturgos**. (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- BOURDÉ, Guy , MARTIN, Hervé. **As escolas históricas**. Lisboa: Ed Europa-América, 1986.
- BRANDÃO, Maria Helena Nagamine. **Introdução a análise do discurso**. ed. 2ª. Campinas: Editora Unicamp, 1993.
- BROWN, P. **O Fim do Mundo Clássico**. (Trad.). Lisboa: Verbo, 1972.
- BROWN, Peter. **The cult of saints. Its rise and function in Latin Christianity**. The University of Chicago Press. 1981.
- BURCKHARDT, J. **Del Paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande**. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. 1ª reimpresión.
- CAMERON, A. **El Mundo Mediterráneo en la Antigüedad Tardia (395-600)**. Barcelona: Crítica, 1998.
- COLLINS, R. **Espana en la Alta Edad Media**. Barcelona: Crítica, 1986.
- COLOMBÁS, Garcia. **El Monacato Primitivo**. Madrid: BAC, 1974.
- CORTUOIS, C. **Lês Vandales et l'Afrique**. Paris: Arts et Métiers Graphiques, 1955
- COUTROT, A. **Religião e Política** In: REMOND, R. **Para uma História Política**. Rio de Janeiro: Ed. Fundação Getúlio Vargas, 1996, pp. 331-363.
- CRIPPA, G. **Livros e leitores: escrever, descrever e ler na Idade Média** In TELLES, C. M.

& R. B. De SOUZA **Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais** (Salvador. 2-4 de julho de 2005). Salvador: Quarteto, 2005, pp.97-102.

DANIÉLOU, J. **L'Église des Premiers Temps. Des origines à la fin du III siècle**. Paris: Senil, 1985.

DANIÉLOU, J. **Les Symboles Chrétiens Primitifs**. Paris: Senil, 1961.

DELEHAYE, H. **Lês Légendes Hagiographiques 4ª ed.** Bruselas: Sociedad de Bolandistas, 1973.

DE CERTEAU, Michel. **A escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. "La Transmisión de los Textos Antiguos en la Península Ibérica en los Siglos VII-XI". In: **La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI secolo. Settimane di Studio 22, 18-24 aprile 1974.2v**. Spoleto: CISAM, 1975. vol. 1, pp.133-175; 177-178.

DONINI, A. **História do Cristianismo. Das Origens a Justiniano**. (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1980.

DUBY, G. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Lisboa: Estampa, 1982.

DUBY, G. **A história continua**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

DUBY, G. **Guerreiros e Camponeses. Os Primórdios do Crescimento Econômico Europeu (Séc. VII-XII)**. (Trad.). Lisboa: Estampa, 1980.

DUBY, G. História social e ideologia das sociedades. In LE GOFF, J; NORA, P. (Dir) **História: Novos Problemas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. pp- 130-45.

ELIADE, M. **História das Crenças e das Idéias Religiosas. T.II. De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo**. (Trad.). 2v. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

ELIADE, M. **Mito e Realidade**. (Trad.). São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, M. **O Mito do Eterno Retorno**. (Trad.). Lisboa: Edições 70, 1981.

ELIADE, M. **Tratado de História das Religiões**. (Trad.). Lisboa: Cosmos, 1977.

FALBEL, N. **Os Concílios e a Escravidão na Alta Idade Média**. In : ANDRADE FILHO, R. De O. (Org.). **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro**. Santana de Parnaíba : Solis, 2005, pp.277-288.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992

FONTAINE, Jaques **Isidoro de Sevilla, Gênesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempo de los visigodos**. Madrid: Encuentro, 2002

FONTAINE, Jacques. **King Sisebut's Vita Desiderii and the political function of the Visigothic Hagiography**. In: Ed. Edward James (Org). **Visigothic Spain: New Approaches**. Oxford, 1980.

FORTES, C. C. "Pressupostos Teóricos para o Estudo da Hagiografia". In: SILVA, A. C.

L. F. da & L. R. da SILVA (Orgs.). **Atas da IV Semana de Estudos Medievais. Rio de Janeiro, 14-18 de maio de 2001.** Rio de Janeiro: Edições Márcia Cristina da Rocha Martins, 2001, pp. 173-179.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso.** São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRANCO JR., H. “O fogo de Prometeu e o escudo de Perseo. Reflexões sobre mentalidade e imaginário”. In: *Signum* 5, 2003, pp.73-116.

FRANCO JR., H. **Os Três Dedos de Adão. Ensaio de mitologia medieval.** São Paulo: Edusp, 2010.

FRANCO JR., H. **A Eva Barbada. Ensaio de mitologia medieval.** São Paulo: Edusp, 1996

FRANCO JR., H. **As Utopias Medievais.** São Paulo: Brasiliense, 1992.

FRANCO JR., H. **Peregrinos, Monges e Guerreiros. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval.** São Paulo: Hucitec, 1990.

FRANCO JR, Hilário. Por uma outra Idade Média. IN: **Relações de poder Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro I CIEAM- VII CEAM.** Andrade Filho, R. O (Organizador). Santana do Parnaíba. Editora Solis. 2005 pp 37-38

FRIGHETTO, R. “Política e Poder na Antiguidade Tardia: uma abordagem possível”. In: *História Revista* vol.11, no.1, jan/jun, 2006, pp. 161-177.

FRIGHETTO, R. “Da Antiguidade Clássica à Idade Média: a Idéia da Humanitas na Antiguidade Tardia Ocidental”. In: *Temas Medievales* 12, 2004, pp.147-163.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. **Historia de España Alfaguara II. La época medieval.** Madrid: Alianza, 1983.

GEARY, P. J. **Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World.** New York - Oxford, Oxford University Press, 1988.

GONZÁLEZ BLANCO, A. et al. (Eds) **Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardia.** Homenaje al Profesor Dr. D. José M^a Blázquez Martínez. Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardia VIII. Murcia: Universidad de Murcia, 1991.

GUIANCE, A. “Milagros y Prodigios en la Hagiografía Altomedieval Castellana”. In: *História Revista* vol.11, n.1, jan/jun, 2006, pp.17-44

GUREVITCH, A. **As categorias da Cultura Medieval.** Lisboa: Caminho, 1990.

KANTAROWICZ, E. H. **Los dos Cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval.** (Trad.). Madrid: Alianza, 1985.

KNOWLES,D. & D.OBOLENSKY. **Nova História da Igreja II. A Idade Média (600-1500).** (Trad.) Petrópolis: Vozes, 1983.

LE GOFF, J. **Cristianismo medieval en Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (píncipios del siglo XVI)** In PUECH, H-Ch. (Dir.) **Historia de las Religiones Siglo Veinteuno. Las religiones constituidas en Occidente y sus contracorrientes, I. vol.7.** Madrid: Siglo XXI, 1981, pp. 61-204.

LE GOFF, J. **Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente.** (Trad.). Lisboa: Estampa, 1980.

LE GOFF, J. **Reflexões sobre a História.**(Trad.). Lisboa: Edições 70, s/d.

LE GOFF, J. & P.NORA (Dir.). **História: novos objetos.** (Trad.). Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LE GOFF, J. & P. NORA (Dir.). **História: novos problemas.** (Trad.). 2ªed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

LE GOFF, J. & P.NORA (Dir.). **História: novas abordagens.** (Trad.).Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LOPES, M. **No tempo de reis e feiticeiras.** São Paulo: Scrinium, 2001

LOT,F. **O Fim do Mundo Antigo e o Princípio da Idade Média.** (Trad.) Lisboa: Edições 70, 1980.

MARROU, H-I. **Decadencia Romana ou Antigüidade Tardia?** Lisboa: Editorial Aster, 1979.

MARROU, H-I. **L'Église de l'Antiquité Tardive, 303-604.** Paris: Senil, 1985.

MONTENEGRO, Margarita; MONTENEGRO, Santiago. **Los monjes e la cristianizacion de Europa.** Madrid: Arco Libros SL, 1996.

MURRAY, A. C. **Germanic Kinship Structure. Studies in Law and Society in Antiquity and the Early Middle Ages.** Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983.

NELSON, J.L. **Politics and Ritual in Early Medieval Europe.** London: The Hambledon Press, 1986.

NELSON, J.L. & THEUWS, F. (Ed.) **Rituals of Power. From Late Antiquity to the Early Middle Ages.** Leiden-Boston- Köln: Brill, 2000.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no Imaginário Cristão.** Bauru: Edusc, 2000

ORLANDIS, J. **Estudios sobre instituciones monasticas medievales.** Pamplona: Universidad de Navarra, 1971.

ORLANDIS, J. **La conversión de Europa al cristianismo.** Madrid: Rialp, 1988.

PACAUT, M. **Les Ordres Monastiques et Religieux au Moyen Âge.** Nouvelle Édition mise a Tour et Augmentée. Paris: Nathan, 1993.

PASTOREAU, M. **Una historia simbólica de la Edad Media occidental.** Buenos Aires: Katz, 2006.

RIBEIRO, D. V. **“A realeza merovíngia na reflexão historiográfica”.** In: LEÃO, A. V. & V. de O. BITTENCOURT (Orgs.). **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais da ABREM.** Belo Horizonte: PUC Minas, 2003, pp. 595-602.

RUCQUOI, A. **Histoire Médiévale de la Péninsule Ibérique.** Paris: Seuil, 1993.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. **España, un enigma histórico.** 2v. Barcelona: EDHASA, 1973.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. **Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media.** La Coruña: Instituto "P.Sarmiento" de Estudios Gallegos, 1981.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. **Viejos y Nuevos Estudios sobre las Instituciones Medievales Españolas.** 2v. 2ªed. Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

SILVA, A. C. L. F. da (Org.). **Hagiografia e História. Reflexões sobre a Igreja e o fenómeno da santidade na Idade Média Central.** Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2008.

SILVA, A. C. L. F. da **Reflexões sobre a Hagiografia Ibérica Medieval. Um estudo comparado do Liber Sancti Jacobi e das vidas de santos de Gonzalo de Berceo.** Niteroi: EdUFF, 2008.

SILVA, G. V. da **Reis, Santos e Feiticeiros. Constancio II e os fundamentos místicos da basileia, 337-361.** Vitória: CCHN publicações, 2003.

SOUZA, J. A. de C. R. (Org.). **O Reino e o Sacerdocio. O Pensamento Político na Alta Idade Média.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

ULLMANN, W. **Escritos Sobre Teoría Política Medieval.** Buenos Aires: EUDEBA, 2003.

ULLMANN, W. **Historia del pensamiento político en la Edad Media.** Barcelona: Ariel, 1983.

ULLMANN, W. **Principios de gobierno y política en la Edad Media.** Madrid: Alianza, 1985.

VOVELLE, Michel. **Ideologias e Mentalidades.** São Paulo: Brasiliense, 1987,

WOOD, I. N. & P. H. SAWYER (Ed.). **Early Medieval Kingship.** Leeds: University of Leeds, 1977.

ZUMTHOR, P. **A Letra e a Voz.** São Paulo: Cia das Letras, 1993.

IV.OBRAS ESPECÍFICAS

AMARAL, Ronaldo. **Hagiografia e Vida Monástica: O eremitismo como ideal monástico na Vita Sancti Frutuosi.** Tese de Doutorado. Unesp Assis 2006

AMARAL, R. **A Santidade Habita o Deserto. A Hagiografia á luz do imaginario social.** São Paulo: Editora UNESP, 2009.

ANDRADE FILHO, R. de O. **Cultura e “Religião” no Reino de Toledo (Sécalos VI-VIII).** In: *Idem* (Org.). **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro.** Santana de Parnaíba : Solis, 2005, pp.359-372.

ANDRADE FILHO, R. de O. **Aspectos míticos da monarquia visigótica católica Média.** In: TELLES, C. M. & R. B. De SOUZA **Anais do V Encontro Internacional de Estudos**

Medievais (Salvador. 2-4 de julho de 2005). Salvador: Quarteto, 2005, pp.149-154.

ANDRADE FILHO, R. de O. **Paganismo e Escravidão nos Concílios Católicos do Reino Visigodo.** In: **Temas Medievales** 9, 1999, pp. 99-114.

ANDRADE FILHO, R. de O. **“A Historiografia da Hispânia Visigoda”.** In: *Signum* 2 (2000), pp. 191-206.

ANDRADE FILHO, R. de O. **Espaços e fronteiras entre o cristianismo e o paganismo no reino visigodo católico.** In: NODARI, E. et al. (Org.) **História: fronteiras.** São Paulo: Humanitas, 1999, pp. 1025-1042.

ANDRADE FILHO, R. Mito e Monarquia na Hispânia Visigótica Católica. In: OLIVEIRA, Terezinha (Org.). **Luzes sobre a Idade Média.** Eduem: Maringá. 2002, pp. 81-147

ANDRADE FILHO, R. de O. **As origens da “analogía antropomórfica monárquica” no reino católico de Toledo (séculos VI-VIII).** In: VISALLI, A. M. & T. OLIVEIRA (Orgs.). **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais (6-8 de julho de 2005). Medievalismo: Lecturas Contemporâneas.** Londrina, Universidade Estadual de Londrina: 2005, pp.215-224.

ANDRADE FILHO, R. de O. **O Reino Visigodo Católico (séculos VI-VIII): Cristianização ou Conversão?** *Politéia* vol.5, no.1, 2005, pp.91-101.

ANDRADE FILHO, R. de O. **"A respeito dos homens e dos seres prodigiosos". Uma utopia do homem e da sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (Etimologias, Livro XI).** In: *Revista USP* 23 (1994), pp.76-83.

BACZKO, Bronislaw. **Imaginação Social.** In: R. Romano(Dir).**Enciclopédia Einaudi Volume 5 .** Antropos-Homem.Imprensa Nacional: Casa da Moeda, 1985, pp 236-292.

BARBERO, A. **La sociedad visigoda y su entorno histórico.** Madrid: Siglo XXI, 1992.

BARBERO DE AGUILERA, Abílio. **El pensamiento político Visigodo y las primeras uncciones regias em la Europa Medieval.** In: **La Sociedad visigoda y su entorno histórico. XXI, Siglo vinteuno de España.** Madrid: Editores,1992.

BASTOS, M.J. da M. **Religião e hegemonia aristocrática na Península Ibérica (séculos IV-VIII).** São Paulo: Tese de Doutorado – USP, 2002.

BRADLEY, Ritamary. **Backgrounds of the title *speculum* in mediaeval literature.** Massachusetts: *Speculum*, 29 (1954), pp. 100-115.

CAZIER, P. **Isidore de Séville et la Naissance de L’Espagne Catholique.** Paris: Beauchesne, 1994.

COLLINS, R. **La España visigoda, 409-711. Historia de España 4.** (Trad.) Barcelona: Crítica, 2005.

COLLINS, R. **"Julian of Toledo and the Royal Succession in the Late Seventh Century Spain".** In: SAWYER, P.H. and I.N.Wood (Ed.). **Early Medieval Kingship.** Leeds: The School of History, 1977, pp. 30-4

COLLINS, R. **“Donde estaban los arrianos en el año 589?”** In: *Concilio III de Toledo. XIV centenario. 589-1989.* Logroño: Arzobispado de Toledo, 1991, pp.211-222.

DELL'ELICINE, E. **“As Funções da Liturgia no Reino Visigodo de Toledo (589-711)”**. In: **Signum** 7, 2005, pp. 99-128.

DELL'ELICINE, E. **En el Principio fue el Verbo: Políticas del Signo y Estrategias del Poder Eclesiástico en el Reino Visigodo de Toledo (589-711)**. Tese de Doutoramento apresentada à Universidad de Buenos Aires, 2006.

DÍAZ, P. C. et.al. **Hispania Tardoantigua y visigoda**. Madrid: Istmo, 2007.

DÍAZ, P. C. **Rey y poder en la Monarquía visigoda**. In: **Iberia**. Universidad de La Rioja, 1998, pp.175-195.

DÍAZ Y DÍAZ. **Três biografias latino medievais de San Desidério de Viena (traducción y notas)** Universidad de Granada.

DILL, S. **Roman Society in Gaul in the Merovingian Age**. London: 1926.

DINIZ, R. de C. D. **“A Problemática da Assistência na Sociedade Visigoda no Século VII”**. In: ANDRADE FILHO, R. de O. (Org.) **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro**. Santana de Parnaíba : Solis, 2005, pp.353-358

DUBY, G. **História social e ideologia das sociedades**. In LE GOFF, J; NORA, P. (Dir) **História: Novos Problemas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979. pp- 130-45

FELDMAN, S. A **“Dimensão do Saber em Isidoro de Sevilha”**. In: **Notandum Ano XII – 21**, 2009, pp.13-21.

FELDMAN, S. A. **“Desmontagem do Judaísmo: Isidoro de Sevilla”**. In: ANDRADE FILHO, R. de O. (Org.) **Relações de Poder, Educação e Cultura na Antiguidade e Idade Média. Estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro**. Santana de Parnaíba : Solis, 2005, pp.341-352.

FELDMAN, S. A **ética e a concepção religiosa de Isidoro de Sevilla: o “livro das sentenças”**. In: VISALLI, A. M. & T. OLIVEIRA (Orgs.) **Anais do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais (6-8 de julho de 2005). Medievalismo: Lecturas Contemporâneas**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2005, pp.255-265.

FERNÁNDEZ ALONSO, J. **La cura pastoral en la España romanovisigoda**. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos; sección monografías 2. Roma, Iglesia Nacional Española, 1955.

FONTAINE, J. **Culture et spiritualité en Espagne du IV au VII siècle**. London : Variorum Reprints, 1986.

FONTAINE, J. **Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique**. 3v. Paris: Études Augustiniennes, 1983.

FONTAINE, Jacques. **King Sisebut's Vita Desiderii and the political function of the Visigothic Hagiography**. In:Edward James(Ed) **Visigothic Spain: New Approaches**. Oxford, 1980, pp. 93-129.

FRAZÃO DA SILVA, A . **A consolidação do cristianismo hispano-visigodo em La Rioja**. Brathair, Rio de Janeiro: ano 1, n 2, pp. 41-61.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia C.L. **Hagiografia e poder nas sociedades Ibéricas**

Medievais. In: Humana. Curitiba, Editora UFPR, 2001, n. 10, pp.135-172,

FRIGHETTO, R. **Poder e Sociedade na Hispana Romana e Visigoda na Antiguidade Tardia (Séculos V-VII).** In: **Revista de Ciencias Humanas**, n.10, 2001, pp. 173-183.

GARCÍA MORENO, L. A. **Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo.** Salamanca : Universidad de Salamanca, 1974.

GARCÍA MORENO, L. A. **El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica.** Madrid: Universidad Autónoma, 1975.

GARCÍA MORENO, L. A. **Historia de España Visigoda.** Madrid: Cátedra, 1989.

GARCÍA RODRÍGUEZ, C. **El culto de los santos en la España romana y visigoda.** Madrid: CSIC, 1966.

GARCÍA-VILLOSLADA, R. (Dir.). **Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España Romana y Visigoda.** Madrid: BAC, 1979.

GEARY, Patrick J. **Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World.** Oxford: Oxford University Press, 1988.

GONZÁLEZ, Teodoro. **La iglesia y la monarquía visigoda.** In: GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo (dir). **Historia de la Iglesia en España.** Madrid: La Editorial Católica, 1979, pp. 422-447.

GONZÁLEZ, T. **La política en los Concilios de Toledo.** Rome: Pontificia Gregoriana Universitatis, 1977.

GUIANCE, A. **Hagiografía y culto de las reliquias en la Hispania romana y visigoda: testimonios y mensajes** In GUIANCE, A. & P. UBIERNA (Eds.). **Sociedad y Memoria en la Edad Media. Estudios en homenaje de Nilda Guglielmi.** Buenos Aires: Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, 2005, pp.163-170.

GUIANCE, A. de Reyes y Santos. **“Las Manifestaciones de la Monarquía en la Hagiografía Castellana (siglos VII-XI)”.** In: **Acta Historica et Archeologica Medievals** 12. Buenos Aires: 2001, pp.9-30

HEATHER, P. (Ed.). **The Visigoths From the Migration Period to the Seventh Century. An Ethnographic Perspective.** San Marino: The Boydell Press, 1999.

HEATHER, P. **The Goths.** Oxford: Blackwell, 1998.

HAFFERNAN, Thomas J. **Sacred Biography. Saints and their Biographers in the Middle Ages.** New York: Oxford University Press, 1988.

HAHN, Fabio André. **Reflexos da perfeição: alguns elementos do gênero espelho de príncipe na idade moderna.** Marechal Cândido Rondon: Revista Varia Scientia v. 06, n. 12.

HEISS, A. **Descripción general de las monedas de los reyes visigodos de España.** Paris, 1972.

IÑIGUEZ, Lupicinio. **A Análise do Discurso em Ciências Sociais: variedades, tradições e práticas.** In: Lupicinio Iñiguez (Coord). **Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais.** Petropolis: Vozes, 2004, pp. 105-160.

JAMES, Edward. **The Franks**. Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1988.

JAMES, E. (Ed.). **Visigothic Spain: New Approaches**. Oxford: Claredon, 1980.

JIMÉNEZ SÁNCHEZ, J. A. **La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la `Hispania` de los siglos VI-VII**, Hispania Sacra, 115, 2005, pp.47-78.

KING, P. **Derecho y sociedad en el reino visigodo**. Madrid: Alianza, 1981.

LOPES, M. **No tempo de reis e feiticeiras**. São Paulo: Scrinium, 2001

MARTÍN, J. C. **Une nouvelle édition critique de la <<Vita Desiderii>> accompagnée de quelques réflexions concernant la date des <<Setentiae>> et du <<De uiris illustribus>> d'Isidore de Séville** *Hagiographica VII*, 2000, pp.127-180.

LUPI, João. **O Espelho dos Reis de Sedúlio Escoto**. In: ZIERER, Adriana; XIMENDES, Carlos Alberto (Org.). **História Antiga e Medieval. Cultura e Ensino**. São Luís: Uema, 2009, pp.175-186.

MARCOS, Andrés. **La constitucion, transmission y ejercicio de la Monarquia hispanogoda em los concílios toledanos**. Salamanca. 1928.

MARQUES, Luis Henrique. **As hagiografias como instrumento de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha Visigótica**. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Unesp, 2009.

MARTIN ROJO, Luisa. **A fronteira interior análise crítica do discurso: um exemplo sobre o racismo**. In: Lupicinio Iñiguez (Coord), Vera Lucia Joscelyne (Trad). **Manual de Análise do Discurso em Ciências Sociais**. Petrópolis:Vozes, 2004, pp.206-257.

MARTÍNEZ DÍEZ, G. **"Los Concilios de Toledo"**. In: *AT 3 (1971)*, pp.119-138.

MARTÍNEZ DÍEZ,G. "Un tratado visigótico sobre la penitencia", *HS 19* (1966), pp.89-98.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Caracterización de los Personajes y Tópicos del Género Hagiográfico en la Vita Desiderii de Sisebuto**. In: *Helmantica*. Vol.XLVIII, no.145-146. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997, pp.111-133.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Qvendam Pestiferae Mentis Hominem, Un Personaje sin Nombre de la Vita Desiderii**. In: GONZÁLEZ, M. P. *Actas. I Congreso Nacional del Latin Medieval*. (León, 1-4 de diciembre de 1993), pp.307-312.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Tradición de la Vita Desiderii de Sisebuto**. In: *Emerita*, T.LXIV, fasc. 2º. (segundo semestre) 1996, pp. 239-248.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Una Posible Datación de la Passio sancti Desiderii BHL 2149 Evphrosyne**. *Revista de Filologia Clássica*, vol. XXIII, 1995, pp. 439-456.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **"Un Ejemplo de Influencia de la Vita Desiderii de Sisebuto en la Hagiografia Merovingia"**. In: *Minerva*. *Revista de Filologia Clasica* (Universidad de Valladolid) no. 9, 1995, pp.165-185.

MARTÍN-IGLESIAS, J. C. **Verdad Histórica y Verdad Hagiográfica en la Vita Desiderii**

de Sisebuto. In: **Habis 29.** Sevilla: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1998, pp. 291-301.

MCKENNA, S. **Paganism and Pagan Survivals in Spain up to The Fall of The Visigothic Kingdom.** Washington D.C., The Catholic University of America, 1938.

MENÉNDEZ PIDAL, R. **Historia de España III. España Visigoda (414-711).** Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

MENÉNDEZ PIDAL, R. "Los godos y el origen de la epopeya española". In: **I Goti in Occidente. Settimane di Studio 3, 29 marzo - 5 aprile 1955.** Spoleto, CISAM, 1956, pp. 285-322..

MUÑOZ-ARRACO, José Manuel Pérez-Prendes. **Del mito de Friné al símbolo de Brunegilda.** Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

ORLANDIS, J. **El Cristianismo en la España Visigoda.** In: **I Goti in Occidente. Settimane di Studio 3, 29 marzo- 5 aprile 1955.** Spoleto: CISAM, 1956, pp. 153-71; 227-62.

ORLANDIS, J. **El reino Visigodo. Siglos VI e VII.** In: V. Velazques de Prada (Org). **Historia economica e social de españa. Vol I.** Madrid: Confereracion Española de Cajas de Ahorro. 1973.

ORLANDIS, J. **El rey visigodo Católico.** In: **De la Antigüidad al medioevo- Siglos IV-VII. III Congreso de Estudios Medievales.** Zaragoza: Fundacion Sanches Albornoz. S/L.

ORLANDIS, J. **El poder real y la sucesion al trono em la Monarquia visigoda.** In: **Estudios Visigóticos III.Cuadernos del instituto jurídico español.** Roma-Madrid, 1962.

ORLANDIS, J. **Estudios de Historia Eclesiástica Visigoda.** Pamplona: EUNSA, 1998.

ORLANDIS, J. **Estudios Visigóticos III. El Poder Real y la Sucesión al Trono en la Monarquia Visigoda. Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16.** Roma-Madrid: CSIC, 1962.

ORLANDIS, J. **Historia de España. La España Visigótica.** Madrid: Gredos, 1977.

ORLANDIS, J. **Historia del reino visigodo español.** Madrid: Rialp, 1988.

ORLANDIS, J. **La Iglesia en la España visigótica y medieval.** Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1976.

ORLANDIS, J. "La problematica conciliar en el reino visigodo de Toledo". In: **AHDE 48 (1978),** pp.277-306.

ORLANDIS, J. **La vida en España en tiempo de los godos.** Madrid: Rialp, 1991.

ORLANDIS, J. **Los romanos en el ejército visigodo.** In: **Homenaje a Fray Justo Perez de Urbel. Studia Silensia III.** Silos: Abadia de Silos, 1976, pp.121-131.

ORLANDIS, J. "Sobre el origen de la 'Lex in confirmatione concilii'". In: **AHDE 41 (1971),** pp.113-126.

ORLANDIS, J. & D.RAMOS-LISSÓN. **Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda.** Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.

OLIVEIRA ANDRADE, M L C V. **Poder e persuasão no discurso religioso medieval.** Revista Eletrônica de Lingüística

PÉRES DE URBEL, F, J. **San Isidoro de Sevilha, Su vida, su obra y Su Tiempo.** León: Cátedra de San Isidoro, 1995.

PÉREZ SÁNCHEZ, D. **El ejército en la sociedad visigoda.** Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.

PATLAGEAN , Eveline. **A história do Imaginário.** In: **A História Nova.** LE GOFF, J (Org) Coimbra : Almedina, 1978.

RECCHIA, Vincenzo. **Sisebuto di Toledo: il Carmen de Luna.** Coimbra: Humanitas 25-26 (1973-1974) 318-320

REZENDE, Viviane Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise do Discurso Crítica.** São Paulo: Contexto, 2009.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, C. **En torno a los orígenes del feudalismo I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos.** Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1974.

SERRANO, R. Sanz. La excomunión como sanción política em el reino visigodo de Toledo. In: **Los Visigodos. Historia y civilización. Antigüidade y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardia.** Murcia: Universidad de Murcia. 1986, pp. 275-288.

SOARES, Nair de Nazaré Castro. **O príncipe ideal no século XVI e a obra de D. Jerônimo Osório.** Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1994, pp. 13-14.

TORRES LOPES, M. **La iglesia em la Espana visigoda.** IN: **historia de la Espana vol3.** Dir M. Pidal. Madrid: 1963.

TORRES LOPES, M. **El Estado Visigótico. Algunos datos sobre su formación e principios fundamentales de su organización política.** AHDE, 3, 1926.

THOMPSON, E. A. **Los godos en España.** Madrid: Alianza, 1971.

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.

VELAZQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los Santos en la Hispania Visigoda: aproximación a sus manifestaciones literarias.** Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

Wallace-Hadrill, J. M. Tr. **The Fourth book of the Chronicles of Fredegar with its Continuations.** Connecticut: Greenwood Press. 1960.

WOOD, IAN. **The Merovingian kingdoms 450-751.** Nova Iorque: Longman Group Uk Limited, 1994.

ZÉTOLA, Bruno Miranda. **A instrumentalização da figura feminina nas relações de poder político-diplomáticas na Antigüidade Tardia.** IN: **Fazendo gênero 8. Corpo,**

violência e poder na Antiguidade Tardia e no Medievo em perspectiva interdisciplinar.
Florianópolis: UFSC, 2008.