

Artigos

A normatização de condutas na Gália franca dos séculos VI e VII: o exemplo dos cânones conciliares

Thiago Juarez Ribeiro da Silva*

Resumo: O artigo analisa as reformulações das práticas e dos comportamentos sociais na Gália entre os séculos VI e VII em conexão com a inclusão de valores cristãos por parte da realeza merovíngia em seus atos de governação. A proposta é tentar delinear o que era este projeto e o que ele implicava em termos de normatização de condutas. Para tanto, examinar-se-ão os textos conciliares resultantes das assembleias episcopais do período, que oferecem exemplos de medidas que caminhavam nesse sentido.

Palavras-chave: Episcopado. Gália. Realeza. Merovíngios. Normatização de condutas.

Introdução

O advento de um governo que se apresentou como responsável pela salvação das almas na Gália da segunda metade do século VI suscitou uma concomitante reformulação das práticas e dos comportamentos sociais que fizessem jus aos tipos de condutas adequados ao discurso proposto. Do mesmo modo como os reis merovíngios do período imprimiram às diretivas de governo uma finalidade ligada aos valores cristãos, eles se esforçaram em organizar a sociedade de acordo com prerrogativas semelhantes. Para tanto, a

* Doutorando em História (UNICAMP e ULB). Contato: thiago.juarez@gmail.com.
Financiamento: FAPESP.

realeza encontrou nos bispos agentes colaborativos na formulação de políticas públicas e no processo de normatização de condutas.

Nossa proposta de texto é tentar entender como a inclusão de um intento salvacionista como elemento de governo orientou as práticas normativas. Nesse sentido, a análise dos textos conciliares resultantes das assembleias episcopais do período não só possibilita entender como este projeto de cristianização foi pensado, mas também de que maneira ele foi incorporado nas medidas tomadas pela realeza. Ademais, permite repensar o quadro de relações entre ambos para além das categorias historiográficas usuais, em que costumeiramente se traçam posições absolutas tanto do episcopado quanto da realeza, criando uma clivagem entre um e outro nos processos decisórios. Isso significa pensar que o exercício colaborativo de governo entre estes dois conjuntos de poderes não seja supervalorizado, ao mesmo tempo em que os conflitos entre ambos sejam minimizados. Uma ressalva, porém, é necessária: obviamente, a intenção não é discutir quão eficientes foram essas medidas – faltam-nos, inclusive, elementos satisfatórios para responder esta questão – mas atentar em como se dá a normatização de condutas e de que maneira isso possibilita entender as relações entre realeza e episcopado a partir das decisões conciliares, e seu reflexo na legislação real, sobre temas de interesse convergente.

Antes, porém, de lidarmos com a documentação e nosso objeto, é necessário esclarecer dois pontos fundamentais no que concerne à proposta deste artigo: a) a problematização histórica da norma e sua discussão na formulação de práticas sociais, e b) a atuação episcopal na sociedade franca dos séculos VI e VII. Eles apresentam as coordenadas básicas com as quais iremos refletir ao longo do texto, dando contornos à importância do episcopado e do uso e da formulação dos conjuntos normativos conciliares à época.

O retrato dos séculos VI e VII na Gália que os coloca como marcados pela barbárie e violência endêmica, pelo ocaso do poder público e mesmo pelo colapso econômico já foi há muito submetido a análises críticas e tais rótulos questionados como paradigmas interpretativos do período.¹ No que concerne ao tema da norma e seus códigos, a postura com a qual se fez a sua abordagem também se transformou. Se, no século XIX e início do XX, os estudos

acerca de uma “história legal” eram capitaneados pelo *Volksrechte*, isto é, uma história do direito constitucional dos povos ligados a princípios nacionalistas em vigor à época (STEIN, 1947, p. 113-114), pode-se dizer que em fins do século XX ocorreu mesmo uma guinada interpretativa sobre o tema, ao ponto de se negar a própria existência do Direito no período medieval (BULST, 2003, p. 490). Nossa postura não é uma nem outra. Isto é, não nos serviremos de um aparato teórico que estabeleça de antemão as conclusões da investigação das fontes ao mesmo tempo em que entendemos as necessidades por conceituações, mas até o ponto em que elas possam ser articuladas com aqueles verificados na documentação analisada. Em suma, pretendemos escapar de uma proposição que enxerga a norma e as regras (se) interiorizadas pelos sujeitos históricos como determinantes das práticas sociais.

No que diz respeito aos textos conciliares, aqueles resultantes das assembleias episcopais, podemos dizer que eles compõem um conjunto de medidas normativas dirigidas à sociedade, intra ou extraeclesial, cuja proposta traduz um projeto de ordem social que envolveu valores morais atrelados ao cristianismo. No entanto, não falamos aqui de um “direito canônico”, i.e., uma instituição burocrática e científica tal como a concebemos atualmente. Pouco menos é nossa intenção tratar da “evolução” das práticas normativas e/ou adentrar no debate acerca da existência ou não de um “direito canônico” nos séculos VI e VII. Deixemos estas querelas historiográficas de lado.² O que nos preocupa é a problematização da *norma*. Ao evocar este tema, nós a pensamos como prática em que se conforma aquilo que é determinado pela “jurisprudência” particular de cada sociedade. Assim, se os ordenamentos jurídicos que regulamentam a Gália merovíngia dos séculos VI e VII são estabelecidos a partir de uma premissa cristã, dessa maneira, deve-se entender também o que é norma, e consequentemente justiça, nesta sociedade. No fundo, este conjunto representaria, então, o que apontou o bispo hispânico contemporâneo, Isidoro de Sevilha³: um sistema pelo qual as controvérsias entre os homens são definidas segundo a lei e o juízo – nesse caso, ambos pautados pelos elementos cristãos.

A consolidação das coleções canônicas neste período (MCKITTERICK, 1985, p. 97), malgrado seu sucesso, como demonstra a *Vetus*

Gallica (GAUDEMET, 1994, p. 168), explicita a tentativa por parte da Igreja da estruturação de uma ordem regulamentadora própria e operante nos reinos bárbaros, onde a legitimidade dessa ordem e das medidas canônicas foi reconhecida pelos reis. É o caso das decisões de Orléans I (511), no qual o rei Clóvis se comprometeu a observá-las por meio de seus próprios *indices*. Além disso, é possível compreender o conjunto normativo conciliar como um verdadeiro pacto entre realza e episcopado (GUILLOT, 1995, p. 653 e ss). Mas qual o significado desse pacto? Ora, devemos entender os cânones conciliares não apenas por seu mérito regulamentador. É preciso compreender que estas decisões, ao serem endereçadas à sociedade de modo amplo, traduzem, em seu sentido mais profundo, um projeto de ordem social, e que, por serem provenientes da hierarquia eclesiástica, são permeados pelos valores morais desse grupo. Assim, a originalidade do corpo canônico consiste no fato de se inserir – e ser resultante de – numa sociedade na qual a religião assumia uma função social preponderante.

Dada a importância das assembleias episcopais e de seus registros, alguns autores concluíram que os cânones conciliares teriam sido o único meio efetivo de legislação da Gália merovíngia, visto a incapacidade dos príncipes em fazê-lo e o concomitante esfacelamento do “Estado”, decorrente dessa ineficiência jurídica da realza (PONTAL, 1984, p. 173-175). Outros contrapõem-se a esta tese da “ineficiência” ao apontar uma estrutura jurídica assentada sobre três elementos: o direito canônico, o direito romano (através de códigos de leis como o Breviário de Alarico), e a lei sálica, reminiscência de uma jurisprudência “bárbara” (GUILLOT, 1995, p. 656-654). Reconhecemos que os cânones não são o único meio de legislação na Gália dos séculos VI e VII, mas, devido à incorporação de muitas de suas resoluções numa jurisdição de tipo público por meio dos éditos reais, é evidente que as decisões prescritas nos concílios tiveram importância para a sociedade merovíngia, de modo que entender a elaboração destes conjuntos normativos é compreender que tipos de relações implicaram essas decisões, como apreenderam o modo de pensar e agir de seu meio e como pretenderam regulá-lo.

Obviamente, o estudo dos cânones conciliares não é neutro. Ao fazer uso intensivo de um vocabulário demonstrativo – “vimos”

(*uidemus*), “tomamos conhecimento” (*cognouimus*), “sob o relato de nossos irmãos” (*relatione quorundam fratrum nostrorum comperimus*), entre outros – tendemos a crer nos escritos canônicos como testemunhas *ipso facto* dos ambientes dos quais falam. Ora, não se tratar de negar as possibilidades levantadas pelas fontes, mas sim dimensionar seu testemunho e compreender seus limites: até que ponto os cânones traçam um quadro representativo destas sociedades ou compõem figuras retóricas? De fato, muitos concílios retomam cânones de assembleias anteriores – como de Paris V (614) que dos seus dezessete cânones, seis fazem referências a reuniões anteriores, como Tours II (567) e Lyon II (567-570) – mas não se trata de um simples sistema causa-efeito, no qual é possível ver na repetição de temas uma peregrinação dos problemas a que esses cânones se contrapõem, e, a partir disso, afirmar, por exemplo, a ineficiência da autoridade episcopal, ou, em casos extremos, o testemunho de uma resistência herética entre as “camadas populares” dos reinos merovíngios (LE GOFF, 1977, p. 223-235). Devemos entender a retomada de decisões por um determinado concílio dentro de suas especificidades, tentando ter em mente as demandas específicas que esse gesto atende, seja ele de uma persistência dos problemas que pretende corrigir, seja ele de uma retórica de autoridade eclesiástica no estabelecimento de medidas normativas para a sociedade.

Mas como se articulavam as prerrogativas jurídicas e a figura do bispo? A atividade episcopal e seu papel dentro da jurisdição civil teria datado desde os tempos do Império na prática conhecida como *episcopalis audientia* (audiência episcopal). Nela, o bispo e seus principais presbíteros julgavam casos civis envolvendo cristãos que demandavam a arbitragem dos clérigos, atuando como uma instância legal paralela às cortes oficiais (HARRIES, 2001, p. 191-210; HUCK, 2008, p. 295-318). Porém, ela teve sua legitimidade como instrumento jurídico plenamente reconhecida no plano imperial somente no século IV, com o imperador Constantino (307-336), que tornou os vereditos episcopais em matérias legais irrevogáveis e perpétuos. Essa decisão foi imitada nos séculos seguintes, tanto por imperadores romanos quanto por reis “bárbaros”, que reconheciam o julgamento episcopal como fonte de autoridade (VISMARA, 1995, p. 225-226). O bispo, à época do império, teria

administrado a justiça com base no direito imperial e na lei cristã, derivada também dos cânones conciliares.⁴ Sua autoridade originar-se-ia tanto da constituição imperial que lhe legava o papel de juiz quanto do próprio prestígio dentro a população das cidades, que o elegiam. Dessa maneira, o tribunal episcopal teria atendido tanto aos cristãos quanto aos pagãos à época, criando um verdadeiro sistema jurídico da Igreja em paralelo ao ordenamento jurídico do império (VISMARA, 1995, p. 230-232), em que a *episcopalis audientia*, após Constantino, não seria um instrumento que operava à margem da lei, e sim uma alternativa à formalidade do tribunal convencional.

Obviamente, não se trata da simples transposição de uma prática dos tempos imperiais para os séculos VI e VII. O próprio estatuto da audiência episcopal e seu funcionamento é debatido pelos antiquistas. No entanto, as evidências documentais demonstram uma preocupação do episcopado gaulês dos anos 600 em formar e/ou consolidar à época uma competência jurídica própria, principalmente no que dizia a respeito aos assuntos envolvendo membros da hierarquia eclesiástica. É o caso, por exemplo, dos cânones sete e oito do concílio de Mâcon I (581-583) que frisavam a impossibilidade de se julgar ou prender um clérigo sem a presença de seu superior e que estes procedimentos se dariam exclusivamente no interior da Igreja (c. 7 e 8 de MÂCON I (581-583); GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 430-433). Outro exemplo que evidencia, ao menos, um projeto de instância jurídica própria aos bispos é a tradição manuscrita de fontes. Uma das coleções canônicas, a *Codex Lugdunensis*, reunia em sua edição medieval tanto os cânones de Mâcon I quanto as *Constituições Sirmondianas*, isto é, um conjunto de leis romanas que geralmente aparecem como apêndice do livro XVI do *Codex Theodosianus* e descobertas por Jacques Sirmond no século XVII, justamente ao analisar concílios gauleses dos séculos V-VI (acerca da tradição manuscrita das Constituições – VESSEY, 1993, p. 183-188). Se em Mâcon I o episcopado tomou frente na resolução de disputas por meio de uma jurisprudência própria, não é surpresa encontrarmos, nos mesmos manuscritos, as *Constituições Sirmondianas*, que, *grossa modo*, versavam sobre as competências exclusivas e inapeláveis dos tribunais eclesiásticos em quaisquer casos julgados por esses tribunais.⁵ Ora, não nos parece obra do

acaso tais documentos estarem em ordem sequencial nas edições manuscritas das coleções canônicas. Houve um propósito – de autoridade ou de reforço das decisões canônicas – nesta alocação. Isto ganha mais peso se lembrarmos que os concílios, e o concílio de Mâcon I não é exceção, fazem referências em suas medidas aos textos normativos do império, principalmente aqueles encontrados no Código Teodosiano.⁶ Porém, esta configuração de um espaço próprio da atuação episcopal não teria em si uma finalidade de sobreposição da autoridade laica, principalmente a real. A prescrição de privilégios por parte do episcopado encontraria razão na consolidação destes como agentes sociais atuantes, inclusive e particularmente a partir da segunda metade do século VI, nos meios de governo. Devemos entender esse processo de normatização em conjunto com a transformação do papel político dos bispos em conexão com seu lugar social, a aristocracia.

Em contrapartida a uma classe senatorial cuja importância decrescia nos recém-formados reinos “bárbaros”, podemos dizer que o episcopado teve papel ascendente na vida política desses reinos. Isto se deu pela posição relevante dos bispos no seio da vida pública desde o século V, assumindo paulatinamente um papel preponderante na liderança das cidades. De fato, a relação bispo e cidade seria tão imbricada de sentidos que quando uma delas era elevada ao *status* de capital provincial dentro do sistema administrativo romano, a autoridade eclesiástica tendia a elevar o bispo desta cidade à dignidade de metropolitano (HARRIES, 1978, p. 28).

Nos séculos seguintes, a figura episcopal ganhou ainda mais notoriedade pública na medida em que sua atuação social aumentou em relevância: os bispos passaram a atuar como administradores de cidades, oficiais de palácio ou outros cargos de natureza pública, além de passarem a influenciar, como veremos mais adiante, as diretivas de governo. Uma posição que ganhava ainda mais significado por serem as cidades a base do sistema de impostos da época (LOSEBY, 1998). É o caso, por exemplo, de Desidério de Cahors, tesoureiro de Clotário II (585-629) que, mesmo após sua eleição ao episcopado em 630, era administrador civil da cidade da qual era bispo (DURLIAT, 1979, p. 237-254). Ainda no século VII, a administração do palácio e do reino teria sido legada pelo rei

Dagoberto (629-639) ao bispo de Colônia, Cuniberto, e ao duque Adalgésilo, segundo as *Crônicas* de Fredegário (FREDEGÁRIO; WALLACE-HADRILL, 1960, p. 49).

Aliás, a presença episcopal nas *Crônicas* de Fredegário acena com questões que podem contribuir no entendimento do papel do bispo na sociedade franca dos séculos VI e VII. Se o “autor” – entendido aqui como figura abstrata, já que não pretendemos entrar na seara das polêmicas que advêm desde o século XIX⁷ – teve uma preocupação em minimizar o papel da Igreja ao compor suas *Crônicas*, a ponto de retirar as menções a milagres e a santos, que, por sua vez, são elementos narrativos importantíssimos dos *Dez Livros de Histórias* (doravante *Histórias*) de Gregório de Tours e cuja continuação ele pretendeu estabelecer, o que significaria a atuação relevante dos bispos no texto ao articulá-los com os grandes e os reis nos assuntos do reino? Acreditamos que essa constatação denote com maior ênfase a posição social do episcopado que se viu imbricado nas relações de governo não só por sua dignidade eclesiástica, na medida em que a ética cristã paulatinamente orientava suas ações, mas também por sua origem social junto à aristocracia, conferindo-lhe peso na sua trajetória política.⁸

Como dissemos anteriormente, a antiga classe senatorial perdeu relevância política ao longo dos séculos VI e VII no reino dos francos. A estrutura e as relações de poder teriam sido deslocadas para o envolvimento da hierarquia eclesiástica, em que a dignidade episcopal se caracterizava como a posição de maior destaque. Esse processo, porém, não articulava grupos sociais diferentes: os bispos da Gália provinham dessas famílias aristocráticas que anteriormente contavam com membros senadores. É o caso, por exemplo, de homens como Gregório de Tours (538-594), cuja origem estaria ligada a uma família senatorial da Auvérnia (HEINZELMANN, 2001, p. 11-35), e Félix, senador e bispo da cidade de Nantes (549-582), que ilustra bem o caráter desta aristocracia provincial que unia a antiga classe senatorial ao prestígio do episcopado (*Histórias* VI, 7; GREGÓRIO DE TOURS; LATOUCHE, 2005). Os bispos equivaleriam, então, aos duques e patrícios como agentes sociais, visto serem escolhidos da mesma alta classe de proprietários de

terras (LEWIS, 1976, p. 394), criando um verdadeiro *cursus honorum* em que a progressão de carreira consistia, geralmente, no exercício de alguma administração regional ou qualquer outro serviço ligado à corte real e em seguida à ordenação. Por outro lado, isso explicaria a existência de verdadeiras “dinastias episcopais” no período, que refletiriam o interesse desse grupo em tomar exclusivamente para si o poder de nomeação de sucessores (acerca das “dinastias episcopais” – GEARY, 1988, p. 123-125).

O tema da eleição episcopal, a propósito, ilustra bem como se articulavam as relações entre bispos e outros agentes sociais, principalmente aqueles ligados à autoridade laica, na garantia de seus interesses dentro das cidades. De modo geral, podemos entendê-la da seguinte maneira: até o século IV, a eleição basear-se-ia quase sempre na aclamação da comunidade, em que o “povo” escolheria o candidato e os bispos consagravam-no. A partir do século IV, o novo eleito deveria ser consagrado por três bispos, sendo que um deles deveria ser o metropolitano provincial. Também a partir do século IV, a vontade “popular” passou a desempenhar uma função menor na eleição, resignando-se apenas à ratificação da eleição promovida entre os clérigos. Nenhum imperador tinha o direito de apontar bispos, embora, na prática, bispos como os de Constantinopla tivessem o consentimento imperial para serem eleitos. No século VI, o papa passou a intervir em eleições de sedes vinculadas à Roma, como Tessalônica, mas ele também não poderia passar por cima da vontade do clero ou da comunidade local. No Ocidente, como vimos anteriormente, era mais frequente que senadores fossem apontados para os cargos episcopais (RAPP, 2003).

No que diz respeito à Gália, a matéria foi recorrente nos concílios merovíngios, estando presente na discussão de pelo menos onze assembleias ao longo dos séculos VI e VII (Chalon (647-653), c. 10; Clermont (535), c. 2; Clichy (626-627), c. 28; Orléans (533), c. 1, 7; Orléans (538), c. 3; Orléans (541), c. 5; Orléans (549), c. 10; Paris (556-573), c. 8; Paris (614), c. 2, 3; Losne (673-675), c. 5, 16, 22; Tours (567), c. 9). O cânone oito do concílio de Paris III (556-574) é, aliás, singular sobre a discussão do assunto, por evidenciar as relações políticas em jogo naquele momento. Vejamos seu conteúdo:

Desde que, em certos domínios, o antigo costume foi negligenciado e os decretos canônicos violados, foi decidido, conforme o antigo costume, que os decretos canônico sejam observados. Que ninguém seja ordenado bispo contra a vontade do *cives* [isto é, dos habitantes relevantes da cidade], mas sim aquele que demandou a eleição ao povo e aos clérigos em toda plenitude de sua vontade (*nisi quem populi et clericorum plenissima quesierit uoluntate*). Que ninguém seja imposto pelo *imperium* do *princeps* nem por qualquer *conditio* que vá de encontro à vontade do metropolitano e dos bispos comprovinciais. Se por efeito de uma ordenação real (*ordinationem regiam*), alguém teve a presunção, por uma temeridade excessiva, de apreender indevidamente deste elevado *honor*, ele não merecerá de nenhuma maneira ser recebido como bispo desse local por seus comprovinciais, dado que eles saibam que ele foi indevidamente ordenado. Se um destes comprovinciais tiver a presunção de recebê-lo, ao encontro das *interdicta*, que ele seja encarado por seus irmãos como separado do rebanho, longe da *caritas* de todos (c. 8 PARIS III; GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 420-423, grifos nossos).⁹

Após a consideração de que os antigos cânones não estavam sendo cumpridos, os bispos propuseram-se a regulamentar a ordenação episcopal: o novo bispo deveria ser eleito segundo a “vontade plena” do povo e do clero. De fato, não há uma proibição efetiva da ordenação pelo poder ou ordem real – entendido sob uma tradição romana, visto o uso dos termos *imperium* e *princeps* (GUILLOT, 2003, p. 204) –, o que os bispos coíbem é a eleição de um novo eclesiástico que vai de encontro à vontade dos coprovinciais. Tal medida também pode ser vista num relato de Gregório de Tours a respeito de outro concílio, o de Saintes (datado entre 561-567 e cujas atas não chegaram até nós e sua única fonte é o texto do bispo de Tours, HALFOND, 2010, p. 229).

Nos tempos deste rei [Cariberto], Leôncio [bispo metropolitano de Bordeaux], tendo reunido na cidade de Saintes os bispos de sua província, cassou o cargo de bispo de Emério,

afirmando que este último não havia recebido canonicamente este *honor*. Com efeito, um decreto de Clotário [I] teria ordenado que ele fosse abençoado sem o conselho do metropolitano, já que este último não estava presente. Uma vez que ele [Emério] foi cassado, eles [os bispos do concílio] fizeram *consensus* sobre a pessoa de Heráclio, então padre da cidade de Bordeaux, que eles transmitiram, uma vez subscrita de sua própria mão, ao rei Cariberto por intermédio do padre nomeado. Este [o padre] vindo à Tours, expõe ao bem-aventurado Eufrônio [bispo metropolitano de Tours] o que havia sido feito, instando-o a subscrever a este *consensus*, oração que o homem de Deus recusou ostensivamente. Então, após o padre ter saído pelas portas da cidade de Paris, ele se rendeu em presença do rei [e] se dirigiu a ele

[Após a apresentação da situação ao rei Cariberto] Enquanto o outro [o padre Heráclio] lhe dizia estas coisas, o rei, rangendo os dentes, ordena que o tirem de sua vista, que o coloquem no alto de uma charrete cheia de espinho e que o expulsem em exílio dizendo: “Pensas que não exista nenhum filho do rei Clotário que não se preocupe em salvaguardar o que fez seu pai, então que eles [Leôncio e seus comprovinciais], o bispo que sua vontade eleito, sem nenhum julgamento provindo de nós, eles os expulsaram?” E imediatamente ele enviou religiosos e restabeleceu o bispo em seu lugar [...] Assim foi vingada a *injuria* feita ao *princeps*. (*Histórias* IV, 26; GREGÓRIO DE TOURS; LATOUCHE, 2005, grifos nossos)

Neste trecho das *Histórias*, de Gregório de Tours, podemos distinguir dois momentos: a) um no qual os bispos demarcaram sua posição como eleitores de novos membros do episcopado; b) outro em que a realeza merovíngia fez uso de prerrogativas para garantir suas determinações nas eleições para novos membros do episcopado. Há uma concordância com os textos canônicos, na medida em que Emério foi deposto de seu cargo, a despeito de possuir a recomendação de Clotário I (511-561), pois sua eleição

se deu sem o *consensus* do metropolitano e seus coprovinciais, isto é, fora do regime de interesse da Igreja. Isso é importante, visto que o próprio padre Heráclio buscou arregimentar o *consensus* de nome junto ao rei. Embora a tentativa tenha sido frustrada, vemos que os limites entre as decisões eclesiásticas e reais se confundem: para a eleição episcopal, presume-se o *consensus* entre o metropolitano, os coprovinciais e os reis.

Vemos também como o rei Cariberto (561-567) tentou resolver a questão. Valendo-se da autoridade conferida por seu pai Clotário I, o monarca merovíngio agiu contra as disposições do concílio de Saintes, fazendo valer sua posição. Aqui, retomamos Paris III novamente: é este tipo de ação unilateral da realeza (a ação caracterizada pela *imperium* do *princeps*) que os bispos procuraram coibir. A nosso ver, não há uma delimitação da ingerência do poder real ou denúncia de uma situação desconfortável para a Igreja. Do mesmo modo, Cariberto, a partir de Gregório, também corrigiu a ação independente dos bispos ao restabelecer Emério em seu posto. Esta postura fica evidente ao lermos a afirmação do bispo de Tours ao final da passagem: “[...] assim foi vingada (*ulta*) a *injuria* feita ao *princeps*”. (grifos nossos)¹⁰

Com os exemplos anteriormente expostos, procuramos demonstrar de que maneira o episcopado se fazia presente na vida pública do reino franco dos séculos VI e VII ao articular tanto sua posição na hierarquia eclesiástica quanto suas funções “civis”. Somente com entendimento desse papel, poderemos compreender o modo pelo qual os bispos pretenderam estabelecer um código de conduta pautado no cristianismo para a sociedade, encontrando aí o apoio da realeza.

A normatização de condutas na Gália franca dos séculos VI e VII: o exemplo dos cânones conciliares

A regulamentação das práticas e dos comportamentos sociais e sua conexão com a formação de políticas públicas não é uma novidade no reino dos francos da segunda metade do século VI. Como vimos anteriormente, o rei Clóvis mostrou-se disposto a observar, através de seus juízes, as decisões conciliares de Orléans

I (511); inclusive por ter sido o próprio Clóvis a sugerir os assuntos discutidos na assembleia. A particularidade dos anos 561 em diante é que as matérias abordadas pelos bispos em suas assembleias passaram a ser adotadas como prática de governo pela realeza. Se num primeiro momento a Igreja e a realeza concorreram para um mesmo sentido de orientação política de maneira paralela, em que a relação entre ambos se dava cada qual em seu campo (o eclesiástico, dos bispos, e o laico, dos juízes, governadores e da própria realeza), no seguinte, a relação destas instâncias superiores de poder se viu imbricada num esforço conjunto de ordenamento social, fazendo uso de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens do período. E, entre esses procedimentos, destacamos os concílios episcopais.

A lista de concílios episcopais que trataram da normatização de condutas na Gália dos séculos VI e VII é extensa. Em Tours II (567), os bispos determinaram como dever da cidade alimentar seus habitantes pobres (c. 5 de TOURS II; GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 354-355), por exemplo; ou em Paris III (556-573), o matrimônio foi regulamentado, considerando ilícitas algumas uniões – como aquelas que ligavam um homem à viúva de seu irmão (c. 4 de PARIS III; GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 418-419). Devido à nossa limitação de espaço, não está no nosso horizonte, nem seria possível, esgotar o tema. Por isso, optamos por nos concentrar nas assembleias cujas decisões tiveram influência para além do domínio eclesiástico, principalmente quando da sua inclusão nas medidas reais, sinalizando sua validade para todo reino. A primeira delas é o concílio de Mácon II (585).

Mácon II apresentou de maneira contundente o esforço do episcopado em normatizar a sociedade merovíngia por meio de cânones intimamente ligados à moral cristã. Calcado na articulação de interesses junto à realeza, evidente no preâmbulo do concílio, em que os bispos declararam a natureza da reunião: “[...] *membros de um só corpo, estamos reunidos sob nosso chefe*”¹¹ (grifos nossos), no qual fizeram referência ao monarca Gontrão, o episcopado agiu de maneira a “[...] *ajudar a todos*[...]” (DE CLERCQ, 1989, p. 454-455), definindo um ordenamento social que se pretendia além da religião, tratando em última instância das “*necessidades humanas*”. Entre essas

necessidades, compreendiam-se as interdições matrimoniais (c. 18). Mas, diferente das decisões conciliares anteriores, que em grande parte se basearam numa tradição exclusivamente canônica de proibição das uniões incestuosas – tradição que remonta até o concílio de Orléans I em 511 (c. 18), passando por Paris III em 556-573 (c. 4), Orléans IV em 541 (c. 4) e Épaone em 517 (c. 30) –, o cânone de Mâcon II fez referência à lei laica, isto é, a um preceito do Código Teodosiano/Breviário de Alarico (*C. Th.* 3.12.3) para basear sua decisão (acerca da “identidade” deste conjunto normativo, cf. nota 6). Essa menção seria um exemplo do caráter público da assembleia, isto é, cujos princípios de regulação seriam dirigidos à comunidade franca como um todo. A prática mais aguda desse fenômeno pode ser vista já no cânone que abre o texto conciliar.

Nós vemos, com efeito, que o povo cristão tem por infeliz hábito desprezar o dia do Senhor (*dominicum diem*) e de se entregar aos trabalhos correntes como nos dias ordinários. É por isso que decidimos, por nossa presente carta sinodal, que cada um de nós alerte (*admoneat*) nas santas igrejas as pessoas que dela dependem [...] Observem o dia do Senhor, que nos fez renascer e nos libertou de todos os pecados. Que nenhum dentre vós se empregue a atizar disputas; que nenhum dentre vós intente uma ação na justiça; que ninguém se julgue em tal urgência que se obrigue meter os jugos aos bois (*nullus uestrum litium fomitibus uacet, nullus ex uobis causarum actiones exerceat, nemo sibi talem necessitatem exhibeat, quae iugum ceruicibus inuencorum imponere cogat*). Estejam todos atentos, de espírito e de corpo, aos hinos e aos louvores a Deus. Se um de vós se encontra próximo a uma igreja, que para ali ele corra, e que, ao domingo, ali ele se aplique às orações e às lágrimas. Que vossos olhos e vossas mãos, durante todo este dia, sejam levados a Deus. Pois este é, em efeito, o dia perpétuo do repouso, aquele que foi significado pelas leis e pelos profetas sob a figura do sétimo dia. É, então, justo que nós celebremos em um mesmo coração o dia graças ao qual nós fomos transformados naquilo que não éramos: nós éramos, em efeito, primeiramente escravos do pecado, e graças a Ele nós fomos transformados em filhos da justiça (*Iustum igitur est, ut hanc diem unanimiter celebremus, per quam facti*

sumus, quod non fuimus; fuimus enim ante serui peccati, sed per Eam facti sumus filii iustitiae) [...] Se um de vós fizer pouco caso dessa exortação salutar ou a tratar com desprezo, ele será, que ele saiba, em primeiro lugar, punido por Deus como ele merece, e em seguida, implacavelmente, sujeito também à cólera dos bispos. Se ele for um advogado, ele perderá irreparavelmente seu processo. Se ele for um camponês ou escravo, ele será fustigado com rudes golpes de bastão. Se ele for um clérigo ou monge, ele será suspenso por seis meses da companhia de seus irmãos (*si causidicus fuerit, irreparabiliter causam amittat; si rusticus aut seruus, granioribus fustium ictibus uerberabitur; si clericus aut monachus, mensibus sex a consortio suspendetur fratrum*). [...] [Tudo isso] de maneira que sermos reconhecidos como dignos de estar no Reino dos herdeiros do Salvador (c. 1, MÂCON II; GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 456-459, grifos nossos).¹²

O cânone 1 de Mâcon II propõe a proibição das atividades aos domingos segundo uma lógica religiosa, em que tal dia representaria uma transformação salvadora dos cristãos. Vemos que o respeito ao “dia do Senhor” alegado pelos bispos não se dá apenas por uma razão honorífica, mas também por sua função redentora, vinculada ao cumprimento da salvação dos fiéis. De outro modo, esse processo também teria vez na consolidação da justiça. Ela representaria a plenitude da natureza humana livre do pecado e dirigida à salvação. Uma justiça que seria compreendida por sua conformidade à “*letra dos cânones e das leis [...] disposição não somente de bispos, mas também dos antigos Pais e reis*”. É esta posição basilar da justiça, na medida em que ela abarcaria tanto a esfera eclesiástica quanto a esfera monárquica dentro da sociedade merovíngia, que nortearia as funções e relações de reis e bispos em torno de foco em comum. Concepção que seria reforçada pelo rei burgúndio, Gontrão.

O processo de normatização de condutas, e as relações entre o episcopado e a realeza na formação de políticas públicas, também pode ser visto no edito de Gontrão de 585. Expedido pouco tempo após a reunião em Mâcon, Gontrão conclamou os bispos, juízes e padres a observarem o cumprimento da justiça no reino – justamente

nesta ordem. Ao elencar tanto membros da hierarquia eclesiástica quanto da hierarquia do poder secular, o monarca burgúndio deixou claro como entendia seu governo. O documento reforça em grande parte os cânones de Mácon II, tomados pelo rei como veículos da salvação do povo.¹³

Nele, o rei também definiu a natureza da realeza e do episcopado e o papel a ser desempenhado por ambos na sociedade, tendo sempre em conta a justiça e a salvação. Os bispos são os “sacrosantos pontífices” cujo ofício, de natureza divina, realizar-se-ia no governo das almas pelas orações e pela caridade pastoral. Os reis, por sua vez, também instituídos pela autoridade de Deus, teriam como papel cuidar de seu povo.¹⁴ A realeza, assim como o episcopado, teria sido instituída pela autoridade divina e teria como função o cuidado para com o povo. De mesma origem, paralelos em ação, complementares e com um mesmo fim, reis e bispos foram exortados a governarem em conjunto para que “[...] *a justiça e a equidade sejam aplicadas em todas as coisas e que a punição legal dos juízes aja sobre aquilo que as orações canônicas dos bispos não corrigiram*”. (grifos nossos)¹⁵ A realeza postou-se como cumpridora das decisões conciliares, incluindo aí as penas previstas em tais medidas (como aquela prevista acerca do desrespeito ao domingo, vista anteriormente).

Vemos que, se o poder secular exprimiou-se como condutor do povo rumo à salvação, tal qual preconizavam os bispos acerca dos imperadores romanos cristãos (EUSEBIO DE CESARÉIA; MARAVAL, 2010, acerca da *Oração à assembleia dos Santos*; DELLA TORRE, 2012, p. 1-21), uma mudança radical deu-se na maneira como esta seria alcançada e na transformação do órgão responsável por esta salvação: se no baixo Império cristão a salvação era responsabilidade do imperador, a partir dos reis cristãos merovíngios, e principalmente no reinado de Gontrão, essa responsabilidade foi dividida entre o rei e os bispos, fazendo com que esses assumissem papéis paulatinamente significativos nas diretivas de governo.

Tendo isso em conta, o rei declarou sua responsabilidade em observar os valores cristãos no reino. Valores esses que seriam regulamentados pelos cânones conciliares. Entretanto, embora se dispusesse a manter as decisões episcopais, Gontrão propôs a revisão de um dos vinte cânones de Mácon II, justamente o cânone 1.

[...] Que em todos os dias do Senhor [domingo], nos quais veneramos o mistério da santa ressurreição [...] [todo trabalho seja proibido] exceto aquele que é necessário para sustentar a vida (EDITO DE GONTRÃO (585); BORETIUS, 1893, p. 11)¹⁶

Vemos que no edito houve uma reformulação do entendimento do dia que representaria o domingo na ordem semanal, ligando-o ao primeiro dia e não ao sétimo, como explicitado em Mâcon II. Os reis merovíngios interferiam, em maior ou menor grau, nos assuntos eclesiásticos. No entanto, as correções dogmáticas eram menos comuns. O caso da alteração feita por Gontrão demonstraria talvez um espaço de intervenção real sem que se gerasse maior animosidade entre o rei e os bispos? Não temos evidências documentais suficientes para responder esta questão. Talvez a correção proposta pelo monarca burgúndio não afetasse de maneira significativa o projeto de governo cristão do qual os bispos também faziam parte e tinham interesse na realização. Caso diferente daquele relatado por Gregório, no qual o bispo condenou Chilperico (561-584) por este se imiscuir nas questões doutrinárias da fé católica. O rei escrevera um tratado – que não sobreviveu até nós – em que expunha suas observações sobre a Trindade, distinguindo a importância de seus membros. Gregório, apesar de não condená-lo como ariano, recusou tal peça e propôs ensinar ao rei a doutrina correta (baseada, por sua vez, nas obras de Hilário de Poitiers e Eusébio de Vercel) (*Histórias* V, 44. GREGÓRIO DE TOURS; LATOUCHE, 2005).¹⁷

Vemos, assim, que embora este tipo de governo se enquadre num princípio de concordância entre episcopado e realaleza, não é em termos tão restritos que devemos encarar seu funcionamento. Tanto os bispos quanto os reis tiveram seus próprios interesses, e que, no caso do poder real, poderiam ultrapassar os limites estabelecidos nos cânones. É o caso do próprio Gontrão ao influenciar diretamente algumas eleições episcopais, como a sucessão do bispo de Chalon, Agrícola, por um referendário da corte do rei burgúndio (*Histórias* V, 19; GREGÓRIO DE TOURS; LATOUCHE, 2005). Dessa maneira, ao mesmo tempo em que o poder real e o poder eclesiástico convergiam para a formulação de um mesmo projeto

de governo e ordenamento social, ambos articulavam seus próprios interesses, mesmo que estes gerassem conflitos entre os dois (obviamente, devemos ter em conta a natureza da documentação legada até nós, de âmbito e/ou sob influência majoritariamente eclesiástica, no que se refere ao número e destaque desses conflitos).

A Gália assistiu à continuidade do processo de normatização de condutas e formação de políticas públicas, em que pesem os conflitos entre as instâncias eclesiástica e real, em 614. Posta sob a autoridade de um único rei, Clotário II (584-629), no ano anterior, a sociedade franca viu ocorrer novamente de maneira contemporânea uma assembleia episcopal e a promulgação de um edito real: são eles, o concílio de Paris V e o edito de Clotário II.

O preâmbulo de Paris V apresentou como motivos para a convocação da assembleia a disposição real em dar respostas às “circunstâncias presentes”, isto é, acontecimentos que teriam afligido a Igreja no início do século VII. Conta-se entre eles a simonia e a intervenção do poder secular na nomeação de bispos, o abuso da autoridade episcopal, a revolta dos clérigos contra a hierarquia eclesiástica, o apelo às instâncias laicas para resolução de conflitos internos da Igreja, a espoliação das igrejas e monastérios e as transgressões do engajamento religioso. Esse conjunto de medidas foi oferecido à “*vantagem do príncipe, à saúde do povo e à boa ordem da Igreja*” (PARIS V (614); GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 508-509).

Clotário II, por sua vez, apresentou como motivo de seu pronunciamento a correção daquilo que atentava contra a “*ordem e a razão*” dentro de seu reino, a fim de que não se causasse o afastamento de Deus. O decreto visou à felicidade do reino e à permanência do favor divino (EDITO DE CLOTÁRIO II (614); BORETIUS, 1893, p. 20; MURRAY, 2000, p. 566).

Ainda que observasse a manutenção, em todos os aspectos, dos estatutos canônicos pela eternidade, Clotário II mudou substancialmente o conteúdo do cânone dois de Paris V, referente à eleição episcopal. Na assembleia dos bispos, ficou definido que a nomeação a esta dignidade eclesiástica só teria vez quando da morte do titular, e que o novo bispo fosse indicado pelo metropolitano, junto de seus provincianos, com reconhecimento pelo clero (*clerus*) e pelo povo (*populus*), sem que intervisse nenhum interesse ou pagamento em

dinheiro ou por emprego de poder (*potestatis*) sob o risco de sua anulação (c. 2 de PARIS V (614); GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 508-511). No edito, Clotário II definiu que o processo seria conduzido pelo bispo metropolitano e pelos seus provincianos, sendo a pessoa escolhida pelo clero e pelo povo. E, sendo ela também digna, seria ordenada pelo rei (*ordinatio princeps*) (EDITO DE CLOTÁRIO II (614); BORETIUS, 1893, p. 20; MURRAY, 2000, p. 567). A eleição episcopal seria tema novamente no concílio de Clichy (626-627), que, embora confirmasse o edito de 614, preferiu retomar a fórmula tradicional de escolha baseada no voto do conjunto do povo (*universalis toti populi*) e a aceitação (*uoluntas*) pelos bispos da província (c. 28 de CLICHY (626-627); GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 542-543).

Esta divergência de posições entre o episcopado e a realeza não marca, entretanto, outras decisões normativas. É o caso da nova investida dos sacerdotes contra as uniões incestuosas, definidas aqui segundo a tradição canônica, isto é, a união conjugal com a viúva de seu irmão ou tio, ou a filha de sua mulher, ou com sua enteada (*pruigna*), ou com sua prima (c. 16 [14] de PARIS V (614); GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 518-519). Decisão que foi reforçada no edito de Clotário II.

Outro cânone retomado pelo edito foi aquele que dizia respeito à proibição do acesso de judeus aos cargos públicos que lhes dessem autoridade sobre os cristãos (“*Ut nullus iudaeorum qualemcumque militiam aut actionem publicam super christianos aut adpetere a principe aut agere presumat*”. 17 [15] de PARIS V (614); GAUDEMET; BASDEVANT, *idem*, *ibidem* e c. 10 do EDITO DE CLOTÁRIO II (614); BORETIUS, 1893, p. 21; MURRAY, 2000, p. 567, grifos nossos).

A reformulação das práticas e dos comportamentos sociais segundo prerrogativas cristãs prosseguiu no reino merovíngio. No concílio de Clichy (626-629), por exemplo, a interdição das uniões incestuosas ganhou novas dimensões na medida em que os acusados, além de serem excomungados, seriam também proibidos de exercerem cargos no palácio (*in palatio habere militiam*), de tratarem casos nos tribunais (*forum agendarum causarum*), e seus bens seriam interditados, nem mesmo pela intervenção da autoridade real (*auctoritatem regiam*) poderiam ser recuperados (c. 10 de CLICHY (626-627);

GAUDEMET; BASDEVAT, 1989, p. 534-537). Na esteira do concílio de Paris V, os bispos procuraram regulamentar o acesso ao aparelho burocrático governamental segundo as competências do seu ofício e seus valores de fé.¹⁸ No entanto, as relações entre o episcopado e a realeza, a partir dos testemunhos de códigos normativos variados, esvaneceram-se. Em virtude, principalmente, da inexistência de fontes do gênero no período – os textos da *Capitularia Merowingica* datam até o início de século VII, sendo o edito de Clotário II o nono e último deles.

Considerações finais

Vimos como se deu a normatização de condutas na Gália franca dos séculos VI e VII, com particular atenção ao papel episcopal no processo a partir de sua atuação conciliar. O enfoque nos bispos pode dar margem a uma interpretação equivocada desse fenômeno. Se os bispos foram figuras-chave na sociedade franca dos séculos VI e VII – a ponto de podermos entendê-los como vetores da transformação do mundo antigo para o mundo medieval –, temos que os compreender como um dos agentes operantes nessa sociedade. Não se pretende aqui potencializar o que a historiografia alemã denominou de *bischofsheerschaft*, ou “governo dos bispos”, em que o episcopado imprimiu um programa de conduta e governo à sociedade, esvaziando quaisquer ações de outros agentes dentro deste projeto (como a tipologia de poder proposta por ULLMANN, 1971, p. 26). De fato, os bispos exerceram papéis importantes na administração do reino merovíngio, envolvendo-se mesmo nos assuntos públicos. No entanto, é preciso frisar que não coube aos outros agentes sociais, como a realeza, um papel secundário neste processo. De outro modo, o quadro de relações entre o poder eclesiástico e o poder laico não se deu de forma a caracterizar o primeiro como subalterno ao segundo, fazendo dos bispos “funcionários” de uma estrutura governante maior. Tal é a argumentação que imprimiu a este tipo de exercício de poder um caráter cesaropapista (DAGRON, 1996), no qual os bispos, e, por

consequência, a Igreja, seriam aparelhos da autoridade pública. Ao convocarem concílios, ou consentirem com sua realização, ou estabelecerem a pauta destas reuniões ou mesmo interferirem nas eleições episcopais, entendemos que os reis não estariam demonstrando sua postura como chefes da Igreja da Gália. Como vimos, os reis eram passíveis às influências episcopais nestes ditames. Mais do que a sobreposição, ou desnível, entre autoridade eclesiástica e laica, é em termos de colaboração que devemos observar a atuação tanto do episcopado quanto de governadores, juízes, duques ou reis, no ordenamento da sociedade franca do período. Obviamente, ao observar esta organização colaborativa entre a Igreja e a autoridade laica, não pretendemos ignorar as disputas entre elas. Nesse sentido, tanto os cânones quanto os editos são pontos privilegiados para identificarmos as posições relativas de cada uma na hierarquia do mundo e seus conflitos de interesse, ainda que o sentido final de sua atuação fosse comum: a salvação do povo do reino dos francos.

Ao mesmo tempo, este processo de ordenamento social conduzido por bispos e reis explicita uma via de mão dupla no que se refere à normatização. A produção da realidade social é mediada pela organização de seus aspectos simbólicos, dos quais a atribuição de normas é um deles. Sendo assim, a proposição de valores e atitudes a serem internalizados por seus atores sociais, fenômeno implicado de político, tem na norma um fator constitutivo, mas que escapa a uma única dimensão, quer ela seja absoluta ou instrumental. Como observou P. Bourdieu (BOURDIEU, 1986, p. 3-19), a “força” da norma encontra-se em suas lutas simbólicas que moldam o mundo social, mas que também é moldada por ele. Se, no concílio de Auxerre (585-605), os clérigos reformularam a decisão de Mácon II (585) a respeito das atividades pertinentes ao domingo (nota 12), é porque Aunacário e seus colegas tiveram a sensibilidade de perceber como aquele preceito normativo deveria atender as demandas particulares do ambiente em que se encontravam e que muito provavelmente diferiam daquele da proposição original. E, em suma, entender que a norma e sua constituição se dá em meio às relações sociais que dela fazem uso e determinam.

THE REGULATION OF CONDUCTS IN FRANKISH GAUL OF THE SIXTH AND SEVENTH CENTURIES: THE EXAMPLE OF CONCILIAIR CANONS

Abstract: The article analyzes the reformulation of practices and social behaviors in Gaul between the sixth and seventh centuries in connection with the inclusion of Christian values by the Merovingian royalty in their acts of governance. The proposal is to delineate what was this project of reformulation and what it meant in terms of conduct's regulation. To do so, we will examine the conciliar texts arising from the episcopal assemblies held at that time, which provide us examples of measures that walked in this direction.

Keywords: Episcopate. Gaul. Kingship. Merovingian. Regulation of conducts.

Notas

¹ Cf. por exemplo, ALMEIDA, N. B. Idade Média entre o “poder público” e a “centralização política”: itinerários de uma construção historiográfica. *Varia Historia*, v. 26, n. 43, 2010, p. 49-70; CÂNDIDO DA SILVA, M. *A realza cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008; WALLACE-HADRILL, J. M. *The Long-Haired Kings*. Toronto: Toronto University Press, 1993; HALSALL, G. (Ed.). *Violence and Society in the Early Medieval West*. Woodbridge: The Boydell Press, 1998; WERNER, K. F. *Naissance de la noblesse: l'essor des élites politiques en Europe*. Paris: Fayard, 1998; WOOD, I. (Ed.). *Franks and Alamanni in the Merovingian period – an ethnographic perspective*. Woodbridge, San Marino: The Boydell Press, 1998; DURLIAT, J. *Les finances publiques de Dioclétien aux Carolingiens (284–889)*. Sigmaringen: Jan Thorbecke Verlag, 1990; VERHULST, A. *The Carolingian economy*. New York, NY: Cambridge University Press, 2002. (Cambridge medieval textbooks); WICKHAM, C. *Framing the early Middle Ages: Europe and the Mediterranean 400-800*, 2005; DEVROEY, J.-P. *Puissants et misérables. Systeme social et monde paysan dans l'Europe des francs (VIe. e XIe. siècles)*. Bruxelles: Académie royale de Belgique, 2006.

² Para uma posição negativa a respeito da existência do direito canônico anterior à Reforma Gregoriana (século XII), cf. PRODI, P. *Uma história da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 63. Para uma posição positiva, cf. HUMFRESS, C. *Orthodoxy and the Courts in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2007).

³ Cf. *Etimologías XVII*, 15, 2: “Quando se está expondo, é *causa*; quando se discute, é *iudicium*; uma vez concluído, é *institia*”. ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologías*. texto latino, versão espanhola e notas de Jose Oroz Reta e Manuela-A. Marques Casquero, introdução de Manuel C. Diaz y Diaz – 2v. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

⁴ A Constituição Sirmodiana 1, promulgada por Constantino, não especifica as bases legais pelas quais os bispos deveriam julgar. Jill Harries argumenta que, por se tratar legalmente de uma arbitração, o bispo poderia empregar quaisquer recursos para pôr fim às disputas – o que poderia englobar, além da lei romana, preceitos bíblicos e cânones conciliares. Esta estrutura torna-se mais coesa e uniforme nos séculos seguintes, visto que os bispos começam a empregar auxiliares jurídicos a partir do século V. Cf. JONES, A. H. M. *The Later Roman Empire, 284-602: a Social, Economic and Administrative Survey*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

⁵ O texto do título 1 da *Constituição Sirmondiana (CS)* I é claro: “*Pelo que Nós [Constantino] previamente sancionamos, assim como a declaração de Nosso edito deixa claro, que as decisões judiciais, de qualquer natureza, prestadas pelos bispos, sem quaisquer distinção de idades, devam ser observadas como sempre invioláveis e intactas, ou seja, que tudo o que tem sido resolvido por decisões judiciais dos bispos deverão ser consideradas para sempre como santas e reverenciadas*”. Cf. CS I, 1. PHAAR, C. (Ed.). *The Theodosian Code – and novels and the Sirmondian constitutions*. Union, NJ: The Lawbook Exchange, 2001. Acerca das CS, cf. HUCK, O. Sur quelques texts “absents” du Code Théodosien: le titre CTh I, 27 et la question du régime juridique de l’audience épiscopale. CROGIEZ-PETREQUIN, S.; JAILLETTE, P. *Le Code Théodosien – diversité des approches et nouvelles perspectives*. Roma: École Française de Rome, 2009, p. 37-59. Do mesmo autor, La “création” de l’*audientia episcopalis* par Constantin. GUINOT, J.-N.; RICHARD, R. *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: intégration ou “concordat”*. Paris: Les éditions du CERF, 2008, p. 295-318.

⁶ A polêmica a respeito da perenidade de um “direito” romano na Gália é grande. Alguns autores, como Ian Wood, acreditam que o Código Teodosiano era conhecido na região já a partir do início do século VI (cf. WOOD, I. *The Code in Merovingian Gaul*. HARRIES, J.; WOOD, I. (Ed.). *The Theodosian Code*. Ithaca: Cornell Univ., 1993, p. 161-177). Outros, como John Matthews, acreditam que as cópias do *Codex* circulantes na região seriam, na verdade, versões do Breviário de Alarico, composto por este rei visigodo por volta de 506 (cf. MATTHEWS, J. Interpreting the *Interpretationes* of the *Breviarium*. In: MATHISEN, R. (Ed.). *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001, p. 11-32). O caso é que, independentemente da forma e/ou origem, haveria um código de leis em circulação na Gália do século VI cuja identidade era atribuída ao Código Teodosiano. Se tal código seria ou não semelhante àquela, ou uma daquelas, compilações feitas em tempos do império não invalida o uso feito pelos bispos nos seus concílios, na medida em que, nos parece claro, eles o tomavam como verdadeiro Código Teodosiano, independentemente de sua origem.

⁷ Acerca dos problemas de composição e autoria das *Crônicas* de (pseudo)Fredegário, cf. GOFFART, W. The Fredegar problem reconsidered. *Speculum*, v. 38, n. 2, 1963, p. 206-241.

⁸ Ampliamos aqui a tese de F. Ruchesi que sinalizou essa particularidade das *Crônicas* de Fredegário em artigo recente (cf. RUCHESE, F. El obispo y sus roles públicos en la Galia merovingia; designación, funciones y su alcance en los siglos VI y VII. *Revista Signum*, v. 13, n. 1, 2012, p. 70-93). No entanto, divirjo do autor no que se refere à relação entre bispos e poder laico (reis, duques, governadores, por exemplo), que, segundo ele, se daria num sentido vertical, orientado pelo poder laico sobre os bispos. Discutiremos a respeito dessas relações mais adiante.

⁹ A opção pelo tratamento masculino de “*honor*” deve-se ao seu uso latino. Inclusive, o uso deste termo pelos bispos ao se referirem ao cargo episcopal implica também o entendimento de seu uso romano: *honor* designava um alto cargo público ou político. É possível apreender, na esteira dos significados, que houve, por parte do episcopado, a consciência de sua ação pública e também política. Para maiores detalhes, cf. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1968, p. 802; WERNER, K. F. *Naissance de la noblesse*. Paris: Fayard, 2008, p. 179-186.

¹⁰ Para entender o conceito de *ultor* como vingança, cf. RIVIÈRE, Y. Pouvoir imperial et vengeance. De *Mars ultor* à la *divina vindicta* (I^{er} – IV^e siècle AP. J.-C.). BARTHÉLEMY, D.; BOUGARD, F.; LE JAN, R. *La Vengeance*, 400-1200. Roma: École Française de Rome, 2006, p. 7-42.

¹¹ “[...] *quod omnes episcopi, qui in regno gloriosissimi domni Guntramni regis episcopali honore funguntur, in uno se conspiciunt quoadunati concilio. Propterea indesinenter omnes nos orare oportet, ut Dei omnipotentis maiestas et regis nostri incolumitatem solita pietate conseruet et nos omnes, qui membra sumus unius sub nostro capite [...]*”, cf. Preâmbulo de MÂCON II, GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 454-455.

¹² O sínodo de Auxerre – definido pela historiografia como tendo ocorrido entre 561 e 605, período do episcopado de Aunacário, bispo que presidiu a assembleia; mas que por retomar algumas decisões de Mâcon II, acreditamos ter se reunido entre 585 e 605 – retoma a proibição do trabalho aos domingos, mas, ao contrário do cânone 1 de Mâcon II, em Auxerre, o bispo só fez referência ao trabalho no campo (“*Não é permitido, no domingo, atrelar arreios aos cavalos e bois nem executar outras tarefas*”). O que nos daria um exemplo da adaptação das regulamentações canônicas a outros ambientes, como o rural. Cf. c. 16 de AUXERRE (585-605); GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 492-493).

¹³ “*Per hoc supernae maiestatis auctorem, cuius universa reguntur imperio, placari credimus, si in populo nostro iustitiae servamus [...]* Dum pro regni ergo nostri stabilitate et salvatione regiones vel populi sollicitudine pervigili attentius pertractaremus [...]. cf. *Guntchrami regis edictum*, [Edito de Gontrão (585)]. *Monumenta Germaniae Historica [MGH], Capitularia*, p. 11.

¹⁴ “[...] *Nos, quibus facultatem regnandi superni regis commisit auctoritas, iram eius evadere possumus, si de subiecto populo sollicitudinem non habemus*”. Edito de Gontrão (585), *MGH, Capitularia*, p. 11.

¹⁵ “*Convenit ergo, ut, iustitiae et aequitatis in omnibus vigore servato, distringat legais ultio iudicum quos non corrigit canônica preadicationis sacerdotum*”. Editio de Gontrão (585), MGH, *Capitularia*, p. 11.

¹⁶ “[...] *Ut in omnibus diebus dominicis, in quibus sanctae resurrectionis mysterium veneramur [...] praeferat quod ad victum praeparari convenit [...]*”, Editio de Gontrão (585), MGH, *Capitularia*, p. 11. Martin Heinzelmann viu neste episódio um dos pontos de influência de Gregório de Tours sobre Gontrão, cf. HEINZELMANN, M. *Gregory of Tours – History and society in the Sixth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 186-189.

¹⁷ Deve-se levar em conta, no caso de Gregório, o modelo real proposto em sua narrativa, que, em síntese, opõe Gontrão, o bom rei, a Chilperico, o mau rei. Acerca da função da realeza em Gregório de Tours, cf. CÂNDIDO DA SILVA, M.; MAZETTO JR., M. A realeza nas fontes do período merovíngio (séculos VI-VIII). *História Revista*, v. 11, n. 1, 2006, p. 89-119, especialmente p. 91-97; FREITAS, E. C. de, Dos Reis Cabeludos ao Rei Santo: monarquia e religião na Gália merovíngia, *Brathair*, 1, 2007, p. 65-80.

¹⁸ A “intromissão” dos bispos nos assuntos seculares teve continuidade no cânone 17 deste concílio. Ele proibia que os escravos (*servi*) e pessoas de baixa condição (*vilis personae*) fizessem acusações (*accusationem*) nos tribunais. Ademais, estabeleceu que aquele que assumisse o papel de acusador deveria ser responsável por fornecer provas do crime sugerido, correndo o risco de tal acusação não ser admitida. Cf. c. 17 de CLICHY (626-627); GAUDEMET; BASDEVANT, 1989, p. 538-539).

Fontes

Capitularia Merovingica. ed. BORETIUS, A. MGH *Legum Sectio: Capitularia Regum Francorum*, t. 1. Hannover, 1893, p. 1-23 [*Chlotharii II Edictum*, p. 20-23. trad. Ingl. MURRAY, A. C. *From Roman to Merovingian Gaul: a reader*. Petesburgo, Canada: Broadview Press, p. 565-568.]

Conciliae Galliae (v. 511-695). ed. DE CLERCQ, C. *Corpus Christianorum Series Latina* 148A. Turnholt: 1963 [*Les canons des conciles mérovingiens (VIe – VIIe siècles)*], texto latino da edição de DE CLERCQ, C. Introdução, tradução e notas de GAUDEMET, J.; BASDEVANT, B., 2 v. Paris: Éditions du CERF, 1989. (Sources Chrétiennes)]. GREGÓRIO DE TOURS. *Gregorii episcopi Turonensis historiarum libri X*. MGH *Scriptores Rerum merovingicarum*. ed. KRUSCH, B., t. 1, fasc. I e II. Hannover, 1937 [trad. franc. *Histoire des Francs*. Paris: Les Belles Letres, 2005. (Les classiques de l'histoire de France au Moyen Age)].

FREDEGÁRIO, *Fredegarii Scholastici libri IV cum Continuationibus*, MGH, Scriptores Rerum Merovingicarum (SSRM). ed. KRUSCH, B., I, 2, II, Hannover, 1888 [trad. ingl. WALLACE-HADRILL, J.M. *The fourth book of the Chronicle of Fredegar with its continuations*. Wesport: Greenwood Press, 1981].

Referências

BOURDIEU, Pierre. La force du droit. *Actes de la recherche en science sociales*. v. 64, n. 1, 1986, p. 3-19.

BULST, N. Les normes. Commentaire. OEXLE, G.; SCHIMITT, J.-C. (Dir.). *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*. Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998). Paris: Publications de La Sorbonne, 2003.

DAGRON, G. *Empereur et prêtre* – Étude sur le “césaropapisme” byzantin. Paris: Gallimard, 1996.

DELLA TORRE, R. A Oração à assembleia dos Santos do imperador Constantino e a Construção Historiográfica do Imperador Cristão. *Revista Signum*, v. 13, n. 1, 2012, p. 1-21.

DURLIAT, J. Les attributions civiles des évêques mérovingiens: l'exemple de Didier, évêque de Cahors (630-655). *Annales du Midi*, t. 91, Toulouse: Édouard Privat Editeur, 1979, p. 237-254.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Oração a assembleias de todos os Santos. Constantin*. Lettres et discours. Ed. MARAVAL, P. Paris: Belles Lettres, 2010, p.107-155. (La routé à livres).

GAUDEMET, J. *La doctrine canonique médiévale*. Aldershot: Ashgate Publishing/VARIORUM, 1994.

GEARY, P. *Before France and German: the creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford: Oxford University Press, 1988.

GUILLOT, O. *Arcana imperii (IVe- XIe. Siècle)* – Recueil d'articles. Limoges: Presses Universitaires de Limoges (Pulim), 2003. (Cahiers d l'Institut d'Anthropologie Juridique 10).

_____. La justice dans le royaume franc à l'époque mérovingienne. *La Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*, t. 1, Settimane XLII, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), 1995, p. 653-730.

HALFOND, G. *Archaeology of Frankish Church Councils, AD 511-768*. Leiden; Boston: Brill, 2010.

HARRIES, J. Church and State in the *Notitia Galliarum*. *The Journal of Roman Studies*, v. 68, 1978, p. 28.

_____. *Law and Empire in the Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HEINZELMANN, Martin. *Gregory of Tours – History and society in the Sixth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

HUCK, O. La “création” de l’audientia episcopalis par Constantin. GUINOT, J.-N.; RICHARD, R. *Empire chrétien et Église aux IV^e et V^e siècles: intégration ou “concordat”*. Paris: Les éditions du CERF, 2008, p. 295-318.

LE GOFF, J. Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne. *Pour au autre Moyen Age*. Paris: Gallimard, 1997, p. 223-235.

LEWIS, A. The dukes in the *Regnum Francorum*, A.D. 550-751. *Speculum*, v. 51, n. 3, p. 381-410, 1976.

LOSEBY, S. T. Gregory’s Cities: Urban Functions in Sixth-century Gaul. In WOOD, I. (Ed.). *Franks and Alamanni in the Merovingian period – an ethnographic perspective*. Woodbridge, San Marino: The Boydell Press, 1998.

MATHISEN, R. (Ed.). *Law, Society, and Authority in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

MCKITTERICK, R. Knowledge of canon law in the Frankish kingdoms before 769: the manuscript evidence. *Journal of Theological Studies*, n. 36, v. 1, 1985, p. 97-117.

PONTAL, O. Les sources de l’histoire des conciles de la Gaule Mérovingienne. In CAVITET, B. *Mémoires de l’Académie Nationale des Sciences, Arts et Belles Lettres de Caen – t. XXI*. Caen: s/ ed., 1984.

RAPP, C. *Holy bishops in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2005.

RUCHESI, F. El obispo y sus roles públicos en la Galia merovingia; designación, funciones y su alcance en los siglos VI y VII. *Revista Signum*, v. 13, n. 1, p. 70-93, 2012.

STEIN, S. *Lex Salica*, I. *Speculum*, v. 22, n. 2, , p. 113-134, 1947.

VISMARA, G. La giurisdizione civile dei vescovi nel mondo antico. (*La Giustizia nell'alto medioevo (secoli V-VIII)*). Settimane XLII, t.1. Spoleto, It.: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (CISAM), p. 225-250, 1995.

ULLMAN, W. *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Revista de Occidente, 1971. (Col. Biblioteca de política y sociología)

WERNER, K. F. *Naissance de la noblesse*. Paris: Fayard, 2008.

Recebido em: 28/06/2013

Aprovado em: 21/01/2014