
TEMPO, PROVIDÊNCIA E APOCALIPSE NA *HISTORIA FRANCORUM*, DE GREGÓRIO DE TOURS

José Rivair Macedo

A *História dos francos*, por vezes designada *História eclesiástica dos francos*, ocupa lugar de destaque entre as fontes documentais do reino merovíngio e dos povos bárbaros do Ocidente cristão. Tal posição deve-se em parte à exiguidade de textos conservados relativos a este período da história europeia e, em parte, graças à riqueza das informações fornecidas e a amplitude dos temas tratados. Há consenso quanto ao fato de que a obra em questão seja o mais importante testemunho concernente ao século VI, e que tenha exercido considerável influência no modo de se escrever a história adotado nos séculos posteriores da Idade Média.

O autor chamava-se Georgius Florentius Gregorius. Nasceu na cidade de Clermont, em 539, e faleceu, em Tours, no ano 594. Pertenceu à nobreza senatorial galo-romana da região de Auvergne: o pai era membro do senado municipal em Arvernes, enquanto familiares pelo lado materno integravam o senado em Bourges; alguns parentes próximos foram bispos em Lyon, Langres e Clermont e, dos dezoito bispos da diocese de Tours, treze faziam parte de sua família. Isto certamente teve peso decisivo na sua carreira eclesiástica, uma vez que, em 564, veio a ser integrado aos quadros da Igreja e, em 573, era indicado ao bispado de Tours. No cargo, teve a possibilidade de participar ativamente dos problemas políticos, administrativos e religiosos da região em que vivera, e de atuar junto aos reis francos (Ganshof, 1970, II, p.635).

Integrante da elite intelectual da época, Gregório de Tours elaborou certo número de pequenas obras de cunho hagiográfico, entre as quais *In Gloria Martyrum*, *In Gloria Confessorum* e *Vita Patrum*, mas dedicou maior atenção e dispendeu maiores esforços na composição da vasta crônica nomeada *Decem Libri Historiarum*, a qual os eruditos modernos denominaram *Historia francorum*. Cada um dos dez livros, que per-

José Rivair Macedo é professor no Programa de Pós-Graduação em História da UFRGS.

fazem a totalidade da obra, aparece subdividido, em média, por quarenta capítulos curtos, dedicados ao tratamento dos episódios marcantes ou a conjuntos de informações ligadas entre si atinentes a um mesmo assunto da história do reino franco. Redigida de modo intermitente entre 575 e 591, a obra confunde-se com o tempo de seu episcopado, e as razões que o levaram a concretizá-la são apresentadas no prefácio da seguinte maneira:

As cidades da Gália se deixavam decair, ou antes, deixavam fenecer as belas letras. Enquanto isso, numerosos eventos bons e maus se sucediam: os povos se entregavam à sua ferocidade e os reis aguçavam seu furor; as igrejas, defendidas pelos bons cristãos, eram assaltadas pelos hereges; a maior parte fervia na fé em Cristo, mas outras se deixavam esmorecer, sendo enriquecidas pelos devotos ou depredadas pelos traidores. Mas não se via um só homem versado em dialética capaz de verter tudo isso em prosa ou verso. A maioria amiúde gemia, dizendo: "Infeliz é o nosso tempo, porque o estudo das letras desapareceu entre nós, e não se encontra pessoa no mundo capaz de fazer conhecer, por seus escritos, os acontecimentos de nossos dias!". Considerando este e outros lamentos semelhantes que se repetiam constantemente, e desejoso de conservar a memória das coisas passadas a fim de que o conhecimento fosse transmitido à posteridade, não pude deixar de registrar, no meu estilo inculto, as artimanhas dos falsos e a vida dos bons, seduzido sobretudo por esta palavra encorajadora que tanto me impressionou quando a escutei: "Bem poucos compreendem o discurso de um reitor, mas muitos entendem as palavras de um rústico".

Na passagem, o escritor emprega uma fórmula de retórica convencional, isto é, o *topos* da falsa modéstia. Cabe, porém, destacar sua preocupação com o estado de anomia cultural preponderante. Realmente, na segunda metade do século VI, as referências eruditas provenientes da cultura clássica encontravam-se praticamente abandonadas, ou então adaptadas e empobrecidas, ilhadas nos *scriptoria* monásticos e nas escolas episcopais (Riché, 1962, p.163-170). Momento de refluxo da arte retórica, da gramática e da dialética, o próprio latim perdera parte de suas qualidades literárias. A formação intelectual dos poucos letrados cristãos baseava-se fundamentalmente nos textos bíblicos e em autores da patrística, enquanto a literatura produzia em maior escala materiais dedicados à pregação, ou escritos em louvor dos feitos dos santos (Wolff, 1971, p.30-31).

Gregório participou da primeira geração de letrados ocidentais educados nas escolas episcopais. Admirava o saber e a eloquência de homens como Sidônio Apolinário justamente porque tinha ciência da distância que os separava. Aquele tinha sido bispo em Clermont até o ano 488, mas destacava-se por ser hábil retórico e nutria paixão pela poesia latina. Gregório aprendeu as primeiras letras com São Nizier de Lyon, tendo depois como mentores dois bispos de Clermont: São Galo e Santo Avito. Seus estudos do latim partiram da leitura dos *Salmos de Davi*, dos *Evangelhos*, *Epistolas*, *Atos dos apóstolos* e textos hagiográficos. Enfim, teve formação eminentemente eclesiástica (Kurth, 1919, I, p.11-14).

Essas considerações preliminares nos permitem avaliar o escopo, as dimensões e o alcance da *Historia francorum*. A obra pretendeu ser o registro historiográfico do passado. Por essa razão se distingue das demais crônicas e anais redigidos no princípio da Alta Idade Média em domínio franco, cujo propósito não ultrapassava o mero registro dos acontecimentos contemporâneos. Nestes casos, a narração limitava-se a indicar as efemérides singulares, inserido-as em quadros cronológicos vagos e imprecisos. Indo além, Gregório procurou retratar toda a trajetória dos povos francos, enquadrando-a no âmbito da história da humanidade. Não poderia executar projeto desse porte sem uma reflexão prévia a respeito da natureza da história, do tempo e da duração, ou prescindir de trabalho de pesquisa e organização segundo certos princípios de estruturação de uma obra historiográfica. Guardadas as devidas proporções, foi o primeiro historiador dos francos (Ganshof, 1970, p.632-634).

Ele tinha ciência de seus poucos conhecimentos da gramática latina, mas conhecia alguns autores clássicos e parte da literatura patrística, de onde extraiu não apenas informações circunstanciadas de parte dos assuntos incorporados em seus livros, mas também ensinamentos sobre o comportamento adequado do estudioso em relação aos feitos do passado. A propósito dos limites de interpretação ou dos percalços que se apresentam aos relatores da história, invocava para si o julgamento de Salústio contra os críticos dos historiadores: “É uma tarefa ingrata escrever a respeito das ações humanas, porque é preciso necessariamente que os fatos desçam ao nível de nossa linguagem; em seguida, porque a maior parte dos indivíduos atribui à inveja e malevolência a narração das faltas retratadas” (IV, 14).

Talvez por isso procurou embasar sua própria narração em diferentes fontes de autoridade. Malgrado não ter conhecido bem os clássicos latinos, pôde ler com proveito autores tradicionais do pensamento cristão como Prudêncio, Paulino de Nola, São Hilário de Poitiers,

Sulpício Severo, Eusébio de Cesaréia, São Jerônimo e Paulo Orósio (Courcelle, 1951). Com os últimos, aliás, aprendeu os procedimentos de como estruturar formalmente o conteúdo global do trabalho historiográfico. Na composição da *Historia Francorum*, adotou o princípio segundo o qual, na descrição histórica, a narração deveria incidir concomitantemente na caracterização das ações dos reis (história política) e nos atos dos santos (história religiosa). Em defesa desse modo de conceber o passado, argumenta:

Perseguindo o transcurso dos tempos, registraremos sem ordem e sem distinção tanto os milagres dos santos quanto os desastres dos povos. Com efeito, penso que deva ser considerado razoável nosso esforço em recontar a vida bem aventurada dos santos entre as dores dos desafortunados pois não é a comodidade do escritor mas a seqüência dos tempos que assim o exige. (II, 1)

A influência da obra de Eusébio de Cesaréia teve algumas implicações profundas na concepção de história sustentada por Gregório. A *História eclesiástica* foi redigida na primeira metade do século IV, sendo continuada por São Jerônimo, e depois por Paulo Orósio. Ela inaugurou o estilo de escrever a história que viria a se tornar preponderante no Ocidente medieval. Com Eusébio, o sentido existencial do passado começou a ser procurado na idéia de uma unidade universal em torno do Deus único da trindade, e na convicção de que a Providência seria o motor e o guia do destino dos impérios, controlando as mudanças naturais (Milburn, 1954). Nem os historiôgrafos gregos, nem os latinos, tiveram a idéia de uma história universal que abarcasse de uma só vez todos os tempos e todos os espaços. Coube aos escritores da Patrística – amparados na Bíblia – erigir a concepção providencialista, procurando nos fatos sinais da manifestação divina ao homem. Para isso, parecia-lhes necessário retomar todas as histórias parciais, reunindo-as numa seqüência contínua (Ariès, 1989, p.102-103).

A solução adotada na estruturação da *Historia francorum* respondia, pois, ao universalismo cristão. Nos dez livros, o ponto de partida da história situa-se na Criação de Adão e Eva, e o ponto de chegada, nos fatos ocorridos por volta de 590 d.C. Seguindo o princípio do sincronismo cronológico entre eventos bíblicos com os fatos ocorridos em outros povos, no Livro I encontramos o resumo da *História eclesiástica* de Eusébio – isto é, assuntos do Antigo Testamento e das origens do cristianismo –, mas também comparações do tipo:

No tempo de Moisés, Trofas reinava sobre os argianos, sendo seu sétimo rei; na Ática, Cecrops era o primeiro; entre os egípcios, Cencris, o décimo segundo rei, foi engolido pelo Mar Vermelho; os assírios tinham seu décimo sexto rei em Agatadis; os sicyonianos eram governados por Maratis. (I, 16)

Por meio da operação de correspondências cronológicas, o cronista tinha como redirecionar os assuntos enfocados, aproximando-os do espaço e do tempo que mais desejava enfatizar, sem se importar com os saltos cronológicos enormes. Em pouco mais de vinte linhas, ele resumiu os acontecimentos ocorridos entre o cativeiro da Babilônia, no século VI a.C., e a época do nascimento de Cristo. Observe-se que os arranjos factuais e a seleção das efemérides deslocam a narração dos fatos da história judaica para o ambiente cristão, inserindo retrospectivamente o cenário grandiloquente da saga dos mártires – principal foco de atenção do narrador:

No tempo em que Amon reinava sobre os judeus, quando estes foram levados em cativeiro à Babilônia, os Macedônios obedeciam a Argie, os Lídios a Giges, os Egípcios a Vafrés; quando a Babilônia tinha Nabucodonosor por rei, Servo Túlio era o sexto rei dos romanos. Em seguida, os imperadores; o primeiro foi Júlio César, que se tornou único governante de todo o império; o segundo, Otávio, chamado de Augusto, era sobrinho de Júlio César, e deu seu nome ao mês de Agosto. Verificamos com toda certeza que Lyon, cidade das Gálias mais tarde dignificada pelo sangue dos mártires, que recebeu o título de muito nobre, foi fundada no décimo nono ano de seu reinado. (I, 18)

Aos olhos dos historiadores modernos, procedimentos como esses parecerão no mínimo anacrônicos. A falta de proporção na seleção de informações, a ausência de notícias gerais bem equilibradas, a falta de perspectiva temporal, os saltos acrobáticos no estabelecimento da seqüência cronológica e, principalmente, o direcionamento para um sentido providencialista da história distanciaram-no de outros cronistas da Alta Idade Média que optaram por organizar sua narração a partir das informações relativas ao próprio povo ao qual se dedicavam a compor a história. Assim, autores como Jordanés, em sua *Getica*, e principalmente Paulo Diácono, em sua *Historia langobardorum*, preferiram iniciar suas crônicas apenas com informações pertinentes aos godos ou aos lombardos, limitando-se a verificar a sucessão das estirpes reais (Bianchi, 1961, p.155; Sestan, 1970, p.368-370).

De fato, não há como negar que a parte mais frágil da *Historia francorum* encontre-se nos quatro primeiros livros, correspondentes ao tempo anterior à atuação pessoal do narrador. Nessa parte em que os assuntos não são de seu inteiro domínio ou de seu interesse mais direto as descrições são breves, e fatos importantes recebem apenas indicações sumárias. Nos seis livros restantes, relativos ao tempo de seu episcopado, a narração torna-se muito mais rica e o valor do testemunho aumenta consideravelmente, aproximando-se inclusive do relato memorialístico.

Ele teve acesso a uma quantidade apreciável de textos escritos. Consultou cronistas tais quais Juvencio (*História evangélica*), Renato Profuturus Frigeridus e Sulpício Alexandre (cujas obras não foram preservadas); documentos oficiais, como os Fastos Consulares do século IV, os Anais de Angers, Anais burgúndios, Anais de Ravena e Anais visigóticos; correspondências de Sidônio Apolinário (século V) e de Venâncio Fortunato (século VI); textos hagiográficos; poemas e contos; inscrições e epitáfios funerários. Certas cartas da correspondência de autores cristãos (Santo Eugênio de Cartago, São Remígio de Reims, Santa Radegunda) e o texto do Tratado de Andlot (firmado entre os sucessores de Clóvis em 584) encontram-se inseridos na íntegra em meio aos capítulos da *Historia francorum* (Kurth, 1919, II, p.207-266).

Ainda assim, é preciso considerar o valor, o grau de profundidade e de credibilidade das informações fornecidas. Na realidade, o modo como utilizou essa documentação mostra-se bastante irregular. No processo de seleção das informações, certos temas ou espaços foram claramente beneficiados, em detrimento de outros. A partir do estudo minucioso empreendido por Godefroid Kurth, é possível perceber o quanto Gregório privilegiou os fatos ocorridos na região em que viveu. Seu foco de atenção direciona-se preferencialmente para a história do sul do reino dos francos. Em geral, mantinha-se bem informado sobre o que se passava nas cidades galo-romanas, na Borgonha, na região da Bacia Parisiense e no reino visigodo de Toledo. A quantidade de informações diminui e torna-se mais vaga no que respeita ao norte do reino franco, aos saxões, vândalos da África, ostrogodos e lombardos da Itália, aos povos da Grã-Bretanha e a Bizâncio. Nesses últimos casos, até o nome de certos governantes lhe escapa (1919, II, p.162-165).

Acrescente-se outras limitações, decorrentes de suas deficiências gramaticais no emprego do latim. Os apontamentos de Erich Auerbach, sobre o estilo literário de Gregório, permitem que se verifique o quanto o uso da língua latina abastardada e vulgarizada dificultou a clareza e o entendimento de frases e orações. Essa falta de organização e sistemati-

zação de pensamento se reflete, inclusive, no modo pelo qual ordenava os acontecimentos e no critério de seleção dos dados. Melhor seria dizer falta de critério, porque a falta de concatenação prejudicou a perspectiva global da narrativa. Na seqüência do relato não se percebe separação prévia de informes considerados mais ou menos importantes: limitou-se a anotá-los, conferindo igual valor aos conflitos bélicos, querelas dinásticas, lutas de famílias, milagres e prodígios, fatos bizarros e exóticos, desregramentos naturais, cenas corriqueiras das camadas populares.

As situações evocadas, por sua vez, são tratadas de forma pronunciadamente humana e anecdótica. Seu interesse pelos pormenores cênicos, pela fixação visual das ações revela-nos o empenho em mimetizar o acontecimento que, mesmo minúsculo e insignificante, acaba sendo elevado pelo tom psicologicamente grandioso. Para tal, o cronista valeu-se inclusive do recurso ao discurso direto, ou seja, da atribuição de diálogos pretensamente verídicos aos personagens retratados. Gregório introduziu em toda a narração, sempre que pôde, cenas repletas de dramaticidade. Isto confere ao texto força imaginativa e vivacidade, mas ao mesmo tempo concorre para desqualificá-lo como testemunho fiel dos fatos apresentados.

Comparado ao relato de historiadores ou escritores greco-romanos do porte de um Políbio, Tito Lívio ou mesmo Amiano Marcelino, o texto de Gregório revela-nos sua estreiteza de horizontes, sua pouca visão de um todo amplo e estruturado, sua pouca capacidade de conferir sentidos organizados e direcionados para um eixo central. Evidentemente, não se trata apenas de deficiência pessoal, mas da perda da noção de unidade no mundo bárbaro tal qual existira nos tempos de Roma, da fragmentação extrema da vida política, social e cultural vigente no século VI. Segundo Auerbach (1970, p.72), faltou a Gregório um ponto de vista político no sentido que lhe conferiam os autores antigos, e se se quiser falar de algo semelhante em sua obra, seu ponto de vista seria o dos interesses da Igreja, embora seu olhar não fosse capaz de abarcar a instituição como um todo organizado, restringindo e circunscrevendo o campo de visão aos eventos particulares, regionais, locais, individuais.

Sua obra encontrava justificção exatamente nesse aparente paradoxo: criação de uma época marcada pela perda de referências institucionais unitárias, globalizadoras, em que se corria o risco de perder a própria noção dos marcos temporais, a procura de vínculos com o passado parecia ser a garantia da reconquista de certa integridade espiritual e cultural. Escrever sobre o que se passou era uma forma de recuperar parte da totalidade perdida, de se identificar com a comunidade cristã e situ-

ar-se na cadeia de eventos estabelecidos pela Providência. Gregório explicita claramente tal necessidade desde o prefácio, quando alude ao estado caótico e decadente de sua época e à necessidade do registro escrito como testemunho para a posteridade.

A opção pela retomada da história sagrada indica a intenção de inserir seu próprio presente vivido no transcurso das épocas. Os livros da *Historia francorum* contêm referências a fatos (mal ou bem articulados, não importa) que conferem sentido ao desenrolar da história humana. Do princípio ao fim, o relato serve de base para a fixação da ordem cronológica e para o cômputo temporal. Como ele próprio nos informa: “Eusébio, Jerônimo e Orósio mesclaram em suas crônicas as guerras dos reis e as virtudes dos mártires. Escreveremos dessa mesma maneira a fim de facilitar o seguimento da ordem dos séculos e o cálculo completo dos anos, até nossos dias” (II, 1).

Convicto de ser o continuador dos cronistas aludidos, iniciou a *Historia francorum* transcrevendo os elementos principais da história bíblica, e não mediu esforço para mensurá-los. Reproduzindo as marcações veterotestamentárias, contou o tempo valendo-se da soma de anos da vida dos principais personagens e da quantidade de gerações, chegando a quadros cronológicos do tipo: “Desde Adão até Noé, existiram dez gerações, a saber: Adão, Set, Enos, Cainam, Malaleel, Jared, Enoc, Matusalém, Lamec, Noé. Para estas dez gerações, transcorreram 1.242 anos” (I, 4). Quando as informações passaram a fazer referência ao período posterior aos eventos do Antigo Testamento, o cômputo temporal acumulado passou a ser acrescido dos anos correspondentes ao transcurso do cristianismo ou dos períodos de governo dos imperadores romanos: “Desde o Cativo da Babilônia até o décimo sétimo ano do governo de Tibério contam-se 361 anos; depois do Paixão do Senhor até a morte de São Martinho contam-se 412 anos” (I, 22).

Ao final do Livro I, Gregório fixa a existência de 5.546 anos acumulados, mantendo até aqui o marco referencial dos eventos judaico-cristãos. A partir do Livro II, sua referência passa a ser a sucessão temporal dos governantes merovíngios: da morte de São Martinho até a morte de Clóvis (ocorrida em 27/11/511) calcula terem transcorrido 112 anos; de Clóvis à morte de seu filho Teudeberto, calcula 37 anos; de Teudeberto até a morte de Sigiberto, 29 anos. No décimo nono ano do governo de Childeberto, o Jovem, correspondente ao trigésimo primeiro de Gontram, ao quinto do pontificado do papa Gregório I e ao vigésimo primeiro de seu próprio episcopado, a soma total equivalia a 5.814 anos desde o princípio do mundo.

Como não poderia deixar de ser, os números apresentados pelo cronista estão longe de ser precisos e concordantes entre si. Bastará localizarmos cada um dos marcos posteriores ao Livro I e somar suas equivalências numéricas para constatar uma diferença de pelo menos 90 anos. O desacordo nas cifras deve-se, em parte, aos erros de cálculo e, em parte, aos números divergentes copiados nos diversos manuscritos conservados da *Historia francorum*. Importa sublinhar, entretanto, o alcance do resultado obtido, uma vez que, exato ou não, o cronista fixou e organizou os fatos, facilitando o trabalho dos escritores francos que continuaram sua obra nos séculos VII e VIII.¹

Gregório não despendeu maiores esforços com o intuito de precisar as unidades temporais menores das quais se valeu na confecção de sua longa crônica. As descrições factuais organizadas de acordo com a sucessão anual acompanham as sucessões do governo dos reis francos, mas isto se dá sem a explicitação de mensuração. Para ele, bastava indicar a ocorrência dos fatos no tempo deste ou daquele rei. Com relação às indicações dos meses, dos dias da semana ou de dias específicos, prevalece a mesma imprecisão. As referências oscilam entre a ordem seqüencial do mês (nono, quinto), ou simplesmente a indicação do santo do dia: “Chegando por ocasião da festa de São Martinho...” (V, 47).

Isto não quer dizer que estivesse pouco atento aos problemas concernentes ao uso das referências temporais, nem aos impasses culturais decorrentes da profunda associação entre o tempo e o sagrado. De modo geral, ele seguia o sistema de medida do Calendário Juliano, concebendo o início do ano no mês de março. Talvez não nomeasse os meses e os dias da semana por lhe parecer uma maneira de minimizar as reminiscências pagãs na apreensão da passagem do tempo.

Pouco depois da época em que Gregório viveu, Isidoro de Sevilha anotou em suas *Etimologias* o conhecimento possível acerca das medidas do tempo, reconhecendo a dimensão pagã nelas implícita. Sabia da relação etimológica entre a palavra “dia” e “deuses”, e que os romanos dedicavam o primeiro dia da semana ao Sol, o segundo à Lua, o terceiro a Marte, o quarto a Mercúrio, o quinto a Júpiter, o sexto a Vênus e o sétimo a Saturno; que a palavra “mês” provinha, em grego, da palavra “lua”; e que os nomes dos meses derivavam dos astros, identificados com deuses, ou de certos governantes pagãos (Jano, Februus/Plutão, Marte, Afrodite, Maia, Julio, Augusto). Ciente da dificuldade de se erradicar costumes enraizados no âmago de populações recém-convertidas, asseverava:

É conveniente que na denominação dos dias uma boca cristã empregue a terminologia própria da Igreja. Não obstante, se a força do costume parecer a alguém forte o bastante a ponto de que de seus lábios saiam o que seu coração desaprova, deve se dar conta de que todos aqueles cujos nomes denominam os dias foram simplesmente homens, e que apenas por causa de determinados benefícios feitos a esses homens, graças ao seu grande poder que os fizeram sobressair sobre os demais, seus admiradores lhes conferiram honras divinas e colocaram seus nomes em estrelas e astros. (Livro V, 30, p.541)

Isidoro apresenta-nos, pois, uma argumentação baseada no princípio do evemerismo, isto é, da concepção cristã tendente a desmistificar o caráter religioso das tradições pagãs em favor da unidade da crença cristã, reduzindo os deuses antigos à sua condição humana. Dois séculos antes, Santo Agostinho propusera a denominação dos dias da semana segundo sua ordem seqüencial: segunda-feira, terça-feira, quarta-feira, etc., esperando erradicar antigas convicções fundadas na dimensão hierofânica do tempo. O combate movido pelos escritores cristãos visando ao controle e ao monopólio sobre a percepção do tempo, do qual Gregório participou intensamente, relaciona-se, pois, com a luta pela legitimidade cristã (Schmitt, 1992, p.38-40).

O cronista expressa, com clareza, sua preocupação com a uniformidade esperada em relação à fixação de marcos temporais aureolados pela sacralidade cristã. Com respeito ao significado do domingo e/ou da Festa da Páscoa, denuncia os costumes bárbaros vigentes em sua época, pelos quais certas pessoas identificavam o domingo com o “Dia do Sol” (III, 15). Manifesta também seu inconformismo com a opção dos visigodos em celebrar a Páscoa no dia 21 de março, argumentando em favor da data de 18 de abril, mais de acordo com as determinações eclesiásticas (V, 17). Nessas passagens fica bem evidenciado o desejo de salvaguardar os marcos unitários da Igreja na sucessão temporal.

Desde o período de formação da Igreja, o intento de sacralizar o tempo de acordo com as premissas doutrinárias cristãs constituiu ponto recorrente nos argumentos dos representantes da Patrística. Tratava-se de oferecer condições para erradicar concepções ancestrais partilhadas pelas populações em processo de conversão. Os meios empregados fundamentavam-se tanto na criação de novos parâmetros de medida quanto na destruição, absorção e superposição às concepções anteriores (Le Goff, 1980, p.213-214). O debate também dizia respeito aos costumes propri-

amente pagãos e aos costumes judaicos, e pretendia oferecer certa síntese orientada segundo os princípios eclesiásticos.

Em relação aos dias da semana, pretendeu-se deslocar o dia santificado da tradição judaica – o sábado – para outro que estivesse mais de acordo com a nova doutrina. Desde o século III, escritores como Tertuliano de Cartago, Eusébio de Cesaréia e São Jerônimo situaram no primeiro dia semanal, e não no último, o momento reservado ao culto religioso ao deus da trindade. Defenderam o caráter sagrado do domingo – o “Dia do Senhor” – baseados na idéia segundo a qual este corresponderia ao terceiro dia após o martírio e morte de Cristo, aquele em que ocorreu a Ressurreição. Tal regra de fé encontra-se no pensamento de Gregório, sendo enunciada nos seguintes termos: “Cremos que a ressurreição do Senhor teve lugar no primeiro dia, e não no sétimo, como muitos pensam. É o dia da Ressurreição de Nosso Senhor que nós nomeamos propriamente, e por causa dessa santa Ressurreição, o Domingo ou Dia Dominical” (I, 22).

A associação do domingo com a Festa da Páscoa assegurou a esse dia uma posição singular na formulação do tempo cristão. Reservado ao descanso, a uma série de prescrições negativas (interdição do trabalho, de atividades públicas e privadas) e positivas (celebração da eucaristia; reunião na missa dominical), o dia adquiriu lugar proeminente no calendário litúrgico da Igreja. Aos poucos, os escritores propuseram as regras do culto dominical que acabaram por substituir aquelas tradicionalmente associadas ao *Sabbath* judaico (Pattaro, 1975, p.220).

Por outro lado, a vinculação do primeiro dia semanal com as divindades solares pagãs associadas ao sol (especialmente o deus Mitra da tradição persa, amplamente cultuado no mundo romano), ou com cultos já estabelecidos, como aquele que os romanos rendiam ao imperador na qualidade de personificação do “*Sol Invictus*”, facilitou sua absorção pela via do sincretismo (Weigall, 1934, p.83). Em contrapartida, essas mesmas crenças dificultavam a integridade intentada pelo sagrado cristão. Assim, no século V, o papa Leão reclamava de que certas pessoas, quando se dirigiam ao templo no dia 25 de dezembro para comemorar a natividade de Cristo, retornassem antes de entrar na basílica para saudar o sol levante, traço evidente, no solstício, de um culto pagão anterior (Denis-Boulet, 1959, p.52).

A determinação do domingo como dia feriado e a fixação da Páscoa ao primeiro plenilúnio da primavera remontam ao Concílio de Nicéia, de 325. Entretanto, a localização exata do dia anual da solenidade ocorreu apenas em 525 na obra de Dionísio, o Pequeno, intitulada *Libellus de Ratione Paschae*. Baseando-se na tábua de Santo Hipólito,

este astrônomo estabeleceu a cronologia oficial do cristianismo, propondo as datas essenciais das efemérides, as unidades básicas de medida do tempo e, o que é mais importante, a referência do Calendário Juliano para o cálculo da comemoração pascal (Le Goff, 1992, p.488; Denis-Boulet, 1959, p.49).

Inestimáveis sob o ponto de vista doutrinal, uma vez que a adoção das prescrições dominicais permitiu o desenvolvimento do culto litúrgico, ao inculcar a necessidade da devoção aos princípios cristãos, e que a festividade pascal facilitou o estabelecimento anual de todo o calendário cristão, tais normas não foram implementadas com facilidade nem de forma homogênea. As informações prestadas por Gregório sobre a solenidade pascal no reino visigodo, aliás, demonstram as divergências existentes, ainda no final do século VI, em torno de regras há muito conhecidas.

As resistências se faziam sentir com mais força entre os leigos, ao que tudo indica pouco propensos a alterar seus atos e comportamentos cotidianos. Apesar de as restrições relativas ao trabalho e atividades públicas terem sido sancionadas pela legislação monárquica e reforçadas pelas normas de concílios eclesiásticos (de Laodicéia, em 300; de Orleães em 538), tais decisões não vieram a ser adotadas de imediato. Pregadores do século V e VI, como Máximo de Turim e Cesário de Arles, denunciavam em seus sermões as irregularidades dos fiéis e sua falta de disposição no cumprimento das normas canônicas (Vacandard, 1899, p.432; Giordano, 1983, p.39-40).

Embora Gregório não tenha feito qualquer referência ao descanso dominical na *Historia francorum*, dedicou atenção ao problema em seus escritos hagiográficos. Entre os milagres atribuídos a São Martinho de Tours, destaca aqueles relacionados com a cura de deformidades físicas provocadas pela ira divina em razão do descumprimento de certas pessoas ao repouso no dia santificado. A julgar pela enunciação dos supostos milagres, indivíduos desavisados e serviçais obrigados a trabalhar naquele dia ficaram cegos ou, mais freqüentemente, tiveram órgãos do corpo retraídos ou paralisados:

Um homem que trabalhou no domingo teve sua mão colada ao bastão que utilizou para bater o trigo, sofrendo por causa disso grande dor. Ele livrou-se orando na basílica de São Martinho.

Um homem chamado Senador que vivia no burgo de Anjou fabricava uma chave no domingo, mas os dedos se contraíram, colando-se nas palmas das mãos. Ele não podia mais movê-los quando, por exemplo, precisava abrir uma porta. Quatro meses depois, as

palmas das mãos começavam a apodrecer. Os dedos cresciam, penetrando na carne. Ele ficou curado ao invocar São Martinho. (Miracles de Saint Martin, 1861, p.351)

A atenção ao domingo demonstra, de um lado, o esforço dos mentores cristãos em penetrar numa sociedade evangelizada apenas superficialmente. Quanto à solenidade da Páscoa, seu significado era mais profundo. Eixo central do calendário cristão, a referência exata a esse evento garantia a continuidade do culto. Num momento em que a consciência da história e da duração parecia soçobrar em meio à diversidade dos costumes locais, a correspondência da Páscoa parecia ser a única garantia de uniformidade na marcação do tempo e, por extensão, na regularidade do culto religioso. Conforme Philippe Ariès:

Era de importância capital que a Páscoa fosse celebrada no momento certo, senão o ciclo litúrgico se teria desordenado, e está fora de dúvida que neste momento da história da Igreja a liturgia, muito próxima ainda das origens vivas, era a forma principal da devoção religiosa. (1989, p.109)

Para além das implicações litúrgicas, o tempo é apreendido na obra de Gregório em seu sentido escatológico. Esta percepção, também ancorada nas tradições do pensamento cristão, anima o desenrolar da narração, orientando-a e definindo-a qualitativamente. O tempo é apresentado em seu aspecto linear e ininterrupto, diferente da natureza cíclica, mítica e reversível que os cultos pagãos lhe conferiam. O cristianismo historicizou a noção de duração, inserindo a própria divindade na seqüência dos acontecimentos terrestres. Para o cristão, o calendário sacro repete os mesmos acontecimentos da existência de Cristo, mas já não se trata de um tempo mítico. Nesta concepção, os eventos desenrolam-se na duração finita e ascendente do tempo, e devem chegar ao seu termo por ocasião do encerramento da história humana, isto é, com o fim do mundo e o Juízo Final (Eliade, s/d, p.123).

Justamente por considerar o tempo mundano em sua plenitude, mas também em sua finitude, é que escritores como Gregório de Tours dedicaram-se a medi-lo, registrá-lo, descobrir quanto restava até sua consumação. Se a Criação situava-se no ponto de partida, e a Ressurreição de Cristo, no centro, o fim deveria ocorrer quando Cristo retornasse, ou seja, quando as profecias anunciadas nos livros sagrados comesçassem a se manifestar. Passado, presente e um futuro repleto de promessas aparecem articulados no discurso de teólogos, moralistas e cronistas cristãos. A preocupação com a história tinha justificação no desejo de se libertar

da prisão do tempo profano e projetar-se na eternidade da esfera sagrada (Pattaro, 1975, p.213).

A dimensão apocalíptica do tempo constitui a linha de rumo básica na descrição dos eventos da *Historia francorum*. Já no prólogo do Livro I, Gregório antecipa sua intenção de recuperar os dados da seqüência temporal com o fito de calcular quando ocorreria o fim do mundo: “Por causa daqueles que temem o fim próximo do mundo, quero também mostrar claramente, pelo resumo dos tempos passados, como transcorreram os anos após a Criação” (I, 1). Adepto da crença na aproximação da Parúsia, fez menção aos debates existentes no reino franco em torno da interpretação correta de passagens bíblicas sobre a Ressurreição futura. Ele próprio discutiu com adeptos da heresia dos saduceus, que a negavam, provando-lhes a veracidade das profecias e a proximidade do Juízo Final (X, 13).

As citações ao *Livro do apocalipse* e ao *Evangelho segundo Mateus*, nos quais as previsões apocalípticas são tratadas como premência, conferem à obra aqui examinada a força do vaticínio. Certos textos apócrifos, admitidos pelos primeiros cristãos e depois rejeitados por São Jerônimo na composição da *Vulgata*, também foram incorporados à narração. Baseado no *Evangelho apócrifo de Nicodemus* e outros textos similares, afirmava que São João evangelista, depois de seu exílio na Ilha de Patmos, teria se fechado em vida no próprio túmulo, local onde deveria permanecer até o retorno de Cristo para julgar os homens (I, 25).

A fé ardente na iminência da consumação dos tempos explica sua credulidade numa série de sinais premonitórios da interferência divina. Isto levou a que certos leitores de sua obra, como Dante Bianchi, fossem pouco condescendentes com o apego desconcertante do cronista ao maravilhoso e ao sobrenatural (p.144). Godefroid Kurth, mais sensível ao estado de espírito do momento histórico da composição da *Historia francorum*, afirmou, com razão, que para Gregório de Tours nada era mais natural que o sobrenatural (II, p.173). De fato, a intercalação de sinais maravilhosos, prodígios e fenômenos de desregramento das forças da natureza aos fatos narrados só pode ser compreendida quando se leva em conta o ambiente mental dominado pela expectativa apocalíptica em que o escritor viveu.

Reparando com atenção, percebe-se que a descrição ou menção a fenômenos extraordinários avoluma-se a partir do Livro V, isto é, na parte em que fazia menção aos eventos contemporâneos. As informações concernentes a períodos recorrentes de fomes e epidemias correspondiam a acontecimentos reais, registrados em outros testemunhos e

atestados por investigações históricas modernas, mas a indicação de fenômenos meteorológicos como tempestades de granizo, chuvas de sangue, cidades inteiras inundadas, invernos rigorosos (III, 36; IV, 31; V, 23; VI, 15; VIII, 23; IX, 44); sísmicos, tais quais tremores de terra e quedas de muros ou fortalezas (II, 19; VII, 22); astronômicos, como aparecimento de cometas e estrelas cadentes, raios e claridades celestes, bolas de fogo caídas do céu, eclipses (IV, 31; V, 19, 23; VI, 15, 22, 27; VIII, 9, 18; X, 30); e desregramentos naturais como enxames de gafanhotos, alterações das estações do ano e de plantas e frutos, água que se transforma em sangue, sangue que jorra de um pão (IV, 10; V, 20; VI, 32, 44; VIII, 6, 9, 43) eram provavelmente produtos da imaginação do escritor. Pareciam-lhe o anúncio da ira divina, a concretização das profecias anunciadas nos evangelhos.

Nos últimos livros, Gregório não oculta sua angústia pessoal em face de uma hecatombe iminente. Além disso, cabe assinalar que, em certos casos, a ocorrência dos eventos fantásticos coincidia com o Domingo de Páscoa, ou seja, com a data da comemoração da Ressurreição de Cristo, na qual se acreditava que o mundo iria acabar:

No sétimo ano de governo de Childeberto (582), correspondente ao vigésimo primeiro de Chilperico e de Gontram, no mês de Janeiro, houve chuvas torrenciais, clarões e violentos tremores de terra. Flores apareceram nas árvores: a estrela, que antes chamei de cometa, apareceu de tal maneira que havia em torno dela um grande buraco negro. Ela reluzia nas trevas como se tivesse sido colocada num buraco, cintilante e lançando raios de luz. Emanava um raio de grandeza incomum que parecia, ao longe, a fumaça de um grande incêndio. Ela podia ser vista do lado ocidental na primeira hora da noite. Na cidade de Soissons também se viu no dia santo da Páscoa o céu todo em fogo, como se estivesse sendo consumido por dois incêndios, um mais forte e outro menos. Depois de duas horas eles reuniram-se, produzindo grande claridade, e logo se esvaíram. No território de Paris, o verdadeiro sangue pingou das nuvens, tingindo as roupas de muitas pessoas, manchando-as de tal modo que essas pessoas arrancavam as próprias vestes, horrorizadas. (VI, 14)

O indício mais evidente da realização das profecias provinha de sua crença no aparecimento da Besta do Apocalipse (Carozzi e Taviani-Carozzi, 1981). Ele acreditava firmemente que o anticristo antecederia o

retorno de Cristo, introduzindo a circuncisão e se fazendo adorar no lugar do Redentor, no templo de Jerusalém (I, 1). Seguindo uma antiga tradição cristã, via em Nero a personificação da Antiga Serpente (I, 24) ou em certos governantes de sua própria época, especialmente Chilperico, a reencarnação do odioso imperador romano (VI, 46). Por outro lado, assinalava a manifestação simbólica do Filho da Perdição, anunciando entre os prodígios a aparição de um grande dragão e uma porção de serpentes no mar (X, 1).

Na concepção do cronista, o “grande inimigo da humanidade” possuía muitas faces. Ele poderia assumir a forma de impostores e adivinhos. Por isso, destaca como um cidadão de Tours, chamado Desidério, afirmava, em 588, ter contatos pessoais com São Pedro e São Paulo, atraindo em torno de si doentes e aflitos crentes em seus poderes miraculosos. Para o narrador, não parecia estranho que o embusteiro se valesse desses estratagemas, uma vez que: “Aquele do qual procede esta sorte de coisas, autor de todos os males, deve, no fim do mundo, se fazer passar por Cristo” (IX, 6). Pouco depois, retrata o aparecimento de um camponês da região do Berry a quem a população atribuía o dom da cura e da adivinhação. Não lhe restava dúvida de que fosse o anticristo, e sobre a crença nesse tipo de indivíduos asseverava: “Por todas as Gálias surgiram muitas pessoas executando os mesmos prodígios, com os quais seduziam as pobres mulheres que, em seu delírio, os proclamavam santos, considerando-os acima das pessoas comuns” (X, 26).

Eis, pois, alguns elementos aparentemente desarticulados na elaboração da *Historia francorum*, porém fundamentais para se compreender as noções de tempo, história e duração em Gregório de Tours. A associação entre os assuntos profanos e os sagrados tinha por fim assinalar, de um lado, a progressão inexorável dos acontecimentos rumo ao encerramento da história humana e, por outro, enfatizar os esforços empreendidos pelos santos, mártires e eleitos na preparação do caminho rumo à eternidade. Isto explica por que o cronista insistiu em descrever em minúcia os crimes hediondos, as guerras fratricidas, a violência generalizada presente em todos os estratos da sociedade em que viveu.

O mundo envelhecia e degenerava, mas não sem um motivo plausível: a intervenção da Providência Divina. Talvez por isso ele se mostre aparentemente insensível às atrocidades cotidianas que narrou, limitando-se a registrá-las como testemunha ocular e só muito raramente tomando a palavra para denunciar o clima de barbárie em frases pungentes como a que se segue: “Quem poderá jamais recontar todas as

calamidades, todos os golpes, todos os males de então, quando não se passava um dia sem homicídios, uma hora sem disputas, um só momento sem lágrimas?” (X, 15).

A aparente impotência visualizada nas palavras, prova de fé e resignação, parecia o único meio de abrandar o “dia da ira” que lhe parecia próximo. Ele tinha clareza de que, justamente por causa das mazelas e infortúnios multiplicados a cada instante, a salvação só poderia ser alcançada pelas obras individuais. Por isso manteve-se atento aos exemplos de benevolência dos santos, mártires e homens de Deus, manifestando o desejo de participar desse pequeno grupo de eleitos. Não por acaso, encerra a narração enumerando a contribuição de cada um dos dezoito bispos que o antecederam em Tours, apresentando em seguida suas próprias realizações – ofícios celebrados, construções erigidas ou restauradas, livros que escreveu com o intuito de preservar a memória das coisas santificadas. Finalizou com terrível conjuração admonitória, verdadeiramente comovedora:

Malgrado esses livros terem sido escritos num estilo inculto, conjuro todos os padres do Senhor que, após mim, indigno, governem a igreja de Tours. Eu os conjuro, pela vinda de Nosso Senhor Jesus Cristo, e pelo dia do terrível julgamento a todos os culpados: se não quiserem, no dia desse julgamento, vos verdes confundidos e condenados junto com o diabo, jamais destruam esses livros, nem permitam que sejam reescritos ditando certas partes e omitindo outras, mas os conserveis em sua integridade e sem alteração, tais quais os deixamos. (X, 31)

Apóstrofe do homem de Deus, mas desejo do historiador. Devemos a ele basicamente tudo o que sabemos sobre a história dos francos em particular, e dos reinos ocidentais de um modo geral durante o século VI. Suas palavras, afinal, resistiram às vicissitudes do tempo...

NOTA

1. De fato, pelo menos dois escritores anônimos deram continuidade à *História dos francos*. O primeiro, designado desde o século XVI por Fredegário, ou pseudo-Fredegário, escreveu sobre os eventos ocorridos entre 584 e 642. O segundo empreendeu o resumo da obra de Gregório, acrescentando os fatos situados entre 584 e 727 na obra intitulada *Liber Historiae Francorum* (Ganshof, 1970, p.637- 643).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARIÈS, Philippe. *O tempo e a história*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1989.
- AUERBACH, Erich. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental* (Estudos). São Paulo: Editora Ática, 1971.
- BIANCHI, Dante. Da Gregorio di Tours a Paolo Diacono. *Aevum: Rassegna di Scienze Storiche, Linguistiche, Filologiche*. v.XXXV, n.1/2, 1961, p.150-166.
- CAROZZI, Claude e TAVIANI-CAROZZI, Huguette. *La Fin des temps: terreurs et prophéties au Moyen Âge*. Stock-Moyen Âge, 1981.
- COURCELLE, Pierre. Fragments historiques de Paulin de Nole conservés par Gregoire de Tours. *Mélanges d'Histoire du Moyen Âge dédiés à la mémoire de Louis Halphen*. Paris: PUF, 1951, p.145-153.
- DENIS-BOULET, Noéle Maurice. *Le Calendrier chrétien* (Je sais, je crois). Paris: Fayard, 1959.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. Lisboa: Edição "Livros do Brasil", s/d.
- FOURNIER, Gabriel. *Les Mérovingiens* (Que sais-je?, 238). Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- GANSHOF, F. L. L'Historiographie dans la monarchie franque sous les mérovingiens et les carolingiens. In: *La storiografia alto medievale* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XVII). Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1970. Tomo II, p.631-686.
- GIORDANO, Oronzo. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Trad. Pilar García Mouton e Valentín Garcia Yebra (Biblioteca Universitaria Gredos. II - Ensayos, 23). Madrid: Editorial Gredos, 1983.
- GRÉGOIRE DE TOURS. *Histoire des francs*. Traduite du latin par Robert Latouche (Les Classiques de l'Histoire de France au Moyen Âge). Paris: Société d'Éditions "Les Belles Lettres", 1979. 2v.
- _____. Miracles de Saint Martin. In: *Petites oeuvres de Grégoire de Tours*. Trad. Par Henri Bordier. Paris: Librairie Firmin Didot Frères, Fils & Cie, 1861. Tome II, p.337-361.
- ISIDORO DE SEVILLA (San). *Etymologiarum*. Ed. E trad. Jose Oroz Reta y Manuel A Marcos Casquero. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983. 2v.
- KURTH, Godefroid. Grégoire de Tours et les études classiques au VI siècle, tome I, p.1-29; De l'autorité de Grégoire de Tours, tome II, p.116-206; Les sources de l'histoire de Clovis dans Grégoire de Tours, tome II, p.207-270. In: *Études franques*. Paris: Honoré Champion/Bruxelles: Albert Dewit, 1919.
- LE GOFF, Jacques. Calendário. In: *História e memória*. 2 ed. Campinas: Ed. da Unicamp, 1992, p.482-506.
- LE GOFF, Jacques. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cul-*

-
- tura no Ocidente*. Trad. Maria Helena da Costa Dias (Imprensa Universitária). Lisboa: Editorial Estampa, 1980, p.207-219.
- MILBURN, R. L. P. *Early christian interpretations of history* (The Bampton Lectures of 1952). London: Adam & Charles Black, 1954.
- ODON DE CLUNY. Vie de Saint Grégoire, Éveque de Tours. In: *Histoire ecclésiastique des francs*. Trad. Par Henri Bordier. Paris: Librairie Firmin Didot Frères, Fils & Cie., 1859. Tome I, p.xiii-xxxix.
- PATTARO, Germano. A concepção cristã do tempo. In: RICOEUR, Paul (Intr). *As culturas e o tempo*. Trad. Gentil Titton, Orlando dos Reis e Ephraim F. Alves. Petrópolis: Ed. Vozes, São Paulo: EDUSP, 1975, p.197-228.
- RICHE, Pierre. *Éducation et culture dans l'Occident barbare, VI-VIII siècles* (L'Univers Historique). Paris: Editions du Seuil, 1962.
- SCHMITT, Jean-Claude. *Historia de la superstición*. Trad. Teresa Clavel (Drakontos). Barcelona: Editorial Critica, 1992.
- SESTAN, Ernesto. La storiografia dell'Italia longobarda: Paulo Diacono. In: *La storiografia alto medievale* (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XVII). Spolcto: Centro Italiano si Studi sull'Alto Medioevo, 1970. Tomo I, p.357-386.
- VACANDARD, E. L'idolatrie en Gaule au VI et au VII siècle. *Revue des Questions historiques*, XXI (LXV), 1899, p.424-454.
- WEIGALL, Arthur. *Survivances paiennes dans le monde chrétien*. Paris: Payot, 1934.
- WOLFF, Philippe. *Origen de las lenguas occidentales: 100-1500 d.C.* Trad. Jaime Sobrequés Callicó. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1971.