

A GOLPES DE MACHADO

As origens da monarquia Franca



Eduardo Fabbro
2006

Imagem da Capa: *Dejuinne François-Louis: Baptême de Clovis à Reims le 25 Decembre 496. Château de Versailles et de Trianon.*



Universidade de Brasília - UnB.
Instituto de Ciências Humanas - IH.
Pós-Graduação em História.

EDUARDO FABBRO

A GOLPES DE MACHADO

As origens da monarquia Franca

ORIENTADOR: *CELSO SILVA FONSECA*

Brasília
2006

EDUARDO FABBRO

A GOLPES DE MACHADO

As origens da monarquia Franca

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de Brasília, como requisito parcial para a obtenção do grau de *Mestre em História*. Área de Concentração: *História Social*.

Aprovada em 24 de Abril de 2006.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Celso Silva Fonseca (orientador)

Prof. Dr. Paulo Roberto Soares de Deus

Prof. Dr. Vicente Carlos Rodrigues Alvarez Dobroruka

Prof. Dr. Antônio José Barbosa (suplente)

Brasília
2006

AGRADECIMENTOS

Aos meus parentes e amigos, especialmente aos meus pais, Marco Antonio e Edna Maria, que sempre me incentivaram; a Evandro Oliveira e Carolina Catunda e o restante da equipe de Esgrima de Brasília;

Ao Professor Celso Fonseca, por uma orientação segura e inspiradora;

Aos membros da banca de defesa de projeto, Doutora Maria Eurydice de Barros Ribeiro e Doutor Paulo Soares de Deus, por suas sugestões e conselhos que muito enriqueceram esta dissertação.

A Arnold Baumgartner e a *Fotohaus* pela impressão das cópias da banca.

“In diesem Buche findet man einen ‘Unterirdischen’ an der Arbeit, einen Bohrenden, Grabenden, Untergrabenden. Man sieht ihn, vorausgesetzt, dass man Augen für solche Arbeit der Tiefe hat —, wie er langsam, besonnen, mit sanfter Unerbittlichkeit vorwärts kommt, ohne dass die Not sich allzusehr verriete, welche jede lange Entbehrung von Licht und Luft mit sich bringt; man könnte ihn selbst bei seiner dunklen Arbeit zufrieden nennen.”

(Friedrich Nietzsche, Morgenröte)

“Neste livro encontramos um ‘subterrâneo’ em seu trabalho, um que mina, cava, esburaca. Vemos, com a condição de ter olhos para tal trabalho de profundezas, - o vemos progredir lentamente, prudentemente, inexoravelmente, sem trair a aflição que acompanha toda privação prolongada de luz e de ar, podemos mesmo dizer que ele está satisfeito por cumprir tão sombrio trabalho.”

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	10
FRONTEIRAS	
1. Germânia	15
2. Vizinhos Problemáticos	28
3. De Volta à Germânia	34
UM MUNDO SOB A ÉGIDE DE MARTE	
1. O Gládio e a Cruz	47
2. O Machado e a Lança	60
3. Os <i>Ferozes</i>	74
REIS DE LONGOS CABELOS	
1. Um mundo que seguiu adiante	94
2. Os primeiros Merovíngios	102
3. Childerico	116
CLOVIS	
1. A Gesta do Bispo de Tours	132
2. Em busca de Clovis	144
A REALEZA DO CRISTO	
1. Ulfila e Remigius	169
2. A Realeza Cristã dos Francos	184
A GOLPES DE MACHADO	203
Notas	209
Referências Bibliográficas	250

FIGURAS

Ferro de uma <i>francisca</i> (i.1) (fonte: TESSIER, Georges. <i>Le Baptême de Clovis</i> . Gallimard: Paris. 1964)	14
A Estrutura Social dos Germanos antes dos Romanos (1.1)	27
As Relações entre Roma e sua periferia (1.2) (fonte: HEDEAGER, Lotte. <u>Empire, Frontier and the barbarian hinterland: Rome and northern Europe from 1-400</u> . in: ROWLANDS, M; LARSEN, M. & KRISTIANSEN, K. <i>Center and Periphery in the Ancient World</i> Cambridge: Cambridge University Press. 1987. 125-140, página 127.)	32
A Nova Estrutura Social dos Germanos (1.3)	42
Genealogia dos Primeiros Merovíngio (3.1)	107
Cavalos às voltas da tumba de Childerico (3.2) (fonte: ROUCHE, Michel. <i>Clovis</i> . Librairie Arthème Fayard, Paris 1996.)	116
Ítems da tumba de Childerico (3.3) (fonte: TESSIER, Georges. <i>Le Baptême de Clovis</i> . Gallimard: Paris. 1964)	118
Guarda da Espada de Childerico (3.4) (fonte: http://muvtor.btk.ppke.hu/korakoz/kep/child1.gif [acessado em 30 de janeiro de 2006])	118

Objetos Cloisonnés da tumba de Childerico, segundo Chifflet, 1655 (3.5) (fonte: imagens do artigo disponíveis em: http://www.area-archives.org/virtual-exhibition-fr/chifflet.htm [30 de janeiro de 2006])	119
Cabeça de Touro e abelhas, segundo Chifflet, 1655 (3.6) (<i>Idem</i>)	120
Marca no Anel Sigilar de Childerico (3.7) (fonte: WALLACE-HADRILL, J.M. <i>The Long-Haired Kings</i> . University of Toronto Press, Toronto 1962 (reimpressão 1989).	121
Moeda de Theodebert I. (3.8) (fonte: ROUCHE, Michel. <i>Clovis</i> . Librairie Arthème Fayard, Paris 1996.)	121
Mosaico de Ravena, século VI. (5.1) (fonte: KANTOROWICZ, Ernst. <i>Œuvres</i> . (tradução de <i>Kaiser Freidrik der Zwei</i> por Albert Kohn e <i>The King two bodies</i> por Jean-Philippe Genet e Nicole Genet.) Paris: Gallimard. 2000 (©1927 e © 1957 respectivamente.).	196
Lápide Franca do Reno, século VI.(5.2) (fonte: RUSSEL, James C. <i>The Germanization of Early Medieval Christianity</i> . Oxford University Press, New York/Oxford. 1994)	197

INTRODUÇÃO

Em um importante artigo de 1983,¹ o medievalista francês Jacques Le Goff apresentava a idéia de se redefinir os limites da Idade Média. O autor nos convida a deixar de lado o portentoso Renascimento, ou a história das cidades, e focalizar nossa discussão na história dos campos e do cristianismo dominante. Com isso, somos levados a pensar em uma *Longa Idade Média*, que se inicia no século IV e caminha lentamente para as grandes mudanças do século XIX. Neste longo intervalo de quinze séculos, observamos uma coerência, uma continuação.²

Podemos dizer que a monarquia é um destes traços de longa duração na história européia, que acompanhou a Idade Média por todos seus anos, tendo o século IV assistido sua ascensão e o século XIX acompanhado sua queda. Após a revolução francesa, a monarquia deixou seus traços na Europa, traços que vemos até hoje, envoltos na pompa que só a tradição pode garantir, enquanto nos encara com ares de dias que já se passaram a muito. As monarquias européias sobrevivem por terem sabiamente se conservado como símbolos, marcas de identidades construídas há muito tempo. Elas permanecem como um *Stonehenge* na política européia – grandes símbolos, grandes marcos, mas dos quais não tardaremos a esquecer por completo sua função anterior.

A persistência das monarquias não é de forma alguma surpreendente. Mas digno de espanto seria, talvez, o próprio advento da monarquia na Europa. Um observador avisado, ao vasculhar os campos da Europa no primeiro século depois de Cristo teria certamente descartado a possibilidade. Os romanos haviam há muito tempo se desfeito de seus reis, e o próprio título lhes desagradava muito. Os excessos dos Tarquinos haviam levado os romanos a estabelecer uma República em 509 a.C., e impresso uma

repulsa tão grande a monarquia que nenhum governante romano no restante de sua história cogitou adotar de volta o título.³

Tão pouco era a monarquia comum entre os germanos. Os dois grandes comandantes que temos notícia no século I foram executados por terem clamado a si o título de reis. A monarquia havia sido abandonada pelas tribos germânicas mais próximas da fronteira, assim como em boa parte da Gália céltica ainda antes da conquista por César. A monarquia estava restrita aos recantos mais isolados da *Germania* e da Escandinávia. Era, ao que parece, uma forma de governo ultrapassada.

O que mudou então nos três séculos que se seguiram? O que possibilitou que uma instituição tão mal vista viesse a se tornar a forma mais comum de governo no ocidente já no século V? A história da ascensão desta instituição está intimamente ligada aos movimentos que, durante a Antigüidade Tardia, remodelaram o ocidente, transformando o império romano ao irreconhecível e, transbordando suas fronteiras, arrastou consigo o mundo que o cercava.

A instituição de um novo poder é um processo longo e complexo que demanda uma série de mudanças na organização da sociedade. É, em primeiro lugar, a história do estabelecimento de uma *potesta*, um poder, uma autoridade sobre o restante da comunidade. A *potesta*, a que Weber chama de *Macht*, é definida como a capacidade de fazer triunfar a própria vontade contra a resistência de outros. Esta *potesta* é garantida por uma força de comando de recursos que possibilitam a seu detentor fazer valer sobre determinado espaço sua vontade.⁴ Entre os germanos, esta *potesta* será assegurada sobretudo por um controle militar. A monarquia vai se originar entre os germanos através de um controle cada vez maior das forças bélicas disponíveis, tornando viável o estabelecimento de uma possibilidade de recorrer a uma represália física. O rei será, em primeiro lugar, o senhor das armas.

A *potesta* permite aos reis estabelecer uma dominação (*Herrschaft*) em sua comunidade. Este controle, que se faz através do estabelecimento de um grupo de indivíduos prontos a obedecer a uma ordem determinada, leva a formação de um grupamento político, tão quanto o indivíduo no poder é capaz de fazer valer suas ordem

de maneira contínua, com a possibilidade de valer-se do controle da força física.⁵ Com isso, a sociedade passa a responder de uma forma contínua a um poder estabelecido, e ser guiada segundo as vontades de um determinado indivíduo ou grupo.

No entanto, nenhum poder se contenta em valer-se apenas da força física para assegurar sua existência. A submissão exterior, seja por um acordo racional, oportunismo ou respeito, não garante a continuidade de um poder estabelecido. Com efeito, toda dominação busca despertar em seus membros a fé em sua legitimidade, em fazer crer na naturalidade de sua dominação.⁶ Desta forma, o estabelecimento de um novo poder é garantido por um remodelar da cultura que faz com que a arbitrariedade do novo poder seja disfarçada, mascarada, pela crença em sua naturalidade, sua normalidade.

Em sociedades tradicionais, como a civilização tardo-antiga ou medieval, onde o saber está intimamente ligado à religiosidade, a construção desta legitimidade se dá sobretudo através de uma renovação da religião. Em tal contexto, a religião é fundamental para introduzir novas estruturas, uma vez que nela é expresso o conhecimento dos homens do mundo a sua volta, mundo este que é a base de qualquer processo de legitimação.⁷ Pois construir uma nova legitimidade é construir um novo mundo: é estabelecer novas origens. Nas palavras de Carlo Ginzburg, “a legitimação do poder remete necessariamente a uma história exemplar, a um princípio, um mito fundador”.⁸

O surgimento da monarquia entre os francos respeita este padrão do estabelecimento de um poder, seguido – na verdade, acompanhado – de novos elementos culturais que possibilitam a aceitação deste novo poder. Da mesma forma, a introdução destes novos elementos manifesta-se em uma renovação religiosa que introduz na cosmologia germânica novos elementos, novas origens.

No capítulo Um, veremos a organização da sociedade franca no momento dos primeiros contatos com Roma, no momento do estabelecimento da *Fronteira*: esta definirá o contato de germanos e romanos por dois séculos. A *Fronteira* irá modificar definitivamente a organização da sociedade germânica, acelerando o processo de centralização e pondo por terra instituições que haviam se tornado arcaicas. A presença de Roma, sua imagem, seu poderio, marcam profundamente as concepções de comando

e de poder entre os germanos. Mas Roma não será somente um exemplo, será o adversário contra o qual os germanos devem se defender, o inimigo por excelência. Será também a fonte de itens de prestígio e do comércio, que serão fundamentais para nutrir a nova monarquia.

O capítulo Dois mostra como a guerra e a agressão passam a dominar a vida dos homens às voltas da fronteira. O império romano inaugura no século III uma longa sucessão de imperadores militares, enquanto o exército passa a ditar os rumos do império. Por séculos os romanos haviam conduzido a guerra por todas suas fronteiras: agora, seria a guerra que os conduziria. Do outro lado da fronteira, a nova monarquia, forjada na guerra, estabelece uma religião guerreira para um povo guerreiro – novas confederações são formadas, alianças feitas, com um objetivo único: o combate, o sangue e a glória. A fronteira lentamente se apaga, de um lado ou de outro do Reno, tudo o que vemos é *um Mundo sob a Égide de Marte*.

Dois séculos de guerra forjaram um mundo novo. O século V é um século de catástrofe para o império romano, um século de tormenta. No entanto, é também o século que vê surgir um poder que substituirá – ou continuará, talvez – o poder romano na Gália. É o século em que se estabelecem os francos sálios, e finalmente assume contornos definidos sua monarquia, seus *Reis de Longos Cabelos*. A monarquia franca, já com dois séculos de existência, começa a possuir uma face nas nossas fontes a partir de então. Os merovíngios são a primeira família real franca que temos notícia – várias vieram antes, e várias conviveram com eles. O capítulo Três vê nossos reis saírem das sombras para primeiro se tornarem nomes – alguns que não sabemos mesmo se existiram além de seus nomes – para depois assumirem uma certa realidade: temos então Childerico, de quem pouco sabemos em vida, mas que muito nos conta na morte: seu túmulo, encontrado em 1653, é um documento deveras concreto.

Com *Clovis*, a monarquia franca finalmente assume uma personalidade. Face aos homens que anteriormente governaram os francos, Clovis parece-nos em cores extremamente vivas. Enquanto os reis anteriores eram pouco conhecidos, mesmo dos autores contemporâneos, Clovis é uma lenda. Ele é o fundador de um povo, o conquistador da Gália, o conversor de uma nação. O primeiro obstáculo é ver o jovem

INTRODUÇÃO

rei franco por trás do mito que se tornou Clovis, ver Clovis não pelo que se tornou sua obra, mas pelo que ele se propôs a fazer dela. Clovis não é o fundador da França, mas foi possivelmente a figura mais importante na formação da monarquia franca. Clovis marca a conclusão de um processo que levava anos e que atinge seu ápice no início do século VI. A Clovis é dedicado o capítulo Quatro: por sua influência nos rumos da monarquia franca, ele não mereceria menos.

Finalmente, no capítulo Cinco, vemos como a monarquia franca torna-se uma monarquia cristã. As mudanças que Clovis propusera demandavam um novo modelo, uma nova origem, para serem aceitas. A cosmologia que havia sustentado o poder dos primeiros reis francos não mais respondiam as necessidades de Clovis. Ele precisava de algo novo, e encontrou o cristianismo. O Cristo de Clovis, no entanto, era um Cristo bastante diferente. Era um Cristo guerreiro e poderoso, um *Christus rex*, que respondia aos apelos de seus seguidores, dando-lhes a vitória. Clovis encontrou na Igreja da Gália eco para suas crenças. Baseado na religiosidade germânica – em Wodan e nos heróis das sagas-, mas também amparado pelos bispos da Gália – estes com Eusébio e Agostinho -, Clovis lançou as bases para a nova monarquia franca, inspirada na *Realeza do Cristo*.

Por todo o período, observamos o crescente valor da guerra entre romanos e germanos. A elevação da guerra leva a elevação de valores militares e a afirmação de reis guerreiros. A monarquia franca será extremamente eficaz neste quesito. Os francos foram sobretudo excelentes guerreiros, e imprimiam em seus adversários um grande terror. Sua arma de preferência, que ficou conhecida através de Fredegário como *francisca* – um machado de corte único, bastante pesado, mas equilibrado o suficiente para ser arremessado – levou o pânico a inúmeros exércitos, tanto romanos e como germanos.⁹ É esta arma que leva adiante os reis francos no estabelecimento feito não pela pena, mas a *Golpes de Machado*.



Figura i.1

UM

FRONTEIRAS

(séculos I-II)

1. Germânia

Sociedade e Economia

No século anterior ao estabelecimento da fronteira romana na Gália, os germanos, ao longo do vasto território por onde se espalhavam, habitavam em casas grandes de tipos fortemente variados, mas usualmente agrupadas de forma dispersa em pequenas vilas contendo de cinco a quinze casas.¹ As casas eram essencialmente de madeira, por vezes com uma série de anexos destinados ao gado e determinadas funções domésticas. Aos romanos, chamava a atenção o fato destas casas, nas vilas, se encontrarem bastante distantes umas das outras.²

A comunidade se sustentava, sobretudo, através da combinação da agricultura, que havia progredido consideravelmente durante o último milênio a.C, com a pecuária e, onde era possível, com a pesca. A agricultura obtinha bons resultados no sul da Escandinávia e no norte da atual Alemanha, onde os solos marrons moldados na última era glacial são especialmente férteis.³ Os campos eram normalmente divididos entre as famílias por suas capacidades de colocá-los em valor.

A criação de gado encontrava entre os germanos mais prestígio que a agricultura. O cuidado com o gado era grande e se praticava uma gerência considerável dos rebanhos.

Com efeito, o gado não só era visto como um meio de subsistência, mas também como um símbolo de *status* e uma forma de riqueza.⁴ Por muito tempo o gado foi usado como moeda para a maior parte das transações dentro da *Germania*.

O artesanato se mantém bastante inferior àquele encontrado na margem esquerda do Reno e, usualmente, era produzido pelas mulheres. Uma exceção deve ser feita ao trabalho com metal. A metalurgia gozava de grande respeito entre os germanos e os ferreiros eram tidos como indivíduos especiais, quase sagrados. Os artefatos de aço encontrados na *Germania* de fato merecem a atenção que lhes é dada. A produção de aço cresceu dramaticamente entre o último século a.C. e o primeiro século d.C. e a qualidade era grande. “Os mais finos produtos destes ferreiros, lâminas de espadas com o interior de aço mais macio para flexibilidade e exterior mais rígido para manter o fio, eram exemplos magníficos do trabalho dos armeiros, muito superiores aos equipamentos das tropas romanas”.⁵ A utilidade do aço para a guerra eleva a metalurgia aos níveis de uma arte sagrada. De qualquer forma, o metal foi raro na *Germania* até para dentro da Idade Média.⁶

O comércio existia mas era pouco freqüente, visto a produção objetivar a subsistência. A maior parte das transferências de bens se dava de outra forma. Por um lado, os bens circulavam sobretudo como saque. A guerra ocupa uma função econômica essencial, tanto no aprovisionamento, seja na captura ou na perda, quanto na produção de excedentes e bens de prestígio. Por outro lado, os bens circulavam como bens de prestígio em um sistema de troca de dádivas.

Esta sociedade que chamamos de germânica dificilmente se via como um *povo*. O próprio termo *germani* parece ter sido dado pelos gauleses a conquistadores vindos da margem oposta do Reno, qualquer que fosse sua origem. Os próprios germanos só respondiam a esse nome quando estavam entre romanos.⁷ Da mesma forma, as divisões internas propostas para os germanos são construções modernas. A divisão clássica, nascida da lingüística do século XIX, que pretendia ver os três grupos lingüísticos distintos (germânico ocidental, germânico oriental e germânico setentrional) espelhados na cultura material parece ceder espaço a uma divisão territorial ancorada mais na evidência material que na lingüística. Atualmente a tendência é dividir os povoados

germânicos em tribos do Elba, tribos entre o Reno e o Weser (mais próximas do *limes*) e tribos do mar do norte. Segundo Geary,

“Estes grupos parecem refletir certa filiação cultural e religiosa que ocasionalmente se manifestava na formação de confederações de povos razoavelmente amplas dentro destes grupos por motivos específicos. No entanto, estes grupos não devem ser pensados como entidades, sociais, étnicas ou políticas. A estrutura real da sociedade germânica era de longe mais fluida e complexa para tal”.⁸

A sociedade germânica há muito já não era uma sociedade igualitária. Horizontalmente ela era dividida em funções dentro da família e, dentro dela, hierarquizada pelo sexo e a idade. Possivelmente, os ramos principais da família possuíam certa ascendência sobre os demais. Verticalmente, encontramos um corte entre os homens livres, membros da comunidade, e homens não-livres, geralmente prisioneiros de guerra. Estes eram situados às margens da sociedade, mas, geralmente, eram assentados e deveriam produzir para seu próprio sustento.

Entre os homens livres, uma aristocracia, já bastante definida e homogênea, parece ter existido desde a Idade do Bronze. Estes se diferenciavam por um rebanho mais significativo e portavam alguns poucos artigos de luxo. Não se deve imaginar para este momento uma sociedade firmemente dividida em estratos. Os homens livres gozavam um *status* semelhante, seja qual fossem suas posses, e mesmo os escravos viviam muito próximos de seus donos, diferindo quase que exclusivamente no *status*.⁹

Clãs e Tribos

A célula básica de organização dos germanos é o **kunja*¹⁰ (gót. *Kuni*; fran. **kunni*; ing. mod. *kin*). O **kunja* é um grupo de descendência reunido, usualmente, sob um único teto¹¹, compartilhando uma unidade de exploração. Aos **kunja* são alocados sazonalmente faixas de terra cultivável¹² as quais são postas em valor pelo trabalho coletivo organizado dentro do grupo familiar.¹³ Uma hierarquia baseada na idade é a base da organização interna, liderada por um *princeps*, segundo os autores latinos, ou **kununga*, que coordena e representa publicamente a família.

Este grupo de descendência consiste, como em várias sociedades tradicionais, de um corpo de parentes unidos por um ancestral comum,¹⁴ por vezes de origem mítica, que é celebrado como fundador do **kunja*. Estas famílias estendidas mantêm suas identidades através de uma memória preciosamente guardada em canto e verso sobre os feitos destes ancestrais e sua descendência. A genealogia será a primeira forma de literatura germânica.¹⁵ Pode-se supor que a dedicação genealógica transbordasse em um culto aos ancestrais, centrado na residência do **kunja* e presidida pelo **kununga*.

O **kunja* se coloca em cena em grandes banquetes, realizados nos salões da família. Os banquetes são grandes festas privadas promovidas, ou ao menos dirigidas, pelo chefe da casa. Contam com os membros do **kunja*, os parentes mais afastados, assim como convidados e estrangeiros, aos quais é mal visto negar hospitalidade.¹⁶ Estas festas duram, por vezes, bastante tempo. Tácito fala que os germanos passam o dia e a noite bebendo continuamente sem vergonha (*probrum*). Durante estes banquetes, são decididos assuntos referentes ao grupo familiar, atitudes perante paz e guerra, reconciliações, projetos de casamento e mesmo a eleição de **kununga* (*adscendis principibus*).¹⁷ Os banquetes são o local de poder do **kununga*, onde seu comando sobre o **kunja* é *colocado em cena*.

O círculo mais amplo do **kunja* é a **sebjô* (gót. *Sibja*; v.nor. *sifjar/sjöt* ; al.mod. *Sippe*) A **sebjô* corresponde ao clã, compreendendo várias casas¹⁸. A **sebjô* estabelece uma linhagem que reúne os grupos familiares mais próximos. As diversas **sebjô* se ligam através de trocas recíprocas, particularmente de mulheres¹⁹, formando assim um grupamento tribal. O nível de coesão vai diminuindo conforme se afasta do grupo doméstico, que forma o centro das relações sociais. A periferia é a área mais fraca de atuação da tribo, onde se mistura com outros grupos tribais vizinhos. O espaço intertribal não é claramente determinado, mas sim uma zona de transição ambígua.²⁰

A coesão do grupo familiar é sedimentada, sobretudo, por relações de violência, ou de coerção da violência. Marshall Sahlins chega a afirmar que a cultura tribal, em seus diversos níveis, deve ser compreendida enquanto tentativa de elaboração de mecanismos de defesa, internos ou externos, enquanto negação da guerra.²¹ A família estendida se organiza a fim de proteger seus integrantes da ameaça de possíveis agressões.

E estas são bem reais. O mundo germânico vive em um constante estado de guerra, não somente com os vizinhos, mesmo também entre vilas e entre clãs.²²

Em primeiro lugar, a **sebjô* se organiza como célula fundamental durante a defesa, em caso de ameaça externa. Ao menos é o que parece indicar *fara*, termo que parece conjugar a idéia de linhagem e de grupo militar. Termo nebuloso que emerge somente em fontes bastante posteriores referentes aos lombardos (em textos historiográficos, toponímia e códigos jurídicos), na toponímia franca na Gália conquistada (como *Fère-Champenoise*, *La Fère*), entre os *faramanni* burgúndios. O termo, definido por Paulo Diácono, se refere à **sebjô* (*generationes vel líneas*)²³, mas posteriormente o mesmo autor o utiliza como célula fundamental do exército, o que é confirmado no *Edito de Rotário*.²⁴ A confusão pode indicar a estreita vinculação da linhagem com a composição, ao menos inicial, do exército.

O quanto o *fara* corresponde às *centeni*, as *Hundertschaften* dos historiadores alemães, é difícil dizer. A divisão em centenas já é atestada por Tácito e parece se tratar então de um costume bastante antigo.²⁵ Segundo o autor cada *pagus* forneceria uma centena. Mesmo que *pagus* se refira, sobretudo, a uma divisão geográfica, a assimilação à linhagem não parece muito forçosa. No entanto, resta especulativa.

Em segundo lugar, a **sebjô* se organiza frente à violência interna na sociedade germânica. O que parece ter constituído os limites reais, isto é, os limites verdadeiramente vividos da linhagem, é a obrigação da vingança. A *faida*, a *vendetta*, é a única instituição que assegura a existência dos indivíduos. E a sociedade germânica vive em um estado de conflito endêmico por conta das hostilidades mútuas causadas pela obrigação da compensação pelas ofensas cometidas. Neste contexto, a linhagem se define por uma proibição da violência dentro do grupo e por uma obrigação de auxílio contra a violência exercida sobre o grupo.²⁶ A força de uma linhagem se define por sua capacidade de reunir o maior número possível de homens no menor intervalo de tempo, a fim de fazer valer seus direitos e a honra do grupo. Por muitas vezes grupos tribais foram dilacerados por conflitos internos, clãs desapareceram e outros vieram a existir. As inimidades formadas envolviam todo o clã e se transmitiam dos pais para os filhos.²⁷

No entanto, não se deve superestimar os efeitos dos conflitos dentro da sociedade. O peso da **sebjô* possibilita, por vezes, a solução dos conflitos internos da comunidade. Wallace-Hadrill, em um artigo sugestivo, definiu esse conflito, e sua solução, em três etapas:

“Podemos chamá-lo, primeiro, a ameaça de hostilidade entre duas linhagens (*kins*); então o estado de hostilidade entre elas; e finalmente a satisfação de suas diferenças e o estabelecimento de termos aceitáveis para ambos. A ameaça, o estado e a solução desta hostilidade constituem o conflito (*feud*), mas não necessariamente significam derramamento de sangue”.²⁸

Dessa forma, as linhagens negociam soluções pacíficas entre si sob a ameaça de derramamento de sangue. Tácito menciona que até mesmo a fúria por um homicídio poderia ser aplacado por uma compensação, *utiliter in publicum*, para o bem público²⁹. Na maioria das situações, o poder da linhagem, sua capacidade de reunir homens para um eventual combate, coíbe as violações de conduta entre linhagens e garante a segurança de seus membros.

Para Bernhard Rehfeldt³⁰ a vingança está no centro daquilo que chama de *Sippenethos*, o *ethos* de linhagem. Segundo o autor, o costume vai gerar grandes problemas para o estabelecimento do Estado no sentido atual (*heutigen Sinne*), tendo sido duramente combatido pela Igreja e pela monarquia durante toda a Idade Média³¹, “mas seria parte fundamental da ordem da comunidade [germânica], na qual nenhuma outra segurança se poderia gozar, a não ser aquela que o temor que sua linhagem inspirava”.³²

Chama a atenção que a tradição tribal tenha sempre visto este estado de guerra constante, tanto com o exterior quanto com os vizinhos como um estado normal. Wolfram sugere que este estado de conflito era o ideal para a realização do *pathos* guerreiro, força condutora da vida tribal. “As tradições bárbaras são os contos dos *feitos dos bravos* – apenas o guerreiro importa”.³³

Este *pathos* guerreiro é também o fundo cultural de formação do *Männerbund*. Esta associação entre jovens guerreiros, assumindo as características de uma sociedade semi-secreta parece ter sido característica de todo o horizonte indo-europeu.³⁴ Trata-se de um

grupo de fidelidade juramentada, cujo acesso se faz através de um rito de iniciação. Estrutura semelhante ao futuro *Fóstbræðralag* escandinavo.

As várias **sebjo* de uma região se agrupam em um *povo* ou *tribo*, a que os alemães chamam *Stamm*. Os autores latinos parece ser ter dividido entre *natio*, significando a comunidade tribal restrita e *gens*, que incluiria visitantes e estrangeiros.³⁵ Os clãs se agrupam por tradições compartilhadas, instituições comuns. Lucien Musset enumera uma série de *éléments constitutives* comuns que sedimentariam esta união: sociológicos (comunidade de ancestrais, casamentos cruzados), religiosos (comunidade cultural), jurídicos (identidade de costumes, recursos à paz), e lingüísticos – “mas o mais comum é que um fator político que seja determinante”.³⁶ As percepções compartilhadas geram um sentimento de comunidade de sangue e não o contrário. A tribo é essencialmente um grupamento político e cultural.

Atualmente se questiona o peso da língua na composição destas tribos. Geary defende que as características fundamentais dessa identidade seriam vestimentas, estilos de cabelo, tipos de armas, cultura material, culto e uma história oral compartilhada. Uma linguagem comum não definiria os limites da identidade como anteriormente se pensou.³⁷

A tribo se forma às voltas de uma família (ou famílias) real que fornece o centro da unidade de tribo. A comunidade tribal se associa a uma origem divina, englobando toda a tribo, mas que parte da família real, e se generaliza para a tribo. A origem divina da família real é aquela da tribo. “A tradição não diferencia entre estas duas manifestações da vida política da tribo”.³⁸ Assim, esta é vista como uma grande família ou clã, onde o chefe da família real ocupa o maior posto.

Esta união de elementos diferentes sofre constantemente mudanças e alterações. A tribo deve ser vista mais como um processo do que como um todo estável. Novos grupos do setor intertribal são adicionados enquanto outros são perdidos. O destino da tribo é essencialmente ligado ao seu sucesso e à reputação de suas famílias nobres. Sua força se faz, sobretudo, nos segmentos mais estáveis, nos grupos domésticos e nos **kunja*. Aos vários níveis da tribo, papéis diferentes são atribuídos. Os níveis mais baixos cuidam dos assuntos cotidianos, enquanto os níveis superiores são responsáveis por assuntos

de maior importância e de interesse comum. Mesmo a religião apresenta níveis dentro da tribo. Enquanto o culto dentro do **kunja* privilegia os ancestrais, a religião tribal se liga ao culto de divindades.³⁹

A tribo se liga ocasionalmente a outras tribos formando confederações. Estas representam laços fracos de união e tendem a ser efêmeras.

“As relações mais amplas do sistema de clãs ou confederações regionais parecem, na maioria das vezes, compelidas por ameaças competitivas, em relação às quais a cooperação econômica e ritual em larga escala pode desempenhar o papel derivativo de apoiar a coesão em face de perigos exteriores”.⁴⁰

Realeza e o cenário político

A tribo se representa politicamente no **penga-* (v.nor. *þing*, gót. *gafaûrds/gamainþs*; v.a.al. *Mahal*), a assembléia, que se reúne sazonalmente, segundo Tácito,⁴¹ na lua nova ou na lua cheia ou, excepcionalmente, em momentos de crise, a fim de deliberar sobre os destinos do grupo. A reunião se faz ao ar livre em um local possivelmente sagrado, sob auspícios divinos.⁴²

A assembléia é a instância pública da sociedade germânica e a unidade política suprema. Ela atua como órgão deliberativo da tribo, assim como corte para os crimes mais graves, aqueles que atentam contra elementos fundamentais do pacto tribal. Fundada para expressar uma unidade, ela é composta por grupos altamente diversos sob a liderança de famílias ligadas às origens divinas da tribo que legitimam sua primazia por seu sucesso em manter a coesão da tribo.⁴³

Segundo Tácito, os assuntos mais corriqueiros (*de minoribus rebus*) eram solucionados entre os *principes* enquanto os assuntos de maior importância clamavam pela participação de todos. Porém, Tácito mesmo o diz, *apud principes pertractentur*, “sob a direção dos *príncipes*”.⁴⁴ César, um século antes, também havia percebido esta preponderância dos grandes na assembléia.⁴⁵

Independente da forma como era organizada a assembléia, e esta parece ter sido bastante variada entre as diferentes tribos, observamos um controle, em algum nível pelo menos, por parte dos **kununga*, aqueles que Tácito chama de *princeps*. Enquanto

em algumas tribos a participação do restante da população era direta, mesmo que sobre o comando destes chefes, outros contextos tribais reuniam simplesmente os líderes que deliberavam na paz e conduziam os seus na guerra.⁴⁶ De qualquer forma, a autoridade dos poderosos só se faz por sua influência social e pelo numero de seus fiéis⁴⁷, dependendo de seu carisma e sua capacidade de inflamar, através do discurso, o apóio dos pares.

No centro da assembléia encontra-se, por vezes, um rei, **þeudana-* (gót. *þiudans*), termo derivado de **þeuda-* (gót. *þiuda* v.ing. *þéod*), *povo*. Ao que tudo indica, no momento em que o mundo romano descobre os germanos com César, o **þeudana* já era uma estrutura arcaica. O quanto isso foi resultado de um desenvolvimento interno específico ou da ruptura das relações com a cultura de *Hallstatt*, ocorrido por volta de 500 a.C., é difícil dizer. Mas é certo que, após o ano 50 a.C. as sociedades germânicas mais próximas do Reno parecem ter abandonado a monarquia, na chamada *Revolução celto-germânica ocidental*. César relata, sobre os germanos ocidentais com os quais tivera contato, que estes não possuíam autoridade central senão em tempos de guerra.⁴⁸ É possível que a monarquia fosse já tão incipiente que o general romano não se deu conta dela. Os **þeudana* se mantiveram relativamente fortes somente nas franjas do mundo germânico, na Escandinávia e entre os germanos do leste.⁴⁹

Este recuo da monarquia é confirmado pelo desaparecimento no germânico ocidental de derivados de **þeudana*. Mesmo que o inglês antigo apresente *þéoden*, e encontremos no saxão antigo **thiodkuning*, o restante das línguas germânicas ocidentais não possui similares, enquanto o gótico e, possivelmente, outras línguas do grupo germânico oriental mantêm **þiudans* e similares.

Talvez a passagem mais conhecida de Tácito, e certamente a mais citada nos estudos sobre a realeza germânica seja o capítulo 7 da *Germania*. O autor afirma que, entre os germanos, *reges ex nobilitas*, *duces ex virtute sumunt*, os *reges* são escolhido pela nobreza, os *duces* pela virtude. Parece-nos mais apropriado evitar a tradução de *rex* e *dux* estritamente como *rei* e *duque*. As noções sobre reis e duques que possuímos acabam por remeter a uma série de idéias construídas durante a Idade Média que podem sem um tanto quanto enganadoras para o contexto de Tácito. Seria então mais conveniente

se ater ao significado verbal por trás das duas funções enumeradas. *Regere*, que dá origem a *rex* significa ‘reger, governar, definir os limites’ enquanto *ducere*, de *dux*, ‘comandar, marchar à frente’.

Tácito não buscava com esta distinção indicar que coexistiam dois tipos de reis entre os germanos, sendo um rei de função religiosa e outro de função militar. Tal análise se embasa na assimilação da descrição de Tácito com o vocabulário do Gótico encontrado na Bíblia de Ulfila.⁵⁰ O grande problema desta assimilação é que ela nega todo o desenvolvimento das intuições entre o século I, quando foi escrita a *Germania* e o século IV, época da tradução da Bíblia por Ulfila.⁵¹

Quando Tácito distingue *rex-dux* ele tem em mente que para as duas funções diferentes, eram utilizados critérios diferentes de escolha. Em primeiro lugar, havia os *reges*, aqueles que governavam o povo, cargo preenchido por alguém de origem nobre (*ex nobilitas*), enquanto para comando do povo na guerra, eram escolhidos *duces* por sua capacidade (*ex virtude*). Nada no texto de Tácito impede que a função de *dux* seja preenchida por alguém da nobreza, até mesmo por um *rex*.⁵²

Com efeito, as funções atribuídas eram bastante diferentes. O *rex*, refere-se ao **peudana*, o chefe tribal. Ele comanda o povo reunido na assembléia, onde se faz escutar em primeiro lugar⁵³. A assembléia representa politicamente o povo e esta culmina na figura do **peudana*. Ele descende da família real que funda a história sagrada da tribo e expressa em si aquilo que deve se esperar da tribo. Ele representa a tribo, “mas a palavra *representar*, como é correntemente usada, é fraca demais para cobrir sua função. *Representar* deve ser tomado em um sentido muito mais literal: re-presentar, pegar e apresentar novamente”.⁵⁴ Além disso, ele é o elo entre os homens e os deuses. É através de sua pessoa, que inevitavelmente é sagrada, que a comunidade assegura o favor dos deuses que, por vezes, são os próprios ancestrais da família do chefe. Através dele, os deuses conferem ao povo paz e fertilidade.

À parte seu grande valor simbólico, o **peudana*, como vários de seus pares em sociedades semelhantes, possui poucas funções e nenhum privilégio. Sua posição se faz por ser a “autoridade constituída plenamente”, isto é, por seu caráter oficial.⁵⁵ Esta

autoridade é posta em cena nas assembléias, o local do poder público por excelência dentro do contexto tribal germânico.

O poder do chefe é sobretudo um poder de permanência, de continuidade. Toda tentativa de organização da sociedade busca transcender a morte. O poder é ordem e estabilidade. Nas mãos do **peudana* está o direito, órgão intrínseco da continuidade. Mas não lhe é dado o papel do legislador, mas sim do guardião da tradição. Nas assembléias, o chefe preza pelo cumprimento da tradição, por fazer valer a lei. Esta lei se encontra inseparavelmente ligada à moral e a religião. São três faces do mesmo sentimento de coletividade, da mesma tradição.

O **peudana* conduz pela assembléia o culto religioso e os mistérios sagrados. A *alta religião*, aquela que é ligada ao domínio público e ao nível mais alto de relações da tribo cultua não ancestrais mais deuses. Este culto, coletivamente apropriado, responde aos interesses do grupo como um todo. O culto ligado ao **peudana* é especialmente ao deus que rege as assembléias, **Tiwaz*, deus que representa uma ordem social estável e o direito.⁵⁶ Este deus é a manifestação germânica do deus Indo-Europeu de primeira função, a soberania. A relação do chefe com outras divindades, sobretudo aquelas ligadas à fertilidade pode ser imaginada, dada a importância do mesmo para a fertilidade dos homens e dos campos.

O *Dux* de Tácito é uma figura de outras dimensões. Em primeiro lugar, ele não constitui uma instituição fixa dentro da sociedade tribal. Pelo contrário, o *dux* tem sua existência condicionada por demandas externas. É a necessidade de um líder hábil que eleva determinados indivíduos ao posto de comando e, uma vez lá, os equipa com um poder quase absoluto.⁵⁷ Este tipo de líder é uma figura comum em contextos tribais, surgindo muitas vezes por sua própria *fortuna* e se erguendo a um nível de poder considerável, por vezes por uma extensão bastante respeitável. Na maioria dos casos estes homens têm uma ascensão rápida e fulminante mas, passada a necessidade, são esquecidos.⁵⁸

Tudo leva a crer que a necessidade de *duces* aumentou muito com a ameaça romana. Nos anos subsequentes aos primeiros contatos, temos notícia de alguns indivíduos que, elevados ao papel de *dux*, obtiveram por algum tempo grande influência nas relações

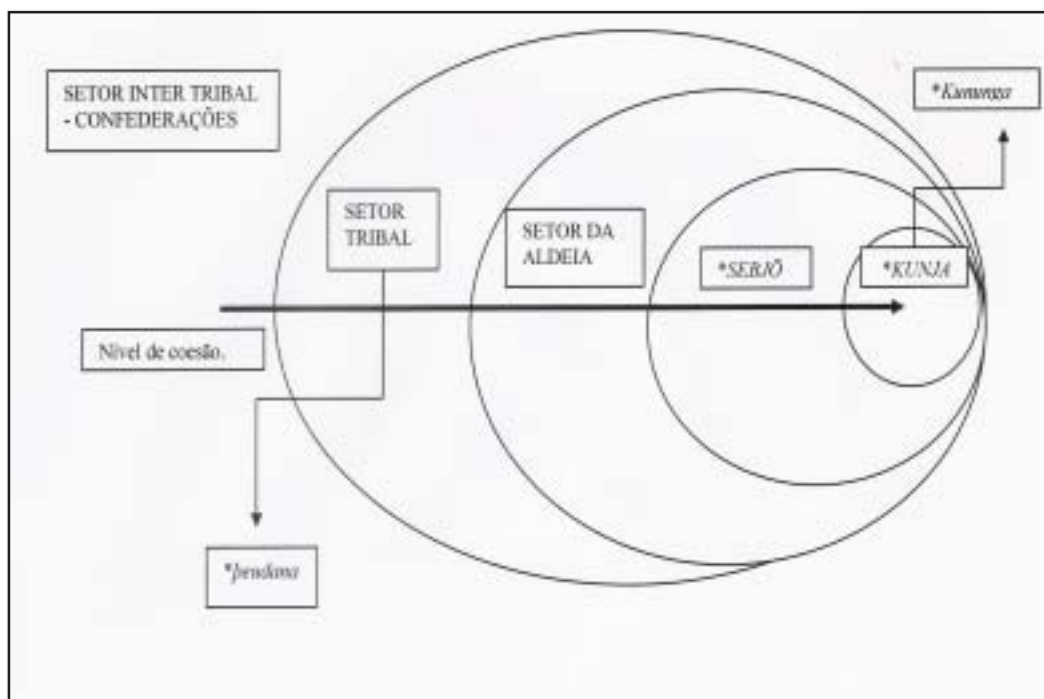
com o mundo romano. Quatro deles merecem destaque. O primeiro é *Ariovistus*, descrito por César como *rex germanorum* e reconhecido pelo senado romano como *rex*.⁵⁹ Lidava diretamente com os romanos, não somente por sua *gens*, mas por todos aqueles que o seguiam. Foi um dos grandes antagonistas de César durante a conquista da Gália.

Em segundo lugar, dois contemporâneos: *Maroboduus* e *Arminius*. O primeiro unificou vários povos sobre seu comando e chegou a exercer um poder considerável entre os seus. Tácito chega a chama-lo *rex sueborum*.⁶⁰ Suas pretensões de se tornar rei foram mal vistas pelos seus e culminaram na sua derrota por Arminius. Segundo Tácito, o “ódio pelo nome rei” por parte do seu próprio povo foi a causa da quebra da confederação formada por Maroboduus.⁶¹ Arminius foi o articulador do *saltus Teutoburgensis*, grande derrota dos romanos.⁶² Foi uma grande potência no mundo germânico por dois anos e teve seu nome celebrado em canções, lutando pela liberdade dos germanos. No entanto, após a vitória sobre Maroboduus, começa a transmitir um desejo pelo título real e acaba morto por seus próprios parentes.⁶³

O quarto *dux* que nos chama a atenção é um certo Julius Civilis. Batavo de sangue real, segundo Tácito, passou por um rito de iniciação específico e um juramento⁶⁴, e foi, talvez, erguido no escudo como líder de um povo. Civilis deixa seu cabelo crescer e pinta-o de vermelho por quanto durar sua guerra com Roma.

Wolfram pretender ver nestes indivíduos os primeiros exemplos de um novo tipo de rei e que a tentativa então de criar uma monarquia, como a de Arminius, não buscavam renovar a velha monarquia, mas estabelecer uma nova – e mais poderosa. Ariovistus já teria sido um rei de um novo tipo.⁶⁵ Todavia, para todos eles a monarquia parece ter sido negada. Não foi negada a excelência de sua origem e de sua família, como chama atenção Wallace-Hadrill⁶⁶, mas suas pretensões de se tornar um *rex* germano, um **peudana*. Se aos olhos dos romanos todos eles exerciam um poder que tinha um ar real⁶⁷, perante os germanos eles eram apenas guerreiros escolhidos por seus méritos para o comando temporário do povo em guerra.

Talvez Civilis seja o melhor caso para determinarmos a origem destes homens. Civilis é claramente um guerreiro devotado à divindade de segunda função, a agressão, possivelmente **Tunaraz*, o antecessor do *þórr* escandinavo. Os rituais bárbaros a que

Figura 1.1 ⁶⁹

ele foi submetido (*ritu barbaro*) podem muito bem ter sido relacionados à inclusão em um *Männerbund*, uma associação de guerreiros. A coloração que escolhe para seu cabelo sendo a cor característica da segunda função e a mesma cor do cabelo do *þórr* posterior.⁶⁸ É provável que outros grandes *duces* tenham sido homens de origem semelhante, grandes guerreiros e comandantes capazes, que por seus méritos conquistaram grande poder em momentos de crise, mas cuja posição social, expressa por sua vinculação divina com a segunda função, os aproximava mais de um herói que de um rei.

O esquema acima (figura 1.1) sintetiza a organização social dos germanos anterior ao contato com os romanos. Vale notar que a força dos laços é maior o quanto mais se aproxima do **kunja*. Neste primeiro nível familiar, o poder estava nas mãos do **kununga*, centrado em um culto aos ancestrais, que se ocupava dos problemas doméstico e dos conflitos internos do **kunja* e da **sebjô*. Em um nível mais alto, o **peudana*, comanda a assembléia sob os auspícios de um deus, **Tiwaz*, que é ele mesmo representante da justiça. Cabe a ele, no comando da assembléia, os assuntos mais importantes da comunidade.

Vale ressaltar que estes dois poderes são *postos em cena* de formas diferentes. O **peudana* exerce seu poder em um cenário claramente público e solene. As assembléias são realizadas a céu aberto – aos olhos de todos, homens e deuses. O **kununga*, por sua vez, realiza seu poder em uma esfera que contempla o privado, o reservado. Seu cenário é o banquete, reunião exclusiva e estasiástica. Esta divisão de espaço demarca a divisão de função entre as duas instituições, assim como a hierarquização das instâncias sociais envolvidas.

2. Vizinhos problemáticos:

Saltus Teutoburgensis

Quando, em 9 d.C., Tibério retorna das guerras na *Dalmacia* e na *Pannonia*, recebe a notícia do desastre ocorrido na *Germania*. O comandante em cargo, Varus, havia sido morto, provavelmente pela própria espada, ao contemplar a chacina de seus homens nas escuras florestas da *Germania*. Três legiões haviam sido totalmente destruídas, até o último homem. O mesmo número de divisões de cavalaria e seis *cohortes* também haviam perecido. Os germanos, que, nas palavras de Valleuis Paterculus, há muito eram mortos como gado pelo povo romano (*quem ita semper more pecudum trucidaverat*), haviam preparado uma ofensiva de larga escala, executada com maestria por Arminius, emboscando os exércitos romanos no *saltus Teutoburgensis*.⁷⁰ É interessante a alusão feita por Paterculus, testemunha do massacre, às incursões germânicas na Itália quase cem anos antes da *Batalha de Teutoburg*. O romano temia os germanos reunidos sob Arminius como capazes de mais uma vez ameaçar Roma, como haviam feito, em 105-2 a.C., os *cimbri* e *teutones*. Mas como eram diferentes as duas situações!

Os *cimbri* e os *teutones* surgem no horizonte romano após rondar por muito tempo pela região entre o Elba e o Danúbio e por oito anos infligem sérias derrotas aos exércitos romanos, culminado na batalha de Arausio (105 a.C.), onde dois cônsules sofreram, nas

mãos dos *cimbri*, a maior derrota romana em mais de cem anos. No entanto, nos anos seguintes, o exército reformado de Marius obteve vitórias decisivas, contra os *teutones* em *Aquae Sextia* (*Aix-em-Provence*), contra os *cimbri* no *Campo Raudii*, próximo a Ferrara, no norte da Itália (102 a.C.). A ameaça germânica havia sido então superada.⁷¹

Quando se defrontam novamente com uma ameaça germânica, as tropas romanas se encontram em uma situação muito diferente. César, em seu *role* de potência militar, entrara na Gália a fim de intervir na ameaça causada por Ariovistus, comandante germano que lançava suas pretensões para a Gália que, como diríamos hoje, orbitava Roma. É mesmo possível que os *princeps* da Gália tenham, como alega César, pedido sua ajuda.⁷² De qualquer forma, a vitória sobre a ameaça germânica assegura o início do controle romano no norte da Gália. Quando os gauleses perceberam as reais intenções de César e mobilizaram-se contra o controle romano, já era tarde e, em 57 a.C., a Gália mostrava-se incapaz de resistir.⁷³

Mesmo que César tenha feito várias incursões para além do Reno, tudo indica que este via o rio como uma fronteira estável para o mundo romano. Seu sucessor, Augusto, por sua vez, ambicionava empurrar o controle romano mais para o norte, estabelecendo o *limes* na linha Elba-Danúbio, submergindo um número considerável de povos germânicos dentro do império. Para tal, Tibério foi delegado para a conquista da Boêmia, preenchendo o espaço de conexão entre os dois rios. Foi sob o comando deste que Varus encontrou seu trágico fim.

Após a derrota no *saltus Teutoburgensis*, os planos de incorporar a *Germania* foram postergados indefinidamente – e, como veio a acontecer, definitivamente. Se a expansão extra-renana parecia interessante quando Augusto contava com 28 legiões, com 25 parecia mais um sonho⁷⁴. As três legiões que então jaziam nos solos da *Germania* foram pesadamente lamentadas pelo imperador.

A causa maior do fracasso romano na *Germania*, contrastado com o sucesso na Gália, foi a diversidade profunda que se fundara entre estes dois vizinhos na aurora da Idade do Ferro. A sociedade céltica centralizada correspondia muito melhor aos modelos de sociedade esperados pelos romanos e, com efeito, foi muito mais facilmente assimilada ao governo romano. Este contava com uma estrutura social bastante equivalente a romana,

onde uma aristocracia pode ser cooptada e pode continuar reinante, mesmo que agora em nome de Roma. A estrutura social germânica, sobretudo aquela mais próxima do Reno, era menos centralizada e os poderes locais menos capazes de imprimir regionalmente um controle romano por delegação.⁷⁵

Todos os caminhos levam a Roma

A derrota de Varus marca o início de uma nova política romana face à *Germania*. Não que a derrota tenha sido tamanha que tenha afastado as tropas romanas do Reno. Pelo contrário, o destino de Varus foi várias vezes vingado nos anos seguintes, sobretudo por Germanicus. Novamente o Reno foi cruzado e os germanos massacrados. Germanicus recuperou as águias das legiões, que haviam adquirido um grande valor simbólico entre os germanos e, no ano 15, contempla os restos do campo de batalha onde as três legiões haviam sido exterminadas⁷⁶. No entanto, os produtos destas campanhas de Germanicus que, a bem dizer, foram realizadas contra as vontades do então imperador Tibério, não vieram a compensar as graves perdas romanas. E, a partir do ano 16, os projetos militares para a anexação da *Germania* foram abandonados.

A política romana no que diz respeito a *Germania* tomou novos rumos a partir da trágica derrota do projeto de estender as fronteiras até o Elba. Gradualmente, os investimentos romanos na *Germania* foram se transformando de uma força militar a uma intervenção política.⁷⁷ O poder romano, sobretudo através de embaixadas ocasionais, tenta atrair para a órbita romana as elites germânicas, fundando uma rede de relações que vai modificar drasticamente a aparência da sociedade germânica nos séculos que se seguem.

A conquista romana da Gália estabelece uma progressão de estruturas sociais e econômicas que parte de um sistema romano e vai se modificando gradualmente ao rumar para o norte, até atingir uma estrutura germânica característica. Podemos traçar, a partir disto, três quadros distintos, de fronteiras fluidas, é certo, mas de características marcantes. Em primeiro lugar, temos um sistema romano implantado sobre uma base

céltica, resultante da expansão romana, onde os traços característicos da sociedade céltica, hierarquia e estratificação social, promoveram uma fusão plena com os modelos romanos. Já fora da zona de controle romano direto, encontramos o sistema céltico em reinos vassallos, que serviam como uma *buffer zone* (zona tampão) entre o império e as tribos germânicas. Por fim, o horizonte da *Germania livre*, baseada no desenvolvimento independente das tribos germânicas, mesmo que, sobretudo a partir de *circa* 100 a.C., mediado por um contato cada vez mais amplo com o mundo celta.⁷⁸

Estas três zonas colocam em contato três sistemas econômicos diferentes, partindo da economia amplamente monetarizada do mundo romano, passando por uma economia monetarizada dependente deste mundo romano, na *buffer zone*, chegando à *Germania livre* onde a economia utilizava o dinheiro mas prescindia de uma economia monetária e possivelmente praticava um mercado sem uso de moeda.⁷⁹

O contato entre estas fronteiras móveis produz certamente relações vivas de comércio, determinadas pelas especificidades de cada zona de contato. Na *buffer zone*, zona que vai de 100 a 200 km do *limes* romano, um comércio fértil se estabelece entre as tribos celto-germânicas e os romanos, sobretudo as guarnições que defendem as fronteiras. Este comércio se faz com bens de uso cotidiano, como artigos em cerâmica, vinho e pequenos ornamentos, envolvendo os produtos imediatos da pecuária germânica. Quanto mais nos afastamos da fronteira, deixando esta zona intermediária e mergulhando na *Germania livre*, mais os itens de uso cotidiano cedem lugar a objetos de luxo, que parecem ter cooptado o gosto da elite germânica no interior, resultando nos túmulos conhecidos pela arqueologia como tipo *Lübsow*, i.e., tumbas contendo artigos romanos.⁸⁰ São sepulturas de grande riqueza – *principescas* (*princely graves*) nas palavras de Lotte Hedeager - que ostentam itens romanos como símbolo de *status*. Estas estão ausentes nos 200 km da *buffer zone*, onde os objetos romanos parecem ter adquirido de pronto um sentido mais prático que simbólico.⁸¹

Lotte Hedeager se questiona sobre qual teria sido a contrapartida germânica neste circuito comercial. A arqueologia, até então, não forneceu grandes respostas. A autora sugere que, pela evidencia filológica e pela documentação, podemos supor que produtos

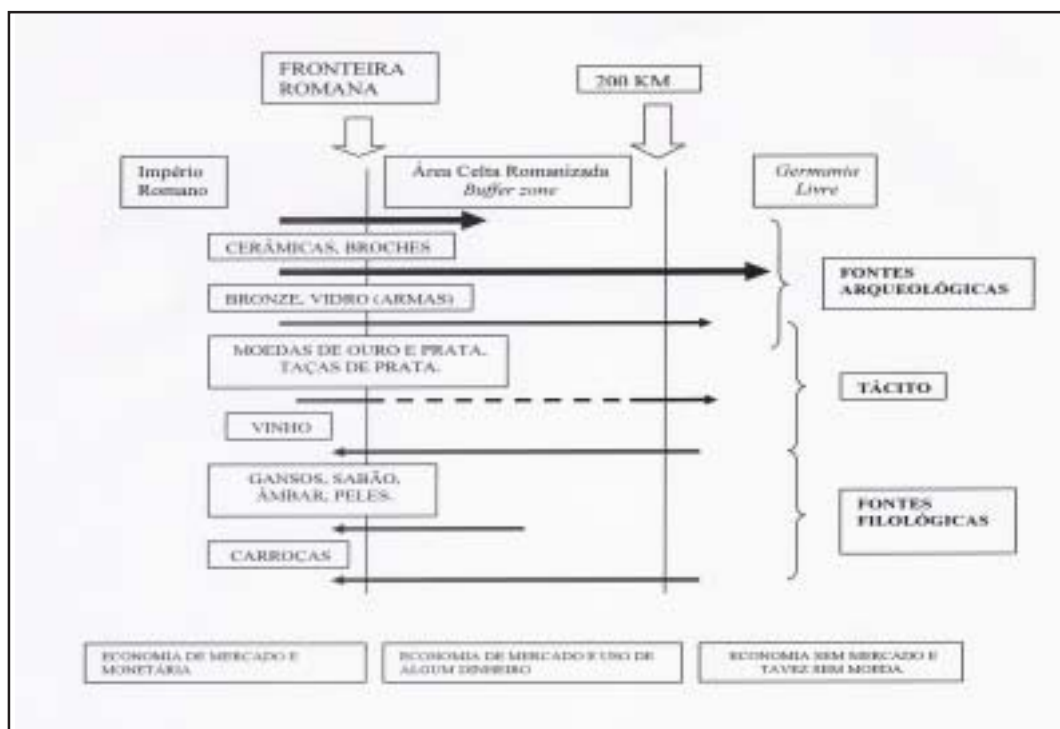


Figura 1.2

como peles, grãos e escravos podem ter equilibrado a balança. Hedeager sugere a tabela que vemos na figura 1.2.⁸²

O objetivo dos romanos em manter relações comerciais com os germanos era uma mistura de necessidades econômicas, no que se refere particularmente ao aprovisionamento das guarnições do *limes*, e política, visando manter a paz na fronteira. “As tribos germânicas estava interessadas principalmente na aquisição de bens romanos de luxo, ouro e prata (moedas), pois estes, junto com as armas, eram importantes símbolos de *status* no sistema social germânico”.⁸³ Os romanos se valiam deste valor simbólico para jogar com as afinidades dentro do mundo germânico e estabelecer uma rede de relações que suportasse um projeto pro-Roma.

O aumento das relações através da fronteira e, em particular, o aumento dramático da disponibilidade de bens de luxo dentro do mundo germânico causou uma série de transformações. Em primeiro lugar, uma expansão gradual do mercado na *Germania livre*, com um aumento do uso da moeda, seguido de um aprofundamento das diferenças sociais, resultando no fortalecimento do poder e do prestígio de líderes locais. Além

disso, a criação de uma necessidade por artigos de luxo romanos, usados como expressão simbólica deste novo poder, aproximou o mundo germânico da rede de relações romana e proporcionou uma ferramenta com a qual os romanos poderiam influenciar os destinos do mundo germânico, possibilitando o poder romano firmar acordos e tratados assegurados pelo fornecimento de tais bens. Esta política tanto favorece o estabelecimento de líderes locais afinados com Roma, como suborna chefes locais a fim de rui alianças contra os romanos. Desta forma, a intervenção de Roma passa a usufruir um poder criador que é usado para estabilizar as relações dentro da *Germania* a fim de facilitar as negociações, mantendo sob controle o mundo germânico.⁸⁴

Quando da derrota de Varus no ano 9, o mundo germânico parece estar dividido em dois grupamentos relativamente definidos. No oeste, à frente de Arminius que enfrentou os romanos e produziu o massacre no *saltus Teutoburgensis*, era uma união ocasional de tribos, onde os laços de integração sempre foram muito fracos. Em momento algum uma tribo comandara outras e o princípio fundamental de ligação era o prestígio ligado ao sucesso no combate. No leste, uma outra frente, liderada por Maroboduus, era mais institucionalizada e estável, e o poder necessitava menos dos possíveis resultados do enfrentamento contra uma ameaça exterior para confirmar seu prestígio. A aliança de Maroboduus ruiu internamente e acabou sendo eliminada no combate com Arminius⁸⁵, enquanto, no oeste, o assassinato do líder parece ter desfeito os frágeis laços de integração.

No entanto, estas duas alianças efêmeras

“podem talvez ser tomadas como expoentes de um desenvolvimento político que se iniciou como uma consequência do expansionismo romano sob Augusto e que no período que vai até as *Guerras Marcomanas* (161-180) influenciou, presumidamente, as condições no leste e oeste.”⁸⁶

A divisão entre estas duas regiões se faz claramente nos registros arqueológicos. As sepulturas encontradas no leste correspondem, sobretudo, aos ricos achados das tumbas principescas. São achados de enorme riqueza, normalmente tumbas femininas. No oeste, as tumbas ricas são sepulturas de homens, normalmente contendo esporas (raramente armas).

Lotte Heidegger interpreta estes achados como marcas do desenvolvimento assimétrico entre as regiões de contato com o *limes* e com a *buffer zone* e aquelas cujas

relações com Roma eram mais distantes. As tumbas com esporas, símbolos de guerreiros ocupam, geograficamente, as regiões oeste e sudoeste da *Germania livre*, áreas de maior contato com o império, enquanto os sepultamentos sem símbolos marciais, tumbas de homens sem armas ou esporas e tumbas femininas, se localizam sobretudo no nordeste. Para a autora, podemos concluir a partir desta distribuição que o maior contato com o mundo germânico levou a uma institucionalização da liderança militar, onde produtos romanos tinham uma participação reduzida na consolidação do *status*. Ao norte, pelo contrário, onde a ameaça militar de Roma era mais remota, a guerra não chegou a dominar a organização política. Resumindo, podemos aferir três áreas geopolíticas distintas externas a fronteira romana: 1) A *buffer zone*, estados vassalos no sul; 2) A aristocracia guerreira do sudoeste; e 3) O horizonte das tumbas principescas sem armas no nordeste.

87

O corte leste-oeste reflete também uma orientação mais profunda no interior da sociedade germânica. Enquanto as tribos mais próximas do *limes* se definem por um antagonismo em relação ao mundo romano, o interior germânico é atraído constantemente pelos produtos romanos por uma aproximação ideológica. No entanto, esta divisão não se limita às duas regiões, mas se repete dentro da própria sociedade germânica. O caso de Arminius parece mais uma vez exemplar. Dentro de sua confederação ele enfrenta constantemente a resistência de seu sogro, Segestus, cujo apoio era dado a Roma, e que acabou tendo de combater.⁸⁸ A sociedade germânica é partida entre grupos *pró-romanos* e grupos *anti-romanos*, produzindo uma desestabilização interna que chegou mesmo a fender tribos inteiras. Roma parece ter se valido desta polarização para enfraquecer qualquer tentativa de união dentro da *Germania*.⁸⁹

3. De volta à Germânia

Itens de prestígio e dádivas

O contato com o mundo romano gerou uma série de alterações na estrutura social do mundo germânico. O desafio externo gerado pela pressão militar, ou o mimetismo

gerado pela admiração, levaram os povos germânicos a uma reorganização interna. Esta reorganização, que veio a longo prazo gerar um período de grande instabilidade e conflito na *Germania* que ficou conhecido no mundo romano como as Guerras Marcomanas, deslocou o foco do poder e produziu novos modos de dominação e novas concepções ideológicas. A estrutura germânica anterior vai sendo minada pela apropriação do uso dos bens de prestígio romanos que invadem a sociedade germânica em grande número após o estabelecimento da fronteira romana na Gália. A forma de apropriação e de utilização dos bens de prestígio se modifica lentamente no período, gerando, ou talvez expressando, uma nova organização social do poder.

Inicialmente, os bens de luxo importados eram utilizados como objetos sagrados e sacrificados comunitariamente aos deuses. O sacrifício fala por toda a comunidade e os bens são, de uma forma ou de outra, concebidos como uma oferta de todo o povo. De qualquer forma, estes bens encontram-se concentrados às voltas da família real que é responsável pela realização dos rituais e pela ligação dos homens com os deuses. A apropriação, sobretudo de objetos de uso ritual, parece ter marcado a diferenciação da família real do restante da população, o que, de fato, repete um padrão dos últimos séculos da Idade do Bronze.⁹⁰

No entanto, no final do século primeiro a.C., os itens de prestígio começam a ser secularizados e passam a ser exibidos como símbolos de *status* – saem das pilhas sacrificiais e passam a integrar as sepulturas individuais, seja como itens conferindo a marca de uma função de prestígio, como armas, ou seja simplesmente como ornamentos. Os itens de luxo romanos entram em um jogo de poder mais antigo, que perfaz a sociedade germânica e, através deste, possibilitam as mudanças sociais que veremos nos anos seguintes. Estes objetos passam a ser utilizados em trocas, através de um sistema habitualmente denominado de dádivas.⁹¹

Como em várias sociedades tradicionais, os bens circulavam dentro da sociedade germânica através de dádivas recíprocas. A troca de bens estabelece uma relação entre os diversos membros da comunidade, cimentando alianças e amizades. Amigos são conseguidos através de presentes, com *armas e ervas* (*vaþnom oc váðom*) segundo o *Hávamál*, aquele que recebe e aquele que dá sempre serão amigos.⁹² Estes deverão

sempre se manter amigos, conservando a amizade também através de presentes, pois um presente se recompensa com outro presente, assim como uma risada com outra risada - mas a falsidade deve ser recompensada com mentira (*en lasung við lygi*).⁹³

O sistema de dádivas articula-se através de três obrigações interligadas. A obrigação de dar e de receber – ações que no nórdico antigo ainda são expressas por um único e mesmo verbo: *fá*⁹⁴ - e a obrigação de responder. O presente unilateral, altruísta, não existe para os germanos. Todo presente pressupõe uma necessária réplica. Marcel Mauss, em um artigo clássico,⁹⁵ descreve estas três obrigações como regras que fomentam o funcionamento da circularidade das trocas. Em primeiro lugar a obrigação de dar, compelida por uma necessidade de estabelecimento de um *status* social específico, e por uma necessidade *mágica*, de favorecer a comunidade por forças superiores. A obrigação de dar é suportada pela obrigação de receber, que possibilita o estabelecimento da relação. Negar-se a receber é ato tão condenável como se abster a dar. Por fim, a obrigação de retribuir encerra o ciclo garantindo a perpetuação do ato. Aquele contemplado com o presente deve não só respondê-lo, mas fazê-lo com qualidade, sob pena de *perdre la face* em relação aos vizinhos.⁹⁶

As regras de dádiva tornam-se obrigações no momento em que são fundadas em concepções particulares da natureza dos objetos. Para os homens desta época, os objetos de uma pessoa incorporam determinados atributos desta, como sua felicidade e sua sorte, seu *Heil* (germ. ant. **hailaz*, gót. **haili*, fanc. ant. **heil?*) – virtude mágica que parece ter sido essencial para os germanos. Caso os perdessem, perderiam uma parte do seu eu, de sua personalidade. No entanto, se estes fossem dados criariam um vínculo mágico com aquele que os recebesse. Pois junto com o presente, este receberia parte deste *Heil* que, no entanto, continuaria pertencendo ao dono original – tal dependência poderia gerar conseqüências terríveis!⁹⁷ Assim, os homens respondiam largamente aos presentes recebidos, pois tal generosidade não era somente bem vista, mas principalmente uma precaução contra os infortúnios que um desequilíbrio poderia gerar. Pois aquele que dava generosamente era recompensado com uma boa vida, mas aquele que é invejoso com seus presentes, pouca sorte pode esperar.⁹⁸

Estes presentes não precisavam ser de grande valor, uma refeição, uma pequena lembrança, normalmente bastavam para selar uma amizade. “Com meio pão e meia taça” (*meþ halfom hleif oc meþ hallo kerí*) diz o *Hávamál*, “fiz vários amigos” (*fecc ec mer felega*).⁹⁹ As trocas corriqueiras entre os germanos parecem ter sido desta natureza, envolvendo pequenos presentes e, particularmente, hospitalidade. Acolher sob seu teto um companheiro, seja quem for, era de longa data um costume germânico, assim como uma das formas primordiais de presente.¹⁰⁰ Dessa maneira, a troca de presentes cumpre sobretudo uma função comunicativa, aproximando os indivíduos e mantendo a coesão da sociedade. Nas palavras de Gourevitch: “O importante não era o valor de mercado dos presentes, mas o estabelecimento de laços amigáveis entre as duas pessoas que os trocavam”.¹⁰¹ Esta é a abordagem de Lévi-Strauss quando afirma que as trocas seriam, sobretudo, uma forma de comunicação entre dois elementos que buscam uma aproximação, buscam romper o fosso criado pelo estranho. As dádivas seriam elementos de um diálogo que se estabelece entre as duas partes, onde não existem três obrigações, como havia proposto Mauss, mas sim um único movimento de reciprocidade, obrigatório e imediato, que a experiência social dos indivíduos partiria em três.¹⁰² Com efeito, este tipo de relação comunicativa não se restringe à troca de presentes, mas permeia boa parte das relações e atitudes deste *pensée primitive*. As relações de reciprocidade constituem um modo normal ou privilegiado pelo qual o grupo transmite bens.¹⁰³ E como fenômeno total, as trocas são também *trocas totais* (*échanges totaux*), envolvendo comida, objetos fabricados e, particularmente, o mais precioso dos bens, mulheres.¹⁰⁴

No entanto, estes *faits sociaux totaux* – fatos sociais totais¹⁰⁵ – vão além de modos de comunicação. Entre os germanos, encontramos uma série de dádivas que não encontravam respostas imediatas, mas que, pelo contrário, pareciam visar sim à continuação de uma dependência. A necessidade de um equilíbrio nas trocas, constatado por Mauss em suas três regras de funcionamento e visto como a totalidade inevitável do processo por Lévi-Strauss, pode ser quebrada, postergada ou alterada pelas conveniências, isto é, pelos arranjos e estratégias políticas dos envolvidos. A situação de débito, desta forma, pode ser concebida em uma situação desejável. Nas palavras de Gouldner:

“Nós deveríamos não somente buscar mecanismos que obriguem ou motivem os homens a cumprir suas obrigações e a pagar suas dívidas. Deveríamos também

esperar encontrar mecanismos que induzam as pessoas a permanecer socialmente endividadas umas com as outras e que inibam o pagamento completo”.¹⁰⁶

Para aquele que não recebe sua devida resposta, resta o domínio, mesmo mágico, sobre o outro – única forma de fazê-lo em tais sociedades – gerando a suas voltas uma *entourage* de seguidores ligados a sua pessoa por um elo que é visto como uma dependência mágica. Para o devedor, é uma forma de se ligar e entrar na proteção – também mágica – daquele ao qual está em débito. Assim, o sistema de dádivas é um jogo no qual a maestria leva a transformação da riqueza material em um domínio político sobre a comunidade.¹⁰⁷

A nova sociedade germânica

Em um primeiro momento, as trocas de bens de prestígio acontecem na sociedade germânica basicamente entre os homens e os deuses. Artigos cotidianos, como refeições, pequenos presentes de manufatura local e mulheres, imagina-se, circulam amplamente entre as famílias (**kunjja*) e entre os clãs (**sebjo*) – talvez atinjam mesmo níveis sociais mais altos. Os artigos de luxo, por sua vez, seguem um caminho único, partindo das **kunjja*, geralmente por meio do chefe da família, o **kununga*, e se dirigindo ao **peudana*, o chefe tribal, sendo por esse sacrificados aos deuses. A família do **peudana* se destaca das outras famílias, sobretudo, por um controle dos caminhos do rito, expresso por uma acumulação de itens sagrados usados em rituais que se tornam cada vez mais complexos a fim de assegurar o controle.

Após o contato com os romanos, no entanto, observamos uma mudança na utilização dos bens de prestígio através de uma mudança sensível nos depósitos arqueológicos. Os itens de prestígio saem das piras e sacrifícios e passam a ser encontrados em túmulos individuais, passando desta forma a integrar um mercado de trocas simbólicas.¹⁰⁸ Isso leva a concentração de bens nas mãos daqueles que souberam trazer para si o controle do acesso a estes bens, e passa a usá-los como itens de prestígio.

A forma como esses itens chegaram a *Germania* é incerta. Uma parte, provavelmente, foi trazida através de trocas nas fronteiras, seja de produtos de consumo

imediatamente, seja por escravos capturados nas guerras. A maior parte, no entanto, deve ter sido adquirida por trocas e presentes diplomáticos¹⁰⁹ feitos a *legatis et principibus eorum*, aos embaixadores ou aos *princeps*, que representam, na obra de Tácito, os **kununga* germânicos. A *Germania* de Tácito atesta a prática e a presença destes presentes entre os germanos, mesmo que falhe em atribuir-lhes qualquer valor.¹¹⁰ Entrando pelo século III e IV, o saque de cidades romanas fronteiriças passa a ser a forma central de obtenção de recursos.

Os guerreiros de um chefe solicitam recompensas e presentes, particularmente após uma campanha de sucesso. Tácito relata que, após uma batalha, os guerreiros nomeiam esta ou aquela parte do espólio como presentes do chefe, seja um cavalo ou uma lança.¹¹¹ Para os guerreiros, tais presentes eram mais que recompensas financeiras – ao contrário dos *soldados* romanos, eles não guerreavam por um *soldo*¹¹² - eles incorporavam parte do *Heil* do chefe que, em última instância, era o gerador absoluto da vitória. Vemos em Jordanes que os reis godos *quasi qui fortuna vincerant*, de algum modo, por meio desta *fortuna*, venceram¹¹³. Por fortuna, Jordanes, ou Cassiodoro antes dele, traduziu o **haili* do gótico A escolha do ablativo marca exatamente o sentido que os germanos atribuíam ao *Heil*: *através dele, por meio dele*, eles haviam vencido.

Observamos afirmação parelha em outro documento. Em carta a Clóvis, Avitus trata da sorte do franco em termos semelhantes. Diz o bispo que, agora converso, Clóvis será recebido no seio da Igreja. E que *quicquid felicitas usque hic praestiterat, addet hic sanctitas*, à *felicitas* que o favorecia, adicionaria a santidade.¹¹⁴ Provavelmente, Avitus entendia *felicitas* não como ‘fertilidade’, ‘fecundidade’, mas sim como ‘favor dos Deuses’, ‘venturas’, na tentativa de traduzir um conceito germânico sem equivalente direto no latim do século V.

O *Heil* é, então, a força mágica que possibilita a vitória, que se opõe aos desmandos da sorte. Nas palavras de Myers & Wolfram:

“(…) *Heil*, um conceito por vezes traduzido para o inglês como *luck* [sorte] ou *fortune* [fortuna], mas para os povos germânicos algo não relacionado com possibilidades ou acidentes. Um rei que tivesse *Heil* faria bem para seu povo, não porque as coisas aconteciam extraordinariamente bem para ele, mas sim porque em sua pessoa ele subjogava ou eliminava elementos do acaso”.¹¹⁵

Com efeito, o saque não é simplesmente um produto do *Heil* do chefe vitorioso, mas sim a materialização deste. O tesouro obtido não é senão o próprio *Heil*, transformado em ouro, jóias e armas. Assim, distribuindo o saque entre seus homens, o chefe compartilha, transmite para eles seu sucesso, seu *Heil*. Segundo Gourevitch,

“Com estes presentes, o guerreiro recebia uma parte do *sucesso* do chefe, parcela contida no anel e que penetrava seu ser (...) seria impensável um chefe que não distribuisse anéis e vestimentas, que fosse parcimonioso nas dádivas. Ninguém o serviria, pois ele não transmitiria a seus companheiros as forças mágicas e a felicidade que ele mesmo possuía.”¹¹⁶

No entanto, essa transmissão não se faz sem custos. O guerreiro contemplado com parte do saque não recebe simplesmente aquela parte da vitória que lhe é cabida, recebe também parte do ser do chefe. Caso não seja devolvido, pago à altura, este elemento vincula o guerreiro em débito ao líder e dá um controle mágico deste sobre ele. Mais do que isso, o *Heil* do chefe passa a se fazer através do guerreiro. Mas longe de temer este vínculo, os guerreiros se esforçavam por consolidá-lo, entrando dentro da esfera de controle mágico do chefe. Assim, ao presente de um homem poderoso, a melhor resposta, para estes homens, seria o serviço leal.¹¹⁷

Uma vez que o guerreiro possui em si parte do *Heil* do chefe, ele passa a fazer parte de uma espécie de aura mágica que o chefe cria a partir de seu *Heil*. Só vamos encontrar referências a este conceito posteriormente, quando surge um vocabulário sobre a recomendação vassálica. Chama-se *mundium* ou *mundoburdum* – termo germano latinizado que dará *maimbour* em francês - a proteção concedida pelo senhor a seus dependentes¹¹⁸. Em um documento do século VIII, contendo um modelo da fórmula de recomendação, encontramos uma alusão direta a este conceito. A forma anuncia: “ (...) solicitei a vossa piedade – e vossa vontade concedeu-me – poder entregar-me ou recomendar-me na vossa *maimbour*.”¹¹⁹ O autor parece deixar claro que o *mundoburdum* não é uma situação, mas algo como um lugar, um *locus* de influência.

Dessa forma, o *Heil* do chefe emana para seus homens através das ofertas feitas por este e não respondidas por aqueles. Essa difusão do *Heil* gera, às voltas do senhor uma área especial, o *mundoburdum*, área que favorece aqueles a ela ligados com os

benefícios da sorte – e da proteção – do chefe. Em contrapartida, esta ligação impõe, magicamente, a fidelidade e, por que não, uma quase filiação aos guerreiros ligados.

Os bens de prestígio não chegam ao **peudana*, mas sim ao chefe dos **kunja*, das grandes famílias, o **kununga*. Este é regularmente o chefe de guerra, comandando a família como exército, seja para enfrentar outras famílias, seja para guerra de defesa.¹²⁰ O acúmulo destes bens proporciona aos **kununga* a possibilidade de expandir a rede de influência que pode exercer. Em primeiro lugar, este cria, através da redistribuição dos saques como dádivas, um grupo de guerreiros *extra-*kunja*. Isto é, aos jovens de sua linhagem que, normalmente formariam a capacidade militar de cada família, o **kununga* acrescenta um novo grupo, uma espécie de família por adoção, composta por jovens de outras famílias que, atraídos pelo renome daquele **kununga*, se associam a este em busca de uma oportunidade de se destacar e de realizar sua vocação guerreira, enfim, de receber uma fatia da glória do chefe. Na época de Tácito este agrupamento de jovens formando o que os alemães chamam de *Gefolgschaft*, e que os romanos identificavam como *comitatus*, parece já estar claramente estabelecido.¹²¹ É bastante provável que tenha tido sua origem em uma outra instituição, indo-européia, o *Männerbund* que agrupa jovens guerreiros em sociedades semi-secretas, influenciada pelos grupos militares célticos.¹²² O quanto um substitui o outro, ou virá a substituí-lo, é difícil dizer. De qualquer forma, já para Tácito, os **kununga* não mais precisam de apelos na Assembléia para formar um exército para expedições de combate.

A adição de poder de combate produzida pelo *comitatus* ao poder da família produz um grande desequilíbrio nas relações intertribais, uma vez que uma família específica pode dispor de mais guerreiros que naturalmente obteria – i.e. àqueles jovens da família, sua força *natural*, eram acrescentados aqueles recebidos de fora. Desta forma, a família regida por estes **kununga* que souberam se valer do contato com Roma torna-se dominante no contexto tribal. O poder acumulado pela distribuição da riqueza se faz sentir de forma mais real que o antigo poder simbólico/religioso dos antigos **peudana*.¹²³

Esta situação se confirma nos vestígios arqueológicos, particularmente aqueles anteriores ao ano 200. Os bens de prestígio são encontrados abundantemente em um número bastante restrito de tumbas, conhecidas como tumbas principescas. Isso indica

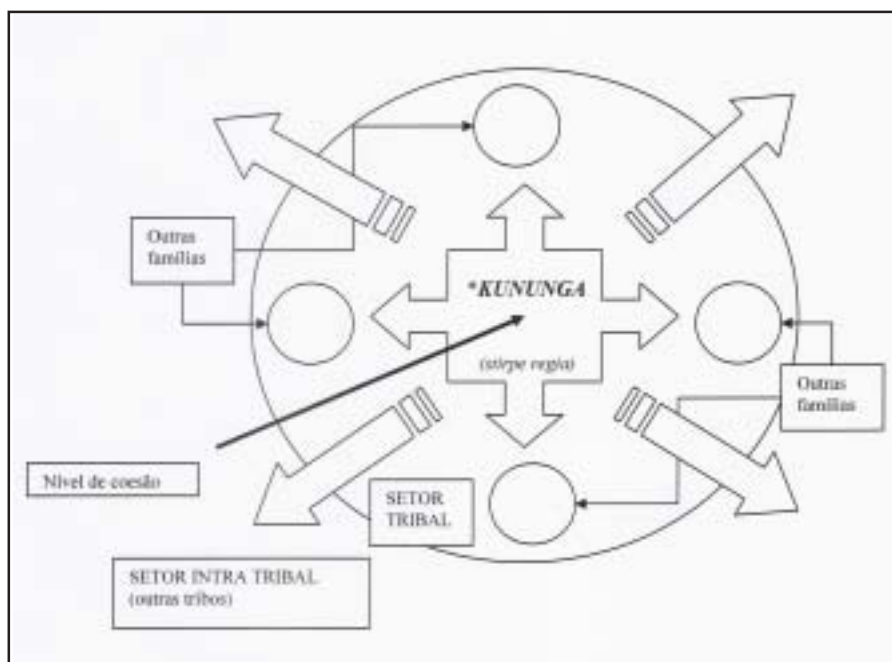


Figura 1.3

que, em um nível comunitário, encontramos um padrão de uma única família dominante, exibindo altos níveis de riqueza, que controla os bens de luxo adquiridos dos romanos.¹²⁴

Com o passar dos anos, os **kununga* vão se tornando cada vez mais influentes dentro da suas comunidades, vertendo, graças a uma intrincada rede de relações – estabelecidas através de trocas desiguais – o interesse geral às suas necessidades. Uma vez que a capacidade de expansão de influência deste chefe chega ao limite, tendo eliminado ou submetido a oposição (outras casas, grupos etc.), ele estabelece seu próprio **kunja* como uma *stirpe regia*, uma família real, cuja tendência natural é ampliar estas relações em um contexto intra-tribal, formando grupos tribais, confederações, agrupados às voltas desta nova família real. Estas influências se chocam provocando uma grave crise no mundo germânico, reorganizando as antigas confederações, que haviam sido tecidas, geralmente, pelos antigos **peudana* sobre bases de uma comunidade de culto.

O esquema acima (figura 1.3) mostra a nova estruturação da sociedade germânica. É importante frisar, em relação à organização anterior,¹²⁵ que agora os níveis de coesão crescem no sentido do maior poder estabelecido, em contraste com o esquema anterior, onde os níveis mais básicos de poder possuíam a maior coesão. O resultado é a formação

de uma força centrípeta que centraliza, nas mãos dos novos reis, o pólo de agrupamento dos povos.

No julgamento das armas, as novas confederações superam as antigas, por serem capazes de mobilizar exércitos maiores e mais organizados – inspirados nos Romanos – e por ser a guerra seu próprio cimento fundador. As novas confederações batem-se também entre si, se conquistam e se fundem. Os confrontos se espalham, como uma reação em cadeia, por toda a *Germania Livre* e, mesmo, ultrapassando seus limites rumo ao Império Romano. Os romanos tomaram pouco conhecimento da amplitude destes movimentos, somente da ressaca que chegou a praia, gerando as Guerras Marcomanas (161-180).¹²⁶

As Guerras Marcomanas

A desestabilização interna na sociedade germânica se espalha por toda *Germania livre* em uma reação em cadeia, forçando uma série de rupturas em confederações antigas e mesmo tribos e uma subsequente reorganização e novas entidades. Ao mesmo tempo, a maior concentração de objetos de luxo de origem romana nas regiões mais próximas da *buffer zone* atraiu povos mais distantes na esperança do saque transformando a instabilidade interna em guerra. Vários povos se chocaram e por vezes se fundiram, pequenos povos tomaram a frente de grandes confederações enquanto confederações estabelecidas pereceram.¹²⁷

A tempestade na *Germania* atinge as bordas do império romano no que ficou conhecido como as Guerras Marcomanas. Ao que tudo indica, o choque com Roma foi uma parte pequena das grandes convulsões que se propagavam pelo interior, no entanto, é a partir delas que possuímos a maior parte das informações do que supomos ter se passado dentro da *Germania*.

Para os romanos, as guerras que tomaram os últimos quinze anos do reinado de Marco Aurélio envolveram povos de origem céltica que ocupavam a *buffer zone* romana na região do Danúbio: *Marcomanni* e *Quadi* – satélites romanos por bastante tempo. A evidência arqueológica, no entanto, indica um grande envolvimento do sul da

Escandinávia e do norte da *Germania*, onde foram encontrados espólios vindos do sul.¹²⁸ Os registros parecem confirmar também a suspeita romana de que a inquietação na *Germania* seria causada pela movimentação de povos no Norte.

O confronto produzido por estas guerras superou em muito tudo aquilo que os germanos haviam infligido aos romanos em anos precedentes, demandando a atenção pessoal do imperador por toda sua duração. Gradualmente o exército romano, minado pela peste – possivelmente tifo, trazida do leste - conseguiu retomar o controle da situação. Marco Aurélio foi forçado, como forma de pacificar a fronteira, a admitir uma série de bárbaros dentro das fronteiras, inaugurando uma prática que se repetiria nos anos por vir. Seu projeto de anexar a Boêmia a fim de estabelecer uma fronteira de mais fácil defesa, por sua vez, nunca foi levado a cabo.¹²⁹

Enquanto as Guerras Marcomanas são vistas unanimemente como um marco para a história germânica pré-*Völkerwanderung*, os autores nem sempre concordam com uma articulação de causa/efeito. Por um lado, temos a tese de Geary, P. e de Hummer, H de que as Guerras Marcomanas são melhor compreendidas como um resultado de um processo de diferenciação social e de divisão da sociedade germânica em facções pro e anti-romanas que levou a reorganização do mundo germânico como um todo, do que o contrário, como parece defender Michael Grant e como defende Lotte Hedeager que esta divisão resultaria desta guerra. A arqueóloga dinamarquesa, não negando o impacto romano no dois séculos que precedem a guerra, parece ver o evento como fundador de uma nova ordem de relações entre Roma e a sua periferia norte¹³⁰.

Ambas as análises não são necessariamente contraditórias. Certamente, as Guerras Marcomanas devem ser tomadas em um quadro muito mais amplo do que os choques fronteiriços entre Roma e os *marcomanni*, cujos traços foram desenhados pela reorientação do mundo germânico tanto no sentido de fazer frente à nova ameaça romana, como pela atração gerada por Roma e pelas possibilidades oferecidas pelos produtos romanos. As pressões impostas às estruturas, no entanto, encontraram espaço para alterar o sistema social somente na situação limite das guerras. A desordem possibilitou a ruptura de uma série de relações anteriores que haviam se tornado arcaicas e a aventura

militar possibilitou a elevação de um novo grupo social ao comando, entronado pelas glórias da vitória e enriquecido pelos saques.

O quadro posterior ao ano 200 é bastante diferenciado. Ao que parece, o novo modelo de dominação soube, durante os vastos conflitos dos anos anteriores, se fazer dominante, e novas confederações surgem. É o mais vital período de etnogênese da história germânica.¹³¹ Neste momento temos os primeiros registros de povos como os francos e os alamanos. Observamos também a ascensão dos godos como um povo autônomo e dominante.¹³² Estes novos povos, surgidos da confederação de vários povos, reorganizados neste período, têm como característica particular um centralismo político fundado sobre um vasto mercado de bens de prestígio, ricamente alimentado pelas guerras e ávido de mais combates para manter seu crescimento constante.

Observamos o surgimento deste novo padrão nos achados arqueológicos em sítios do período. O que parece ser constante é uma forte concentração de riquezas e bens de prestígio romanos em um número reduzido de centros, ao contrário daquilo que se observa para os períodos anteriores onde a riqueza parece ser distribuída de forma relativamente homogênea em diversos centros independentes. Em um nível regional, observamos a formação de uma periferia composta de uma série de achados de menor porte, diretamente relacionados com o grande centro, atestando uma forte redistribuição por parte dos grandes **kununga*. Nas palavras de Lotte Hedeager, “eles [os bens de prestígio] são distribuídos entre um número maior de pequenos chefes pelo grande chefe em troca de bens e serviços”.¹³³

Desta forma, o poder do **kununga*, que antes se restringia ao controle privado dos assuntos domésticos se expande por várias tribos formando novas confederações. Este poder acaba por eclipsar o poder dos antigos **peudana*, que vão se tornando cada vez mais figuras simbólicas entre os germanos.¹³⁴ Neste momento, não mais temos o **kununga*, mas já os reis que participaram das grandes invasões. Neste momento temos o **kuning* dos francos, ou *cyning* dos saxões – e futuramente, nas línguas modernas, o *king* no inglês, *König* em alemão e *konge* em norueguês, entre outras. O **peudana*, por sua vez, não deixou grandes marcas no vocabulário das línguas germânicas modernas.

O poder de dominação destes novos chefes é construído por uma maestria no jogo das dádivas e uma fortuita dominação do fluxo de artigos de luxo.

Uma descrição detalhada desta nova configuração política no interior do mundo germânico só vai aparecer no século IV com Ammianus Marcellinus.¹³⁵ O relato sobre a batalha de Argentoratum (357), travada entre alamanos e romanos, traz uma rica descrição textual deste novo modelo.¹³⁶ Segundo o autor, as tropas alamanas eram comandadas pelos Chonodomarius e seu sobrinho Serapio, os mais poderosos entre os reis aliados (*potestate excelsiores ante alios reges*) seguidos de uma segunda linha composta de cinco reis de poder próximo (*potesta proximi reges numero quinque*), dez *regales*, pequenos reis, e vários notáveis (*optimatum series magna*). Todos conduziam uma armada de cerca de 35.000 homens *ex variis nationibus*, de várias nações.¹³⁷

A organização do exército é feita em níveis, partindo de uma autoridade maior que se ramifica por unidades menores. Estas unidades parecem ter uma autonomia, uma integridade, mas estão, ainda submetidas a uma autoridade maior que se impõe por uma *potesta* superior, realizada por uma habilidade pessoal. Hummer defende que através de grandes feitos militares, um *rex* alamano, no caso Chonodomarius, poderia exercer sua influência sobre *reges* e *regules* vizinhos.¹³⁸

O que Hummer não vê, é que esse poder não se faz simplesmente por meio de reputação. Ammianus não deixa de notar que Chonodomarius era já o célebre líder que havia batido Decentius Caesar – e Hummer vê esta reputação como uma das origens de seu poder.¹³⁹ No entanto, o mesmo Ammianus se refere às *opulentas civitates* que o alamano havia saqueado. Possivelmente, o saque forneceu o material para a construção da reputação de Chonodomarius. Esta distribuição de riqueza, base do poder de Chonodomarius é claramente atestada na arqueologia.¹⁴⁰ A transformação das riquezas obtidas em bens em um mercado de dádivas teria possibilitado a constituição, através desta riqueza, da rede de poder que observamos. A visão nativa articulava estes processos não totalmente conscientes por meio de sua própria interpretação, criando uma *teoria* ou um *conhecimento* que possibilita a manutenção da ficção que é condição *sine qua non* do funcionamento de toda a engrenagem.

DOIS

UM MUNDO SOB A ÉGIDE DE MARTE

(séculos III-IV)

1. O Gládio e a Cruz:

O breve século III e o longo século IV

As Guerras Marcomanas marcaram o início de uma nova era nas relações fronteiriças do império. A fronteira Reno-danubiana começava a sofrer a pressão da reorganização dos povos dentro da *Germania*, movida por forças que o império simplesmente desconhecia. Ao mesmo tempo os povos não-romanizados da África setentrional tornaram-se uma ameaça constante para as ricas províncias africanas. Por fim, o império Parta, atrasado e desorganizado, cedia lugar aos sassanidas que, se valendo de instituições do antigo império, reestruturaram o oriente próximo em uma nova dinastia agressiva e conquistadora. ¹ Dentro do império, em contrapartida, um longo período de instabilidade política e econômica abalou as capacidades militares, deixando o império aberto para incursões de todas as espécies vindas do além *limes*. A economia entra em crise em um ciclo de desvalorização da moeda e inflação, cujas causas profundas ainda nos são um tanto quanto opacas. Por fim, o início do século III viu uma série de imperadores incompetentes que, se em períodos de prosperidade teriam apenas composto sátiras posteriores, em tempos difíceis levaram ao caos e à desordem. ²

O período que segue a morte de Commodo ficou conhecido como ‘tempos de problemas’ ou como a ‘crise do século III’. Um período onde o exército fazia e desfazia imperadores, buscando um líder que pudesse conter os avanços dos germanos e dos persas, mas que ao mesmo tempo recompensasse os soldados da forma como estes

imaginavam merecer. O exército coloca a púrpura em pendulo macabro que ora oscila para um lado, buscando homens de ação que pudessem conter a tempestade dos bárbaros, ora oscila para outro, buscando fantoches que lhes dariam riquezas e uma disciplina frouxa. A cada oscilação do pendulo, um imperador era morto e outro criado. O senado por sua vez teve sua cota de assassinatos, livrando-se dos grandes generais que portaram a púrpura assim que a necessidade militar havia passado – não poderiam tolerar tal *outsider* nos altos círculos do império.³ Entre SeveroAlexander (235) e Diocleciano (284), portaram a púrpura pelo menos vinte imperadores mais ou menos legítimos e inumeráveis usurpadores, pretendentes, co-dirigentes. O regime que mais durou nesses anos foi o de Gallieno, que reinou por quinze anos seguido de Postumo, um usurpador elevado pelas tropas do Reno, que comandou a Gália por nove anos.⁴

Severo foi o primeiro dessa longa série de generais imperadores. Originário do norte da África, o comandante das tropas danubianas foi aclamado imperador por seus homens em 222, para por um fim na desordem que havia tomado a sucessão após a morte de Commodo. Com ele tem início uma política de fortalecimento do exército, buscando de um lado viabilizar a defesa das fronteiras, e de outro garantir o apóio político que faltava ao general por parte do senado. O imperador inaugura uma longa fase de favorecimento ao exército, bancado por espoliações de bens senatoriais – dissidentes e opositores – e por fim por um aumento dos impostos. O aumento dos custos com o exército viria, a longo prazo, a eliminar a classe média.⁵ A curto prazo, o aumento dos gastos contribuiu para a depreciação da moeda e para o encrucimento da crise.

Os tempos difíceis não perduraram por muito tempo, mas deixaram feridas que nunca seriam totalmente reparadas. As invasões do século III aceleraram, sobretudo no Ocidente, a crise demográfica que era vivida desde os finais do século II,⁶ provocando a deficiência endêmica de mão de obra nos séculos seguintes. Na Gália, as grandes cidades foram reduzidas e a vida urbana praticamente desapareceu.⁷ A crise tomou todo o *breve século III*, que teve início com a morte de Commodo em 192 e durou até a ascensão de Diocleciano ao poder em 284. A crise econômica atinge seu ápice entre os anos 250-70, mas já então os primeiros passos da recuperação são dados. Gallieno

(253-68) reforma o exército, separando a carreira senatorial dos altos postos de comando, tornando o exército mais profissional e eficiente.⁸ No entanto, a crise só foi vencida com a elevação de um outro soldado, este vindo dos cantões isolados da Dalmácia, à púrpura – Diocleciano.

Diocleciano e Constantino, à parte as radicais diferenças de suas posições face ao Cristianismo, partilham o comando de um movimento que reformulou o império, garantindo-lhe uma sobrevivência de alguns séculos. Com os dois imperadores o império passou de ser um *principado*, *i.e.* o comando do imperador como primeiro cidadão e tornou-se um *domínio*, *i.e.* o controle de um senhor. Enquanto Augusto tinha estabelecido o princípio de imperador como o primeiro cidadão, e havia sido seguido por seus sucessores, no *longo século IV*, os imperadores tornaram-se mestres e senhores de sua população, “em tal posição” diz-nos Wolfram, “ele assumia face a população a mesma posição que dantes assumira o mestre sobre seus escravos: ‘*Dominus est, cui est servus*’ – ‘Quem tem um escravo, é um senhor’.”⁹ De Diocleciano (elevado em 284) a Theodósio I (†395), o império viu o comando de imperadores poderosos, chefes de guerra, sustentados pelo exército e aclamados pelo povo.

Diocleciano restaura a ordem do império através de uma série de reformas administrativas que inauguram um período de maior estabilidade no império. Em primeiro lugar, ele resolve a dificuldade de governo direto do imperador – cada vez mais ligado a condução das guerras – sobre um território tão extenso, propondo divisão do poder, seguindo, assim, uma tendência que parece ter se afirmado pelo século III, sobretudo com Valério e Gallieno entre 253-60. A prática já era mais antiga, remontando mesmo a Marco Aurélio (com Verus até 169),¹⁰ mas Diocleciano a oficializou e tomou-a como política sucessória. Dessa forma, em 285, nomeou um de seus generais, Maximiano, *Caesar*, promovendo-o subsequentemente (286) a *Augustus*, logo, estabelecendo um igual em poder ao qual atribuiu a metade ocidental do império. O segundo passo foi a nomeação de dois novos *Caesares* (293), um para o ocidente, Constâncio, outro para o oriente, Galerio, os quais foram ligados por casamentos as famílias dos *Augusti*. Finalmente, em 305 os *Augusti* abdicariam em favor dos respectivos

Caesares e novos sucessores seriam apontados. O sistema entrou para a história como *Tetrarquia* e viria a sobreviver pouco mais que os dois primeiros *Augusti*.

A reorganização do império promovida por Diocleciano teve uma vida muito mais longa. O imperador aumentou o número de províncias, reduzindo o tamanho destas para aproximadamente uma centena. Criou novas unidades administrativas, as *Dioceses*, agrupando várias províncias, comandadas por *vicarii*. Esta nova divisão teria uma longevidade incrível no seio da Igreja. Posteriormente, Constantino concluiria o reordenamento administrativo, inserindo uma unidade ainda maior, as *prefectures*, grandes prefeituras regionais. Diocleciano separou também as burocracias civil e militar, e equipou a primeira com um número de funcionários suficiente para dar conta do grande volume de assuntos financeiros e judiciários.¹¹

Diocleciano revitalizou a moeda e propôs medidas para conter o aumento dos preços, entre elas uma fracassada tentativa de tabelar o valor de produtos. Também durante seu reinado foi oficializada a doutrina que vinculava as pessoas a suas ocupações, tornando determinados cargos hereditários. Estas modificações, que tomaram corpo com Diocleciano, mas prosseguiram com Constantino, davam voz a uma série de disposições da época que acabaram por produzir uma sociedade mais rígida e regimentada.¹²

Em 305, Diocleciano e Maximiano renunciaram conforme previa a *Tetrarquia*, em proveito de Galerio no Oriente e Constâncio I no Ocidente. Estes apontaram como seus *Caesares*, respectivamente, Maximino II e Severo. Nem o filho de Constâncio nem o de Maximino foram nomeados *Caesares* a fim de afastar a sucessão dinástica do novo sistema. No entanto, quando Constâncio morreu em campanha contra os pictos na Britanha (306), ao invés de Galerio nomear um novo *Augustus*, possivelmente Licínio, o exército elevou seu filho Constantino ao império. No mesmo ano, com o apóio do antigo *Augustus* Maximiano, o exército em Roma proclamou o filho deste, Maxentio, imperador, a revelia de Severo. Galerio tentou solucionar o problema reconhecendo Constantino, mas apenas como *Caesar*, e elevando Severo a *Augustus*, enquanto Maxentio e seu pai foram abandonados no limbo. Todavia, o arranjo provou-se ineficaz quando Severo foi abandonado pelas tropas italianas em prol de Maxentio, levando a

um novo arranjo, este feito sob a supervisão de Diocleciano e Maximiano, convocados de seus retiros (308). Licínio ascenderia como *Augustus*, enquanto Maxentio fora proclamado usurpador. No entanto, nem Constantino nem Maximino toleraram a elevação de Licínio acima deles e em 309 Roma contava com cinco imperadores: Galerio e Licínio, Maximino e Constantino e finalmente Maxentio que, mesmo sendo considerado usurpador controlava *de facto* a Itália e a África. Galerio morreu em 311, após uma expedição fracassada contra Maxentio.

A disputa pelo império começou a se resolver em 312, quando Constantino invade a Itália e derrota Maxentio, na famosa batalha de *Pons Milvius*. Antes da batalha, Constantino teria recebido em sonho a mensagem de utilizar a cruz como símbolo, que o conduziria a vitória. Assim foi feito, fazendo de Constantino o soberano do Ocidente e do cristianismo a religião do imperador. No oriente, Licínio e Maximino tentaram uma coexistência que terminou forçosamente ante a supremacia de Constantino no Ocidente. Em 313, Licínio derrota Maximino e assume o comando do Oriente. Nos anos que se seguiram, entre 314-324, Constantino sistematicamente derrotou Licínio em uma série de embates e assumiu controle sobre todo o Império.¹³

Os vinte anos de conflitos pelo poder sepultaram de vez os planos da Tetrarquia. O que chama a atenção na ruína do sistema é a ligação do exército com a sucessão dos grandes generais. Constantino e Maxentio foram elevados à púrpura pelo legado de seus pais, o que quebrou a articulação inicial de escolha dos *Caesares* pelos *Augusti*. Com a política de Diocleciano, o serviço militar havia se transformado em uma obrigação hereditária, assim, o exército tornou-se uma unidade auto-perpetuante, onde cargos e funções eram supridos por famílias de guerreiros de longa data.¹⁴ Não era surpreendente que decidissem tornar hereditária a posição do imperador, como chefe maior de guerra.

Militarização e Barbarização

Quando em seu leito de morte, contam que Severo (222-235) transmitiu recomendações a seus filhos, que lhe herdariam o império. Disse a eles: “estejam em bons termos entre si, sejam generosos com o exército, e não se importem com o resto!”¹⁵

O século III trouxe para o exército mudanças políticas ainda mais significativas. No momento em que Severo foi aclamado imperador por suas tropas e assumiu a púrpura, o exército ingressava em um novo patamar de influência no Estado. O controle do Estado passara às mãos daqueles que o haviam salvado e mantido: o exército e seus comandantes.¹⁶

A estrutura do império sempre fora sustentada pela articulação de três elementos: o imperador, o senado e o exército. O senado era composto da elite do mundo romano, formado em sua metade por senadores provenientes da Itália e o restante proveniente das províncias mais fortemente romanizadas. Todos eram levados a adquirir propriedades na Itália e a obrigação de atender reuniões constantes em Roma os afinava com uma cultura única e essencialmente italiana. O exército, no século III, era controlado pelas guarda pretorianas, vastamente formado de italianos. Não surpreendente, os imperadores advinham de famílias tradicionalmente italianas e senatoriais.

Até Adriano (117-138) o próprio exército é composto por tropas recrutadas na Itália e nas províncias mais romanizadas do império. A presença do exército nas fronteiras foi, por longos anos, o principal motor de propagação da cultura romana pelas províncias mais periféricas. Os soldados levavam consigo valores romanos e, quando ao fim do serviço recebiam uma parcela de terra, assentavam-se nas terras fronteiriças.¹⁷ A partir de Adriano, no entanto, os recrutas começaram a ser cada vez mais retirados das províncias que deveriam defender, buscando com isso agilizar a mobilização e potencializar a motivação na defesa – uma vez que os soldados estariam a defender suas próprias casas. Com isso, o exército tornava-se cada vez mais estranho aos ideais políticos italianos, e se sintonizava com a cultura regional das províncias, uma cultura não romana, mas romanizada, permeada de valores celtas e germânicos autóctones.

No momento em que o exército passa a escolher os imperadores, a balança de poder se inverte no império a favor das províncias. Não somente por serem os imperadores cada vez mais originários das zonas periféricas do império, mas sobretudo porque sendo o exército sustentáculo do poder – e este será o maior deles de Severo em diante – ele receberá todas as graças do imperador. Para o senado foi o início de uma era catastrófica, onde seu poder se desfazia a cada nova insurreição dos soldados. Para as províncias, no

entanto, foi o início de uma idade de ouro. A partir do século III, observamos sinais de prosperidade – *villae* ricas, termas, monumentos – florescerem pela periferia do império. A riqueza que fluía dos imperadores para o exército, como se fossem oferendas a Marte para assegurar o poder, se transformava em sinais de ostentação, e na formação de elites locais, cujos valores distavam bastante dos valores romanos tradicionais. Estes valores de fronteira, valores militares e guerreiros passam a ditar modelos culturais não somente para o exército, mas também para o restante do império.

O exército se estabelece como grande formador de imperadores, a ponto de que o próprio *imperium* tornar-se não mais que uma extensão do próprio exército. Nas palavras de Ferdinand Lot: “E a história do império passa a ser, e sê-lo-á para todo o sempre, apenas uma série ininterrupta de pronunciamentos militares”.¹⁸

Diocleciano e Constantino levaram a cabo uma reformulação do exército romano que havia já se anunciado nos anos tumultuados do *breve século III*. O novo sistema defensivo, que manteve os bárbaros afastados por mais um século, baseava-se em uma mudança drástica na orientação tática dos exércitos. Até o século III, o império romano cuidara de suas defesas a partir do estabelecimento de um *limes* defensivo, através de uma vasta rede de fortificações e *castrae* ao longo de toda a fronteira. Os restos desta obra maciça ainda podem ser vistos hoje às margens do Reno e do Danúbio.¹⁹ Durante as invasões do século III, o sistema de fronteira armada fracassou sonoramente, expondo os ricos campos da Gália e mesmo da Itália e da Espanha aos saques bárbaros. No final deste século, talvez já com Gallieno, o exército romano abandona o guardo permanente das fronteiras e passa a exercer uma ‘defesa em profundidade’, murando as cidades mais próximas ao *limes* e estabelecendo vários exércitos móveis, localizados nas principais regiões do império. Em caso de ataques, os campos sofreriam o primeiro golpe, e teriam de aguardar até que um exército de campo fosse destacado para conter a invasão.

A partir de Diocleciano o exército passa a ser dividido em dois grupamentos distintos. Em primeiro lugar, existiam as tropas tradicionalmente colocadas na fronteira, chamados *limitanei*, cada uma sob a responsabilidade de um *dux limitis*, um comandante de fronteira. Os *limitanei* eram uma tropa bastante reduzida e de pouca qualidade, feita

apenas para receber o primeiro golpe de uma invasão. O outro grupo, onde eram alistadas as tropas de maior qualidade, eram os exércitos de campo, as tropas móveis do império. Estas eram compostas por (i) tropas de guarda as voltas do imperador, que agora constantemente conduzia pessoalmente os combates; (ii) *Palatini*: algumas legiões especiais e auxiliares bárbaros ligados ao palácio; (iii) *comitatensis*: tropas ligadas ao *comitatus* do imperador, formando o corpo do exército; e (iv) *pseudocomitatenses*: tropas retiradas das fronteiras e incorporadas ao exército móvel.²⁰

A partir das reformas de Diocleciano-Constantino, o poder executivo do estado passa a ser modelado nos padrões do exército. Nas palavras de Wolfram:

“Todo o executivo era organizado em linhas militares; de fato, ele *era* o exército, mesmo que aqui, ao contrário da tradição romana, uma divisão funcional foi estabelecida entre autoridades civis e o poder militar de fato”.²¹

Sendo que os antigos privilégios de classe (das classes senatoriais e dos *equites*) foram substituídos pela proximidade da corte imperial e seu *comitatus*, mesmo que a divisão de autoridades tenha sido feita para que a hierarquia militar se colocasse abaixo de seu contraposto civil, tornando o exército dependente de oficiais civis para o mantimento das tropas, o *comitatus* imperial, vastamente ligado com o exército passa a manipular grande parte dos privilégios e cargos.

Ao longo do século IV, o exército exerce um poder político de proporções inéditas no império romano. Os grandes comandantes e generais vitoriosos capazes de atrair a simpatia de suas tropas passam a ser os grandes candidatos à púrpura. Por trás da maior parte das guerras civis que o império sofre então, estão os grandes exércitos de campo, lutando para fazer valer o *seu* imperador. Mas para além disso, a preponderância do exército traz a tona uma cultura de guerra e violência, onde o imperador tem um valor estritamente militar - é ele que possibilita a vitória - e pode ser substituído se se mostrar faltoso. Uma cultura onde o porte de armas identifica os homens, e a guerra é a provação derradeira do indivíduo. Segundo Geary: “No começo do século IV, a organização e a estrutura militar, junto com os valores culturais e políticos do soldado, tornaram-se o modelo principal através do qual a sociedade romana era ordenada”.²²

Este exército, que se tornou força vital determinante dentro do império, não é mais, como dantes fora, composto simplesmente por camponeses romanos. Desde Marco Aurélio, o império teve que se valer cada vez mais do uso de bárbaros para compor suas tropas. Nos séculos III e IV eles se tornaram indispensáveis, solução única para um império que, se cada vez mais ampliava seus contingentes, vivia uma crise demográfica profunda. Assim, cada vez mais, as tropas romanas eram compostas dos próprios bárbaros que deveriam conter.²³

Os soldados bárbaros eram fornecidos para Roma através de tratados com os povos que formavam a *buffer zone*, na fronteira do império. No entanto, o risco destas tropas serem contaminadas por interesses externos, levou a política de assentar grupos destes povos em território romano, possibilitando o repovoamento de áreas abandonadas no Ocidente, além do fornecimento periódico de tropas. Estes bárbaros em solo romanos recebiam um *status* especial, não como cidadãos, mas como *laeti*, separados do restante da população essencialmente por uma proibição de casamento.²⁴

Muito diferente dos *laeti* eram as os *foederati*. O *foedus* é uma realidade jurídica no império com uma série de conseqüências. Os povos *foederati*, ligados ao império romano por este tipo de laço, deveriam respeitar as fronteiras romanas e enviar um determinado número de soldados como tropas auxiliares. Por vezes, em situações excepcionais, deveriam contribuir com alguma forma de tributo, geralmente em espécie. Em troca, Roma permitia o comércio, e oferecia termos de uma proteção um tanto quanto abstrata.²⁵ O *foedus* era o reconhecimento de uma relação pacífica entre um estado superior, Roma, e um inferior mas não submetido.

O contraste entre os dois tipos de bárbaros a serviço do império é claramente notado nos sítios arqueológicos. Os *laeti* formam sítios isolados dentro da população civil e do restante da população bárbara deixada para trás do *limes*, enquanto os *foederati*, sendo exércitos provenientes de além *limes*, mantêm contatos ativos com suas populações originárias.²⁶ Alguns desses bárbaros tiveram carreiras impressionantes no império. Tornaram-se grandes generais e comandantes. No caso dos *foederati*, mantiveram por muito tempo relações e cargos dentro e fora do império ao mesmo tempo. Apesar de sua origem, estes *germanos imperiais*, como a historiografia se habituou

a chamá-los, foram, em sua grande maioria, fiéis a Roma. Entre eles, destacam-se sobretudo os francos, que no último quartel do século IV exerceram um controle incontestável das tropas romanas.²⁷

A princípio, a existência de um estado *foederatus* dentro do império romano é impensável. Seria admitir a existência de um estado independente (pois os *foederati* não são *dediticii*, i.e., povos submetidos) dentro de outro estado.²⁸ No entanto, após 378, povos *foederati* se estabelecerão de fato dentro. Esta situação será uma das grandes questões constitucionais para a aceitação dos povos bárbaros no império a partir do final do século IV.

Cristianismo

O *longo século IV* foi marcado pela política de dois grandes imperadores: Diocleciano e Constantino, que, juntos, reformaram as estruturas do império, dando uma sobrevida ao império. Se em pontos cruciais suas políticas se completaram, a ponto mesmo de ser difícil separar as realizações de um e de outro, em sua postura religiosa dificilmente poderiam ser mais diferentes. Enquanto para Diocleciano a proteção do império só seria garantida pela execução judiciosa dos cultos ancestrais, para Constantino o futuro de Roma estava nas mãos do Deus dos cristãos.

O império de Diocleciano era um conjunto complexo de crenças e cultos que, em diversos níveis – do culto privado aos ancestrais aos ritos cívicos públicos, fundavam uma unidade sob um todo maior que era o império.

“Diferentes *religiones* – no plural, aqui de qualquer forma necessário – respondiam às necessidades visivelmente diversificadas da condição humana e a um imperativo sentimento de obrigação para com diversas comunidades, algumas das quais, tal como o império de Roma, pareciam tão universais e imutáveis como a própria natureza.”²⁹

E este sentimento era também a necessidade do sacrifício, como garantidor da prosperidade e felicidade, tal como o fez repetidas vezes Diocleciano, honrando a cidade e suas tradições.

O quanto a dedicação do imperador ao culto ancestral influenciou na *Grande Perseguição*, iniciada em 303, é difícil dizer. As informações que temos sobre esta perseguição provêm de documentos cristãos relativamente posteriores, que tendem a supervalorizar o martírio da perseguição religiosa. O que podemos afirmar é que a onda de perseguições oficializadas por Diocleciano – ou, o que é mais provável por Galerio, seu *Caesar* – foram a culminação de um movimento de rejeição do cristianismo em uma série de cidades por todo o império. O que marca especialmente as perseguições sob Diocleciano foi o caráter sistemático que estas tomaram.³⁰

Foi possível levar a cabo uma perseguição mais sistemática do cristianismo por conta da maior estruturação que este havia atingido no século III. Então, era possível atacar a religião nas bases sólidas que esta havia adquirido: a perseguição se fez através da estrutura hierárquica da Igreja, bispos e padres, através da destruição das igrejas, centros de divulgação e de reunião das comunidades cristãs, e por fim dos *codices* com as obras sagradas.³¹ A perseguição, assim, teve choque muito maior nas províncias do oriente, onde o cristianismo possuía uma estrutura mais ampla, e onde as cidades – focos dos choques – eram mais numerosas e populosas.³²

Tudo mudou quando, em 312, antes da decisiva batalha de *Pons Milvius*, Constantino teve uma visão, que o instruiu a utilizar a cruz como o signo que o conduziria a vitória. A partir de então, Constantino converte-se ao Deus que lhe teria dado a soberania sobre o Ocidente. Tudo o que concerne a conversão de Constantino fica em uma aura meio nebulosa. O relato da visão é suspeito, visto estar somente em duas fontes cristãs posteriores: no *De mortibus persecutorum* de Lactantius, e na obra de Eusébio de Cesárea.³³ A que exatamente ele teria se convertido também: há quem sustente que ele tenha passado por uma fase transitória, na qual seguiu algo mais próximo de um culto solar – atestado de certa forma em moedas cunhadas entre 312-23 dedicadas ao *Soli Invicto* – para só depois da conquista do Oriente (323) tenha realmente sido introduzido às modalidades mais ortodoxas do cristianismo.³⁴

O que foi já posto por terra, no entanto, é a antiga visão de que o Cristianismo que Constantino abraçou então fosse uma religião de escravos e perseguidos. Nas palavras de Brown:

“O que é certo é que não há qualquer verdade histórica no mito romântico ulterior que fez dos cristãos uma minoria perpetuamente perseguida, literalmente banida para debaixo da terra por uma perseguição sem tréguas. E mais ainda no mito moderno que vê nos progressos do cristianismo a ascensão de uma religião dos pobres.”³⁵

No momento da conversão de Constantino, os cristãos não eram de forma alguma estranhos a riqueza, a escravidão ou ao poder. Já constituíam comunidades importantes por todo o império, onde diversos níveis sociais compartilhavam uma mesma crença, sem ter seus *status* afetados ou negligenciados. A verdadeira igualdade do cristianismo – e isso não deve ser desprezado – se dava no que se refere a salvação. É no que se refere ao pecado e a salvação que o cristianismo se fazia um movimento aberto a todos: neste ponto, encontrava incrível prospecto de crescimento.³⁶

O cristianismo havia se estabelecido no século III como uma instituição extremamente penetrante, cujos tentáculos atingiam vários seguimentos da sociedade. Através da prática da esmola, mesmo as menores comunidades cristãs encontravam-se relativamente bem providas. Esta prática favorece o fortalecimento das igrejas como instituições capazes de promover a coesão e a integração dos grupos. É a fantástica coesão da Igreja, ligando uma rede de comunidades em todo o império, que a coloca em uma posição tão favorável no final do século III. Enquanto as associações pagãs eram estritamente regionais e desvinculadas, o cristianismo constituía um colosso de pequenas comunidades movidas por uma vontade unificada de hegemonia, que unia moral, lei, filosofia e economia em um único esforço de coesão.³⁷

O século IV foi para o cristianismo um período de grandes vitórias e grandes incertezas. A partir de Constantino, o cristianismo obtém o suporte que necessitava para uma expansão ainda mais sustentada. Sobretudo Constantino, seu filho Constâncio II (337-361) e Theodósio I (379-395) estabelecem uma legislação que, lentamente, vai suprimindo a estrutura pagã – fechando templo, proibindo altares – e proibindo os cultos, possibilitando a substituição, através do jugo do estado, do antigo paganismo pela nova religião. Esta ofensiva legislativa, que desferiu duros golpes contra a religião romana tem seu ápice no Código Theodosiano (438), de Theodósio II. No último livro do código, são listadas leis que, de Constantino a Theodósio II, decretaram a morte do

paganismo: “as passagens das leis sobre a religião refletem a certeza crescente do Estado: não haveria mais lugar, na nova ordem fundada, para a heresia, o cisma ou o judaísmo, e absolutamente nenhum lugar para o ‘erro do paganismo estúpido’.”³⁸

A vitória que a legislação imperial laboriosamente tentava emplacar em códigos e leis, durante todo o *longo século IV*, para os cristãos já, de certo modo, era evidente. Ela havia mesmo sido proclamada pelo Cristo há vários séculos. Para o cristianismo do século IV, a destruição do paganismo era simplesmente uma consequência de uma vitória muito anterior: era apenas uma questão de oficializá-la. O século IV viu, para o cristianismo, o exorcismo dos deuses pagãos que, mesmo tendo já há muito sido derrotados, tornados ultrapassados, insistiam em atormentar o mundo. Pois os deuses pagãos eram reais - sim, eles existiam, mas eram todos maus, demônios! O exorcismo, prática visceral do cristianismo do século III,³⁹ agora era uma prática global.

“A expulsão dos demônios de suas residências habituais – altares para os sacrifícios, templos, belas estátuas – era, em nível público, o equivalente gigantesco, e em uma velocidade bastante satisfatória, do cenário individual muito comum do exorcismo, através do qual os mesmo deuses haviam sido caçados do corpo dos possuídos pelo poder vitorioso da cruz.”⁴⁰

Este combate seria levado a cabo por dirigentes capazes e empenhados. Os bispos, em suas novas e suntuosas igrejas, representavam uma nova classe de dirigentes urbanos. Eles foram isentados de impostos e de trabalhos públicos obrigatórios, e tornaram-se a única classe urbana em expansão nos anos difíceis que seguiriam. A partir de Constantino, eles passam a atuar como juízes dos assuntos entre cristãos, e mesmo entre um cristão e um pagão. Com o tempo, ele se torna o representante de toda uma comunidade local.

No entanto, o século IV também é o século das grandes questões dogmáticas, dúvidas de uma Igreja que está por se formar. É o século do Arianismo, doutrina que via no filho um subordinado do Pai. Condenado em Nicéia (na atual Turquia, sob os olhos de Constantino, em 324), teve idas e vindas no império – depois de condenada, foi aceita e novamente condenada, Constantino, talvez, batizou-se ariano antes do fim de sua vida – até ser definitivamente estabelecida como uma heresia. Morto para a Igreja, o Arianismo achará uma pós-vida longa entre os Germanos, que primeiramente

conhecerão esta forma de cristianismo. É também o século de Antonio (250-356), dos eremitas e dos monastérios no oriente – da fuga do *saeculum*.

A questão do *saeculum* coloca também em debate Agostinho e sua doutrina da graça e o asceticismo de Pelágio. O confronto, duramente conduzido por Agostinho, confrontava duas possibilidades para a cristandade. No final, a visão de uma cristandade democrática de Agostinho, onde todos poderiam alcançar a salvação, não através dos atos, mas sim pela graça divina, supera o modelo de cristandade ascética e monástica de Pelágio. A vitória, no fim, foi do *saeculum* e da possibilidade de conciliar o cristianismo com as necessidades do mundo imediato, sem ter que abrir mão do porvir. Esta presença no mundo, sobretudo de bispos como Agostinho, seria fundamental nos tempos que estavam por vir, no triste desfecho desta *tempora chistiana*. Pois a maré estava a virar para o império romano renovado.

2. O Machado e a Lança:

Uma cultura da guerra.

No outro lado do *limes* romano, os germanos viviam mudanças semelhantes. Também lá temos um mundo que caminha rapidamente para uma cultura guerreira, assim como o estabelecimento de um novo conjunto de crenças. As mudanças nesta margem são motivadas principalmente pela ascensão dos **kununga* como um novo poder. Os novos reis trazem consigo sua própria visão de mundo e seus ideais de certo e errado e, em um movimento partido do centro de poder, passam a promover estas idéias.

O mundo destes novos homens é um mundo de combates, de virtudes guerreiras e de mortes gloriosas. É o mundo dos heróis trágicos das sagas e dos épicos. Neste mundo regido pelo destino (ing. ant. *wyrd*, nor. Ant. *urr*), o homem deve valer-se de sua sorte, seu *Heil*, a fim de cumprir sua sina, partindo com glórias apesar da inescapável tragédia. Esta cultura guerreira é propagada pelo **kununga* em seus círculos de influência,

entre seus homens, entre seus parentes, em banquetes e festas. Nessas ocasiões, o **kununga* promove junto, com sua generosidade – que se faz sentir nos presentes que concede, e na própria festa que promove – e também em histórias e contos, nos quais suas idéias de mundo são divulgadas. Como a sociedade germânica permanece, ao menos até a cristianização, essencialmente oral, estas festas são o momento de transmissão de tradições por excelência destes povos e a música, a mídia ideal.

Tácito já afirmava que os germanos celebram por canções antigas, sua única forma de memória do passado (*celebrant carminibus antiquis, quod unum apud illos memoriae et annalium genus est*[...]).⁴¹ Tais canções eram produzidas por indivíduos altamente especializados, treinados para exercer uma função vista como mágica. O nórdico antigo, língua que registrou grande tradição musical, chama-os *skald* (ing. ant. *scolp*). Os *skald* eram o repositório de conhecimento, destinados a manter viva a memória do povo. Apresentavam-se nos grandes salões e banquetes durante as longas noites do inverno e entretiam a pessoas com histórias sobre o passado e os deuses.

A presença e atuação dos *skald* no mundo germânico anterior a *Völkerwanderung* nos é ainda bastante obscura. No entanto, no momento em que as fontes ficam mais claras, já em um horizonte escandinavo, podemos observar uma relação estreita entre eles e os grandes chefes. Tudo indica que os *skald* foram, como os jovens guerreiros, atraídos para órbita do **kununga* através da oferta de dádivas. Ao invés de produzir uma relação desequilibrada que resultaria na sujeição, o *skald* retribuía o presente com uma canção laudativa, exacerbando as qualidades do generoso chefe.

Uma passagem de uma saga islandesa medieval ilustra bem esta relação. A *Egilssaga*, que narra a vida do mais célebre *skald* escandinavo, conta de um banquete na corte do rei *Adhalsteinn*, *persona* do rei inglês *Æthelstan*. Egil senta no banquete, mas mantém a cara fechada, não fala e não bebe. Até o momento em que o rei lhe oferece um anel de ouro, na ponta de uma espada que descansava em seu colo. O *skald* aceita a oferenda e responde ao rei com uma canção. Após isso, o rei lhe oferece ainda dois baús repletos de tesouros. Egil bebe e aproveita o banquete.⁴²

Aos olhos dos germanos, a troca era equilibrada, dado o grande valor dado à poesia e à música. Como entre outros povos de cultura oral, a palavra em verso possuía

um valor mágico de definição da realidade.⁴³ O que era posto nesta forma mágica, era impresso na própria natureza das coisas. Diria Gourevitch:

“A canção do *skald* não trazia somente ao chefe a satisfação de sua vaidade, mas ainda mais: na medida em que a palavra e, em particular as palavras poéticas possuíam, segundo a concepção destes homens, uma força mágica, os termos depreciativos tinham a possibilidade de fazer mal. Mas uma canção laudativa reforçava a prosperidade e o sucesso do chefe assim glorificado.”⁴⁴

O que Gourevitch não viu, é que estas canções laudativas de fato fortaleciam o poder do chefe. Para além da força mágica que os germanos acreditavam acrescentar, a poesia adicionava sua força à formação de uma nova concepção de mundo, forjada sob os princípios da nova ordem estabelecida pelos **kununga*. Enaltecendo as virtudes do chefe, os *skald* definiam qual valor de virtude deveria ser enaltecido. Nas canções são celebrados os atos e vitórias do chefe e de sua família. Rapidamente isso se estende aos ancestrais – e conseqüentemente a posteridade – constituindo os elementos de uma *stirpe regia* – uma família que está acima das demais, pelos atos e glórias de seus membros, seja no passado ou no presente.

No entanto, o principal passo vem depois. Os valores do chefe são levados para um outro plano, um outro nível de existência. Estes valores, pelas palavras mágicas dos *skald*, são transpostos para o mundo dos mitos e dos deuses. Dessa forma, o campo simbólico é determinado e apropriado em dois movimentos congruentes. Em primeiro lugar, através de canções épicas, desvinculadas do tempo dos homens, expressam os grandes modelos de conduta. Estes modelos, esta escola de comportamento que é o épico, são baseados no *modus vivendi* do chefe e sua *entourage*. Com o épico, um estilo de vida é concebido como superior, *nobre*, em oposição a outro. A ruptura entre o canto laudativo, que enaltece os atos de um homem vivo ou moribundo, e o épico é clara. O épico é uma forma muito mais sutil de acumulação de capital simbólico. Ele se desvincula da celebração de um indivíduo e passa a ditar um modelo que, ao invés de inspirar o grande indivíduo, como tudo leva a crer, é inspirado neste. A passagem do canto laudativo para o épico, levantada por Bowra, poderia ser entendida através do avanço na acumulação de capital simbólico por parte de uma elite guerreira dominante.⁴⁵

O segundo movimento é a reformulação da cosmologia. Através dos *skald*, os chefes começam a esboçar as primeiras linhas de uma nova concepção religiosa. Utilizando o modelo proposto por George Dumézil, podemos dividir o panteão germânico em três funções complementares: um nível superior destinado ao comando, um segundo nível destinado à guerra e, por fim, uma função inferior e subordinada, ligada à produção e à fertilidade.⁴⁶ A primeira função era ocupada por **Tiu*z ou **Tiw*az (nord. ant. *Týr*⁴⁷), deus da justiça que presidia a assembléia – divindade protetora dos **þeudana*⁴⁸- **þauraz* (nord. ant. *þórr*), deus da guerra e uma deusa da fertilidade, chamada *Nerthus* em Tácito⁴⁹ – possivelmente se referindo ao deus escandinavo *Njördhr*.⁵⁰ De que forma a mitologia relacionava estas entidades, ou compunha o mundo onde estas relações eram encenada é difícil dizer. A ausência de fontes, muito devida à inexistência da escrita, é neste aspecto onipresente.

De qualquer forma, uma nova divindade é integrada a esse panteão, possivelmente a partir do século I, galgando seu caminho ao topo desta hierarquia celeste – culminando na substituição de **Tiu*z como divindade principal. Possivelmente, *Wotan/Odhinn* fazia já parte da estrutura religiosa germânica, dado, sobretudo, a facilidade com que seu culto é transmitido de um povo à outro. Se ele já ocupava originalmente a primeira função, de soberania, como um complemento mágico-caótico à esfera legal-estabilizadora de **Tiu*z, mas com importância reduzida, ou se circulava em outros círculos de culto resta em aberto. Sabemos ao certo que seu culto estava, ou veio em algum momento estar, ligado ao **kununga*. Os novos reis não somente fomentaram sua progressão na cosmologia como mantiveram o culto a *Wotan/Odhinn* como culto real até o advento do cristianismo.⁵¹

Através da origem etimológica que relaciona o nome com fúria, furor (nord. ant. *ôr*, al. *Wut*) - ainda Adam de Breme, saxão do século IX, conseguia identificar esta relação, diz ele *Wodan, id est furor*⁵²- seria possível relacionar inicialmente um culto à **Wôdanaz*, antecessor de *Wotan/Odhinn*, aos *Männerbünde*, associações de guerreiros que muitas vezes se valiam de práticas estasiásticas durante o combate – os futuros *berserkr* escandinavos. **Wôdanaz* seria o deus deste êxtase mágico que leva à vitória. Ainda *Wotan/Odhinn* mantém claramente esta característica. O mesmo Adam de Breme

afirma que o deus comanda as batalhas e ministra a virtude dos guerreiros (*bella gerit himiniquè ministrat virtutem contra inimicos*).⁵³

Uma vez que o *Männerbund* é cooptado pelo **kununga* é torna-se sua comitiva pessoal de seguidores – o *Gefolgschaft* do alemão – a assimilação do chefe com o deus é direta. Uma vez que os grupos de guerreiro passam a existir sob a tutela de um chefe, não é absurdo esperar a personificação neste chefe do deus que anteriormente cumpria tal função. Não se trata aqui da crença em uma encarnação, mas sim uma substituição simbólica. O **kununga* torna-se o símbolo que representa para os guerreiros o deus que anteriormente lhes atribuía a vitória. Estruturalmente, sua figura passa a funcionar como aquela do deus, não substituindo, mas estando no lugar (como se fosse) este. A construção do poder do **kununga* sobre seu *comitatus*, sua comitiva, se conclui quando ele substitui estruturalmente o antigo **Wôdanaz* e passa a ser ele próprio o provedor da vitória – do *Heil* – inserindo neste contexto sua maestria na distribuição e capitalização (simbólica) das dádivas.

Assumindo para si o culto de **Wôtanaz*, o **kununga* passa a promovê-lo. Os novos reis adotam a lança – símbolo do novo *Wotan/Odhinn* – como um traço da realeza: a vemos no anel sigilar de Childerico, assim como em ritual ligados a realeza. Dessa forma, observamos a ascensão deste novo deus, sobretudo nos meios de produção cultural como a arte e a poesia, enquanto a antiga cosmologia vai recuando apenas lentamente cedendo lugar a nova. A poesia é utilizada nesta reformulação da visão do mundo. Não é irrelevante que *Wotan/Odhinn* seja também o deus da poesia e do conhecimento. Na mitologia, os *skald* recebem a poesia do deus – que reflete uma dependência similar nas relações sociais que propiciam a poesia – i.e., se, no plano mitológico a poesia é dada aos homens por *Wotan/Odhinn*, no plano social ela é possibilitada pela generosidade do **kununga* que, através de dádivas, recompensa os *skald*.

A promoção de *Wotan/Odhinn* vai alterando a cena mitológica a fim de consagrar nela os valores estabelecidos pelos agentes como importantes, objetivando nelas as relações de poder. O mundo após a morte passa a conter um *au delà* privilegiado para os caídos em combate. Estes, passarão entre combates e banquetes no *Valhalla* até que *Wotan/Odhinn* os convoque para o combate nos últimos dias. A concepção do outro

mundo como um grande salão com um banquete refletem a elevação em um plano superior do local de poder do **kununga*, os grandes salões domésticos, e de uma prática que é, essencialmente, o teatro onde este exercita seu poder, o banquete.

Além disso, a elevação de *Wotan/Odhinn* reorganiza o esquema tripartido da religiosidade germânica de forma particular. Em primeiro lugar, ela estabelece uma dicotomia de primeira função que é bastante comum entre os indo-europeus, mantendo de um lado *Týr* como deus da lei e da ordem e do outro *Wotan/Odhinn* como deus da magia e do caos,⁵⁴ tendendo o primeiro a sumir na sombra do segundo – ao menos é o que se observa na poesia. No entanto, uma outra característica se impõe: com a ascensão de *Wotan/Odhinn*, o **kununga* objetiva a predominância de uma classe específica de combatentes sobre os demais guerreiros, que tradicionalmente eram todos os homens livres em idade de combater. Passam a ser privilegiados os guerreiros ligados ao **kununga* em sua *Gefolgschaft*. *Wotan/Odhinn* se coloca também como deus da guerra e desloca, embora sutilmente, *þórr*, o deus da guerra por definição, no sentido da terceira função. Este movimento acarretará, com o correr de longos anos, a separação de uma classe determinada de guerreiro – uma aristocracia guerreira – em oposição ao restante dos homens livres que se vêm cada vez mais afastados do combate e relegados à produção.

Finalmente, a relação entre o **kununga* e seu deus foi muitas vezes estendida à sua própria ancestralidade. Tamanho privilégio concedido deveria, necessariamente, conotar uma relação mais do que uma escolha: os novos reis se transformariam em descendentes do deus. A adoção do deus como iniciador da dinastia corroborava com a inclusão dos heróis épicos na formação de uma *stirpe regia*, e na facilitação da transmissão do capital simbólico acumulado entre gerações. A adoção de origem divina atesta a divindade, ou a semi-divindade pregada pelos poderes atribuídos ao rei. Vários reis seguiram esta via, como os *amales* entre os godos, que iniciavam sua dinastia em *Gapt*⁵⁵ ou os diversos reis anglo-saxões descendentes de *Wodan*.⁵⁶

Novos reis, novos povos.

Os **Kununga* se estabelecem, então, com o advento das Guerras Marcomanas, como os novos reis, portando uma nova forma de organização política. Os novos reis não são mais a expressão da coletividade nos cultos, mas sim *Heerkönig*, reis do exército, comandando a tribo em armas que souberam reunir às suas voltas. Estes indivíduos correspondem aos *reiks* do gótico de Ulfila, aos comandantes do povo. *Reiks*, uma palavra emprestada do céltico *rix*, vem do mesmo radical do *rex* latino, rei. Este novo poder real vai conduzindo a organização política dos germanos de um esquema ‘republicano’, como observado por Tácito e César, para uma constituição fortemente monárquica.

No entanto, observa-se um desenvolvimento deveras desigual dentro da própria *Germania*. O estabelecimento das novas realezas se dá em conformidade com a situação anteriormente vivida nas diferentes regiões. No século primeiro, observamos já o início de uma divisão interna entre o oriente e o ocidente, sobretudo naquilo que toca a realeza. Enquanto o oeste viveu a chamada *Revolução céltico-germana ocidental* que se refere ao fato que, por volta do ano 50 a.C., os povos mais avançados em ambos os lados do Reno não terem mais reis, mesmo mantendo suas famílias reais,⁵⁷ no leste a monarquia parece ter mantido ao menos parte do seu prestígio. Independente do quanto podemos nos valer da descrição de Tácito dos *Suiones*⁵⁸, esta parece marcar um rei muito mais presente do que aquele que vemos no ocidente. Observamos estes mesmo traços característicos nas confederações elaboradas por Arminius e Maroboduus nos primeiros anos da era Cristã: Armínius, no ocidente, sempre contou com um poder muito menos institucionalizado que aquele demonstrado por Maroboduus.

Considerando a arqueologia, notamos que o corte oriente/ocidente se faz claramente na disposição das tumbas. No oriente, as tumbas ricas que encontramos são principalmente tumbas femininas, ou tumbas masculinas sem armas; enquanto no ocidente, estas tumbas são sempre de homens, normalmente encontrados com esporas e, raramente, com armas. No ocidente, onde o contato com os romanos era mais freqüente, observamos o crescimento da importância da guerra, que se representa nas tumbas através das esporas (= cavalaria), enquanto no oriente, afastado do desafio militar, a antiga realeza foi capaz de se manter sob outros pressupostos⁵⁹.

Desta forma, a concentração do poder nas mãos do **kununga* se deu de forma mais precoce no ocidente, onde a proximidade dos romanos impunha rápidas adaptações na estrutura social. O desafio romano trazia à tona a guerra e a necessidade dos povos mais próximos do *limes* de se reorganizar para confrontar os romanos.⁶⁰ Além disso, a guerra possibilitava os saques e os contatos com os romanos produziam produtos de luxo que poderiam ser utilizados no jogo de dádivas, fundando o poder dos futuros reis.

Com efeito, os primeiros passos na formação da nova realeza foram tomados por tribos na proximidade do Reno. Tácito já menciona o culto a *Wotan/Odhinn* por estes povos, se contrapondo ao culto a *Nerthus*, que identifica nas tribos do nordeste. O autor afirma que, “dos deuses, o mais cultuado é Mercúrio – que corresponde, na *interpretatio romana* a *Wotan/Odhinn* - a quem em certos dias fazem sacrifícios humanos.”⁶¹ É possível que a colocação de Tácito se equivoque em dois pontos. Em primeiro lugar, o autor generaliza para toda *Germania* um fato que deve ter sido observado nas fronteiras – tal generalização é corrente na obra, devido a disponibilidade de fontes que o autor teve acesso, sendo estas abundantes para as zonas de contato e raras para o interior. O segundo ponto que confunde o romano se refere à importância do culto ao deus. O fato de sacrifícios humanos serem ofertados a *Wotan/Odhinn*, enquanto os outros deuses sacrifícios de animais bastavam (*concessis animalibus placant*), faz o autor superestimar a importância do culto para a tribo. O culto a *Wotan/Odhinn* era certamente mais enfático, mesmo neste momento, mas seu alcance era reduzido a determinados grupos.

No entanto, o ocidente não será pioneiro no estabelecimento da nova monarquia. Mesmo com o poder fortalecido, os **kununga* têm sua influência restrita a uma esfera basicamente militar e limitados uns pelos outros. Há uma resistência social à imposição hegemônica do poder sobre as tribos. Com efeito, o passo definitivo na formação da nova monarquia será dado antes pelas tribos mais remotas, perdidas no interior. Lá, ao contrário das terras próximas ao *limes*, a antiga monarquia sobrevivera por mais tempo, fortalecendo-se como uma família proeminente no contexto tribal através da apropriação de bens de luxo romanos. As inovações militares desenvolvidas no oeste chegam para conturbar a ordem estabelecida e reformar a estrutura social. Como no ocidente, os **kununga*, chefes das grandes famílias, ascendem ao poder através de novas formas de

acumulação de capital simbólico, mas aqui, encontram já uma estrutura propícia à formação de poderes mais centralizados, nos traços da antiga monarquia – por vezes, mantendo mesmo uma relação biológica com esta - apropriando-se de parte da bagagem simbólica exercida por ela. A estrutura social encontra-se então formada para os novos reis.

Entre estes povos, podemos considerar pioneiros os godos. Partindo de um pequeno grupo, chamados nas fontes latinas *gutones*, que se assemelham aos futuros godos não somente pelo nome, mas também por suas práticas funerárias – túmulos sem armas – os godos formam sob um rei militar forte uma grande confederação. Sobre os antecessores dos godos, Wolfram afirma que:

“seus reis, no entanto, eram especiais e desfrutavam de um nível incomum de autoridade para os padrões germânicos. Para se unir aos reis dos *gutones*, alguém tinham apenas que ser um bom guerreiro e manter um certo nível de disciplina. Desta forma, um corpo de seguidores reais deve ter se formado, com a ajuda do qual os *gutones* superaram as capacidades militares dos povos vizinhos”.⁶²

Por volta do ano 150, os *gutones* se moveram em direção às margens orientais do Vístula, trazendo para sua órbita uma série de outros povos, particularmente os sármatas, e iniciaram a avalanche de povos que daria origem às Guerras Marcomanas. Neste movimento, os *gutones* passaram a reinar sobre uma confederação que ia muito além dos antigos limites tribais e, a partir de então, podemos falar não mais de *gutones*, pequeno povo de origem germânica, mas sim de godos, uma vasta confederação que une, sob uma liderança real, vários outros povos, germânicos ou não. A nova cultura criada corresponde aos achados arqueológicos da cultura de Cherniakhov.⁶³

Os godos inauguram um vasto movimento de etnogênese no mundo germânico, procedendo a reformulação das antigas unidades a partir das novas dinastias reais. A etnogênese é o processo pelo qual novas tribos e confederações surgem e desaparecem dentro da *Germania*, podendo ser regido por uma série de fatores diferentes, como fatores religiosos, jurídicos, sociológicos, geográficos ou políticos.⁶⁴ Este processo se fez continuamente na *Germania*, mas tem então seu momento mais importante, entre o final do século II e o século III, quando a partir das novas dinastias reais, formadas pelas grandes famílias dos **kununga*, passam a desempenhar um papel ativo na união de

elementos díspares do cenário germano. O caráter político passa a ser o principal elemento de ligação e de etnogênese dos povos, que passam a ser organizados a partir dos novos reis e de seu exército.⁶⁵

A dinastia constituída neste movimento entre os godos, os *Amales*, se vale muito mais dos modelos de mundo anteriormente utilizados pelos **peudana* que produz seus próprios modelos. O culto a *Wotan/Odhinn*, importado do oeste junto com bens de luxo e táticas militares ocupa um lugar ainda restrito entre os primeiros godos. O culto central ainda é dedicado a *Teiws*, o antigo **Tiu*z germânico, que ocupa cada vez mais o lugar de deus da guerra. Aqui, a cosmologia representa, mais do que a introdução de um modelo novo, a resignificação do modelo de realeza, e a apropriação deste modelo. Ele recebe sacrifícios humanos – não de qualquer um, mas dos prisioneiros feitos em combate – a fim de que garanta a vitória e a ele consagram os primeiros saques, assim como os despojos que são pendurados nas árvores.⁶⁶ **Wodanaz*, precursor de *Wotan/Odhinn*, aqui se tornou *Gapt/Gaut*, divindade que se mantém firmemente atrelada ao culto doméstico da dinastia dominante, sendo cultuado como ancestral primeiro da dinastia *Amale*⁶⁷.

A figura do *thiudans*, o descendente godo dos **peudana*, continua presente até o século IV, onde encontramos traduzindo o termo grego *Basileus* – referindo-se não ao chefe do povo gótico, mas ao imperador romano ou rei helênico. Mas, sobretudo, *thiudans* referia-se ao Deus pai e ao Cristo como rei dos judeus.⁶⁸ Institucionalmente, no entanto, os *thiudans* são substituídos pelos *kindins*, a quem se convencionou a chamar de juízes, que assumem a liderança da totalidade da população, assim como poderes religiosos, de comando militar e de administrar a justiça.⁶⁹ Compartilham o poder com outros chefes militares, chamados *reiks*.

Uma outra configuração interessante pode ser encontrada entre os Burgúndios descritos por Ammianus Marcellinus. O autor descreve o governo deste povo como sendo exercido por dois indivíduos. De um lado, encontramos os novos reis, chamados de *Hendinos* que impõe seu mando por sua fortuna (*Heil*): e os burgúndios os abandonam se sob eles a fortuna os abandona na guerra ou na colheita (*si sub eo furtuna titubaverit belli, vel segentum copiam negaverit terra*). Por outro lado, ainda vemos descendentes

dos antigos **peudana* entre os burgúndios. Este, a quem Ammianus chama de *Sinistus*, é o sacerdote supremo (*sarcerdos omnium maximus*), a título vitalício e não sujeito aos destinos da realeza fracassada.⁷⁰

Os germanos ocidentais, por sua vez, não possuíam qualquer remanescente da antiga realeza para basear a nova monarquia. Seu processo de centralização foi certamente retardado por conta disso. Enquanto os godos puderam, recuperando boa parte do capital simbólico anteriormente acumulado pelos antigos reis, impor um centralismo político de forma precoce, os alamanos e francos tiveram que percorrer o longo caminho de acumulação de capital simbólico através da construção de modelos próprios. O final das Guerras Marcomanas encontra estes, já desde de muito tempo, conduzidos por suas principais famílias encabeçadas por um dos antigos **kununga*. Os confrontos com os romanos e com outros germanos enriqueceram alguns destes líderes, que estabeleceram certa proeminência entre os outros. No entanto, a falta de um modelo pronto, como o que favorecera os godos, dificulta para estes novos chefes operar a fusão destes elementos em uma totalidade, em uma confederação.

Este processo de fusão só foi acelerado pelo contato com as novas confederações formadas no leste, que freqüentemente pressionavam os povos mais próximos do *limes*, incorporando-os ou destruindo-os. Esta pressão gera uma adaptação competitiva por parte dos germanos ocidentais, produzindo confederações maiores a partir dos restritos grupos tribais, a fim de os tornar mais aptos a competir com os novos povos. Às tribos menores é dada a escolha de se associar a outras ou de ser absorvida pelos novos povos já existentes. Desta forma, as confederações que darão origem aos povos germanos ocidentais são elaboradas muito mais como uma resposta a uma necessidade externa do que motivada por um poder interno de coesão. Os germanos ocidentais assumem então nomes novos, ao contrário de seus primos orientais, que preservaram nomes tradicionais que apropriaram junto com a tradição monárquica que haviam herdado. Os novos povos no ocidente assumem nomes como ‘*os ferozes*’ (os francos), reunindo uma série de povos agrupados nas cercanias do delta do Reno, como *Chamavi*, *Bructi*, *Ambivarii*, *Chattuari* e, possivelmente, os *Chatti*, e outras tribos menores; ou ‘*todos os homens*’ (os alamanos), reunindo, sobretudo, os restos dos *Suebi* – estes novos nomes se

assemelham mais a palavras de ordem ou de exaltação do que propriamente nomes de povos, refletindo o caráter artificial destas uniões. A etnogênese destes povos se dará de forma muito mais gradual, com a aproximação de costumes e com a produção de uma identidade comum.

Os germanos ocidentais possuíam em suas confederações uma hierarquização clara, e isso comprova-nos a arqueologia, sobretudo para a região da Turíngia, o que parece concordar, ao menos, com os textos referentes aos alamanos. Quanto aos francos, os poucos textos que temos para o período permitem-nos supor que sua estrutura se assemelhasse àquela constatada para os alamanos.⁷¹ No entanto, essa hierarquia não conseguia se fazer valer sempre, e deveria ser aferida constantemente pela relação entre os indivíduos. Os germanos ocidentais careciam das estruturas objetivas que dariam a textura de objeto às relações de poder vividas. Pelo tal, estas tinham de ser refeitas a cada momento.

Esta elaboração se dá lentamente através da construção de um modelo cosmológico centrado na nova figura de *Wotan/Odhinn*. Aqui, a construção de uma nova visão de mundo vai muito além daquela que observamos, entre os godos, com o culto de *Gapt/Gaut*. Toda uma cosmologia vai sendo criada para suportar as demandas de supremacia de determinados líderes. Enquanto *Gapt/Gaut* era somente o deus originário da dinastia real, *Wotan/Odhinn* governava o outro mundo e regia a sorte no combate, ocupando as funções que entre os godos haviam sido atribuídas à *Teiws*. Mas, além disso, o destino dos caídos passa as mãos deste deus. Uma diferença que contrasta de pronto godos contra alamanos e francos é a disposição das tumbas. Francos e alamanos, ao contrário dos godos, armavam seus mortos, para que pudessem, no outro mundo, prosseguir sua vida de combates. Nas palavras de Wolfram:

“O *Gaut* dos *Amales* não era ainda um *Wotan/Odhinn*, mesmo que ele, de fato, representava e legitimava a forte realeza gótica, organizada às voltas de grupos guerreiros. *Odin* tinha idéias bastante específicas sobre o que seus seguidores deveriam fazer. Eles tinham que entrar no *Valhalla* completamente armados.”⁷²

O advento do *Valhalla* marca um avanço do culto a *Wotan/Oinn* para outras áreas do conhecimento e, em comparação com o culto estabelecido pelos godos, marca uma tentativa mais sólida de imprimir no modelo da realidade relações fundadas no plano

político. Esse movimento de construção de estruturas objetivas foi bastante fértil entre os francos, sendo exportado por sua área de influência, sobretudo através do Mar do Norte. Por algum motivo obscuro, entre os alamanos, o culto a *Wotan/Odhinn* não encontrou sustentação. Talvez este tenha sido abortado em seus primórdios – na tentativa de se opor a um modelo franco? – ou talvez mesmo nunca tenha existido.

Os bárbaros às portas de Roma.

Os novos povos compartilham um fascínio incrível pelo império romano, que os transporta, por vezes, através de vastos quilômetros a fim de assediar suas margens. O que atrai estes povos às franjas da civilização romana não é uma busca por terras, gerada por aumento populacional ou degradação climática, mas sim uma necessidade sistêmica fundada nos próprios mecanismos de gênese destes povos. Por um lado, eles necessitam do império como fornecedor de bens de luxo, essenciais para o funcionamento do novo sistema de dominação. Os itens romanos devem fluir, seja por bem, pelo comércio, seja por mal, pelo saque. Por outro lado, o império romano se faz paradigma dos novos governantes, sendo essencial para a construção de sua imagem, tanto em suas cópias toscas, semelhantes as construções alamanas inspiradas nos modelos romanos que Ammianus observou no interior da *Germania*,⁷³ como no antagonista necessário aos grandes feitos heróicos. Os bárbaros não buscavam conquistar territórios ao império romano, mas certamente, aproveitaram todas as chances que tiveram de se apropriar de saque e, quando a situação lhes era propícia, de se assentar além das fronteiras. O século III foi certamente uma época onde tais oportunidades não foram, em momento algum, escassas.

Os godos se aproveitam dos primeiros abalos na política interna romana para trazer o terror aos Bálcãs e à Ásia Menor. Iniciados em 238, os saques dos godos duraram quase uma geração. Renovados em 250, sob o comando do rei Cniva, astuto estrategista, que conseguiu, a partir da utilização dos saques reunidos há mais de uma década, formar um grande exército, englobando além de godos outras tribos germânicas, sármatas e mesmo desertores romanos. O grande exército bateu os romanos em 251, matando Décio,

então imperador, e seu filho. Em 257, piratas godos pilharam pela primeira vez as costas do Mar Negro e, por fim, em 268, uma grande frota foi formada e chegou ao Egeu. Somente em 269, Claudio II infligiu aos godos uma grande derrota em Naissus-Nish, dizimando grande parte deles – o qual veio a tornar-se *Gothicus* após a vitória. Alguns anos depois, em 271, o sucessor de Claudio, Aureliano, atacou mais uma vez os godos, e também adotou um título relacionado, *Gothicus Maximus*. A Dácia permaneceu nas mãos dos godos, mas estes demoraram quase um século para se reorganizar – linhagens foram perdidas, outras vieram a surgir. Os godos voltam a ser uma ameaça somente no reinado de Valens, que os bate em seu território em 367/369, que lhe rende também o título de *Gothicus*, renovando o *foedus* de 332 com o rei godo, Athanarico. A fronteira será preservada até a passagem dos godos ante a ameaça dos hunos, que acabará por levar à grande vitória dos godos em Adrianópolis em 378.

A pressão dos bárbaros também é sentida no Reno. Aqui, no entanto, a situação é diferente. Enquanto os godos representavam uma frente única, muitas vezes reunindo sob seu comando outros povos próximos, alamanos e francos fazem uma pressão deveras difusa. Os laços relativamente frouxos que uniam tais confederações dificultavam grandes ações coordenadas restringindo, muitas vezes apenas a algumas tribos, os ataques ao império. Por outro lado, a mesma descentralização dificultava para os romanos qualquer negociação de paz. Muitas vezes os romanos firmavam pactos com determinados povos para vê-los sendo descumpridos nos anos seguintes. Mas, o que aos olhos romanos revelava a infidelidade dos bárbaros, na verdade indica a pluralidade de chefias nestes grupos. Por vezes, o próprio pacto de paz com os romanos condenava determinado chefe a perder sua preponderância sobre o restante da tribo.

Os alamanos são conhecidos das fontes romanas desde 213, e a partir de meados da metade do século III, se aproveitando muitas vezes da desordem interna no império, passam a ameaçar constantemente o *limes* no alto Reno. Em 258-9 participam com os francos de uma grande incursão no império romano, debelada por Gallieno. Retornam no ano seguinte e pilham a Gália e o norte da Itália, são novamente batidos por Gallieno, mas retomaram esta rota freqüentemente pelos quinze anos seguintes, até sofrerem uma grande derrota nas mãos de Probus em 277, tendo, de qualquer forma, conquistado

território romano nos *agri decumates*. Por todo século IV, alamanos atacam esporadicamente a fronteira, sendo batidos contínuas vezes por diversos imperadores romanos (por Constancius por volta de 350, Juliano em 357, próximo à Strasbourg, por Gratiano na Alsácia em 378).

Junto com os alamanos, os francos aparecem nas fontes romanas em um registro obscuro do ano 241, em uma canção de batalha registrada na *Historia Augusta*, fonte medíocre. Posteriormente, participam com os alamanos do ataque de 257-8, levando destruição e saques até a Espanha. Em 286, Maximianus concluí o primeiro *feodus* com os francos, do outro lado do Reno. A partir de então, a trajetória dos francos começa a se diferenciar dos alamanos. Os francos começam uma colonização lenta do baixo Reno, região quase abandonada pelos romanos, e passam a alternar períodos de conflito com períodos de paz com os romanos. Esta situação resultará na ambigüidade dos francos nos anos que seguiram.

3. Os *ferozes*:

Os primeiros francos (século III)

Sob Gordiano III (238-244), quando ainda tribuno da sexta legião da Gália, o futuro imperador Aureliano enfrentou, nas proximidades de *Mogontiacum* (atualmente Mainz, na Alemanha) um ataque dos francos, que *cum vagerentur per totam Galliam*, no momento em que vagavam por toda Gália. É dito que setecentos foram exterminados, trezentos feitos escravos. Tal feito rendeu mesmo uma canção militar:

“Mil sarmatas
mil francos
de uma vez só e de uma vez só
matamos
mil persas agora
procuramos”.⁷⁴

Esta é a menção mais antiga que possuímos dos francos. Consta na coleção de *vitae* de imperadores conhecida como *Historia Augusta*, fonte, de fato, pouco confiável.

O evento, datado de 241, é possivelmente um dos primeiros contatos dos francos, i.e. desta nova confederação de povos, com os romanos. Pois os povos que integram esta nova unidade lhes eram velhos conhecidos.

Esta nova confederação surge entre uma série de povos que habitavam a margem direita do baixo Reno. O nome franco passa a designar várias tribos anteriormente conhecidas como Istaevones⁷⁵: este grupo certamente incluía os *chamarii*, *chattuari*, *bructeri*, *amsivarii*, *augrivarii*, provavelmente, também *chattes*, *usipii*, *tubanti*, *hasi* e *chasuari*. A incidência freqüente da terminação latina *-vari* atesta a combinação de variados grupos dentro destas tribos.⁷⁶ A denominação *Sicambri*, por vezes utilizada pelos autores latinos, é uma referência literária, tirada das obras de César. Os *Sicambri* foram um povo germano transplantado para a Gália na época da conquista. Mantêm-se somente como uma formula livresca, afastada da nova realidade.⁷⁷

Estas tribos, representadas por seus *kunings* – versão de **konunga* entre os francos –, se agruparam sob um estandarte comum a fim de melhor se opor aos inimigos externos. Possivelmente, em muito pouco tempo estas identidades tribais mantiveram-se somente para os *kunings* e suas *entourages*, enquanto o restante da população agregada se misturava. Para esta nova confederação eles adotaram, ou receberam, o nome de *francos*. Tudo indica que o termo seja relacionado com o nórdico antigo *frakkr*, ‘valente’, ‘corajoso’ ou ‘ferozes’. Essa já é a interpretação de Isidoro de Sevilha no século VII, para quem os francos “pela ferocidade dos costumes são nomeados” (*a feritate morum nuncupatos*), e também para Ermold o Negro, no século XI (“*Francos habet nomen de feritate sua*”). A relação com o nórdico antigo *frakka*, ‘lança de arremesso’, a arma parece ter recebido o nome do povo, não o contrário. Quanto ao adjetivo *francus*, ‘livre’, é um adjetivo tirado do nome do povo, já em um momento posterior.⁷⁸

Em 257/8 os francos fazem sua primeira grande invasão no império. Aproveitando a desordem durante o reinado de Gallieno (253-68), eles atravessam o *limes* junto com um forte grupo de alamanos. Enquanto estes rumaram para a Itália, os francos cruzaram a Gália causando grande destruição, atravessaram os Pirineus rumo às *Hispanias*, onde tomaram Tarracona, cruzando o Mediterrâneo atingiram mesmo a África.⁷⁹ As tropas francas restantes na Gália foram combatidas por Postumo nos anos seguintes, que as

incorporou em seu contingente,⁸⁰ quando usurpou o título imperial em seu *Imperium Galliae*. Postumo foi, de fato, o *Restituitor Galliarum*, mas tanto sua defesa do Reno quanto suas pretensões imperiais foram possibilitadas com o suporte de celtas e francos (*iuvarentur Celticis atque Fancisis*).⁸¹

As incursões francas continuam sistematicamente pelo século III. Em 276, eles fazem parte de uma grande invasão da Gália, junto com alamanos, burgúndios e mesmo vândalos. Desta vez, a Gália chega a estar completamente nas mãos dos bárbaros. Probus (276-82), sucessor de Aureliano, os enfrenta em grandes combates infringindo graves danos. O imperador recupera sessenta cidades (*sexaginta civitates nobilíssimas*) que haviam sido tomadas; os invasores teriam perdido quarenta mil homens no solo romano⁸². À parte os exageros típicos da historiografia antiga, isso dá-nos noção da dimensão dos ataques, o saque foi retomado e, oferecido à glória de Probus (*offerebantur ad gloriam illi*). O imperador, aclamado como *Francicus, Gothicus, Sarmaticus, Parthicus*, pela *Historia Augusta*,⁸³ destroçou os invasores recuperando assim a Gália. Sua política frente aos agressores foi, muitas vezes, de submetê-los e humilhá-los, mas enviá-los de volta a sua pátria.⁸⁴ Outros povos, e este foi o caso dos francos derrotados, ele os transferiu para outros cantos do império a fim de repovoá-los. Tal medida não era nova: já havia sido feita por Augusto e Nero e, a partir de Marco Aurélio, passou a ser utilizada em maior escala.⁸⁵

No entanto, a história dos francos exilados não pára por aí. Os francos foram transplantados para as embocaduras do Danúbio, nas costas do Mar Negro, região muito afetada pelos ataques dos Godos. Mas uma parte destes se revoltou e, após roubar um grande número de navios, decidiu retornar para suas terras. Os francos passaram pela Grécia, pilhando diversas cidades e atingiram sem problemas o Mediterrâneo. Atacaram, com maior ou menor sucesso, várias cidades na Ásia e na África e, através das colunas de Hércules, concluíram sua aventura *viking* rumando para a *Germania*.⁸⁶ De volta ao Mar do Norte, tudo indica que eles prosseguiram sua vida de pirataria. Associados a saxões, mantiveram sob ameaça o *tractum Belgicae et Armoricae*, ao menos por volta de 286, quando o futuro usurpador Carausiorecebe a missão de combatê-los.⁸⁷

No mesmo período, Maximiano atravessa o Reno duas vezes, retomando a ofensiva romana, e culmina submetendo os francos e lhes oferecendo um *foedus*. O acordo é feito com Gennobaudes, primeiro rei franco do qual sabemos o nome. Segundo Wolfram, não é por coincidência que o primeiro rei franco que temos notícia aparece junto com o primeiro *foedus* com Roma: pelo acordo, Gennobaudes recuperou sua realeza e a recebeu diretamente do imperador.⁸⁸

O *foedus* não impede, no entanto, outros ataques. No início do século IV, os francos saqueiam e queimam por duas vezes a cidade de Trèves,⁸⁹ até serem exterminados por Constantino, que os massacra e joga seus reis, Ascarich e Merogais, as feras do circo.⁹⁰ A ofensiva romana nos reinos de Constantino e de Constancius Chlorus talvez tenha sido avassaladora, contendo outros ataques bárbaros, ou talvez a reorganização do império tenha desestimulado outros ataques, mas é certo que tanto francos quanto alamanos perdem-se no silêncio das fontes até meados do século IV, quando são retomados por Ammianus Marcellinus.⁹¹

Esta primeira fase dos francos levanta várias indagações, para muitas das quais não temos respostas definitivas. A organização dos ataques à fronteira permanece nebulosa. É pouco provável que estes tenham se originado em uma oposição direta e objetiva dos francos contra Roma. Em primeiro lugar, porque a confederação franca não dispunha de uma unidade coesa o suficiente para articular tal oposição, salvo, talvez, em situações excepcionais de ameaça para a coletividade. Ao contrário dos godos, nenhuma família havia se colocado acima das outras como uma dinastia real. Em segundo lugar, não existe uma *Francia* para rivalizar com a *Romania*. Como afirma Wolfram, o império só pode perder territórios para outros impérios, como para os persas, não para os povos bárbaros, pois as terras abandonadas para os bárbaros não são completamente integradas em ‘estados’, i.e. “Mesmo que os bárbaros conquistassem territórios romanos e os mantivessem como *possessio* por os ocuparem, eles nunca seriam capazes de exercer uma dominação completa (*dominium*) sobre os territórios em termos de leis constitucionais e civis”.⁹² A possibilidade de oposição surge somente na realidade do embate. Não cabe na visão de mundo dos francos um confronto entre iguais exatamente

porque estes se apresentam em uma ordem diferente dos romanos. Como um rio, por mais que eles corram para o mar, nunca farão do mar rio.

Desta forma, as invasões do império pelos francos são necessariamente motivadas por elementos individuais dentro da coletividade, dado que tal coletividade não tem os meios, nem organizacionais nem ideológicos, para fazê-lo. As incursões no império eram, provavelmente, levadas a cabo por determinados *kunings*, sós ou associados, envolvendo uma parte pequena da comunidade. Durante esta primeira fase de ataques ao império, não há movimentação de populações, mas somente a entrada de grupos armados visando saque e glórias no combate.

Esta situação nos leva a um segundo problema: qual a dinâmica interna que possibilita, ou que impõe, tais ataques ao império? As confederações dos germanos ocidentais foram, ao contrário de seus parentes orientais, formadas pela reunião de vários *kunings*, representando talvez realidades tribais, em termos de igualdade, a fim de agir em uníssono contra inimigos externos. No entanto, esta união artificial favorece, ao menos podemos supor, uma competição interna pela primazia, e, logo, um estado constante de embates, reais ou simbólicos, que buscam elevar um *kuning* específico à chefia do grupo. Estes conflitos internos podem ter motivado incursões temporárias de determinados grupos ao império romano, em busca de se elevar entre os seus, através da riqueza obtida ou das provas de bravura e predileção divina que a vitória poderia proporcionar. Por outro lado, grupos derrotados podem ter se lançado no império romanos fugindo da fúria de seus rivais.

Durante o século IV, quando vários destes grupos se estabelecerem em caráter mais definitivo nas fronteiras romanas, temos alguns exemplos deste conflito permanente entre grupos no império e aqueles ainda à direita do Reno. Temos por exemplo o caso de Silvanus, franco estabelecido há mais de uma geração no império, que atingira o cargo de *pedites militiae rector* na Gália. Vítima de uma conspiração, cogitou a fuga para junto à outra margem do Reno mas foi desaconselhado por sua *entourage* franca: os francos o matariam ou o venderiam aos romanos⁹³, o que mostra o tipo de relações que este mantinha com seu povo.

Um outro exemplo, vários anos depois, nos mostra a situação inversa, quando um franco estabelecido no império caça dois outros *kunings* francos. Segundo Sulpicius Alexander, Arbogast, então senhor em tudo menos título do império no Ocidente, ataca Sunno e Marcomer na margem direita do Reno, movido por um ódio tribal (*odii gentilibus*), utilizando sua força no império em um conflito interno franco.⁹⁴ Os dois *reges* teriam, segundo Sulpicius Alexander, invadido a província romana da *Germania*, promovendo a retaliação de Arbogast. O Panegírico de Stilicho por Claudiano, no entanto, deixa crer que Sunno e Marcomer não eram invasores de além Reno, mesmo que possam ter se refugiado lá, mas sim *rebelles*, que foram posteriormente exilados e mortos por suas próprias tropas.⁹⁵ O que seriam *rebelles*, se não simplesmente *reges* adversários a Arbogast, não como general romano, mas sim como *rex francorum*.

Outra questão em aberto é a articulação entre povos nas invasões ao império. Durante toda a primeira fase de invasões os francos atacam associados a outros povos, normalmente aos alamanos. É difícil saber o quanto esta associação é ocasional, i.e., os povos envolvidos atacaram o império, não juntos, mas ao mesmo tempo, motivados por momentos de fraqueza no império, ou se se trata de uma associação real, em que grupos de povos diferentes se juntam a fim de ampliar sua capacidade de atuação. Dado o contexto, onde mesmo uma articulação interna parece improvável, a formação de alianças entre povos parece difícil de aceitar. Isso, no entanto, não proíbe a possibilidade de associações entre *kunings*, sobretudo uma vez em território romano. Além disso, não se pode esquecer que as relações entre os povos germânicos além da fronteira nos são praticamente desconhecidas. Nada impede, assim, que invasores do império romano tenham penetrado em perseguição ou em fuga, uns dos outros.

Seja como for, durante o século III a definição étnica destes povos parece ainda muito fluída, sendo a fronteira que separa um franco de um almano, por exemplo, ainda pouco definida, pois, ao contrário dos Germanos orientais, que haviam construído uma identidade baseada na unicidade de uma dinastia real, estes povos se organizavam a partir de uma pluralidade evidente. O papel dos romanos nesta diferenciação não pode ser negligenciado e, é possível que os olhos romanos tenha sido um crivo para separar povos germânicos mais importante que nós estamos habituados a reconhecer.⁹⁶ Existe,

então, a possibilidade desta combinação de povos ser ilusória, produzida pela imposição de diferenças pelos autores romanos da época, que tendiam a ver nos germanos do alto Reno ‘alamanos’ e naqueles do baixo Reno ‘francos’. De qualquer forma, independente da influência dos romanos na delimitação destes povos, eles não os inventaram, mesmo que possam ter dado a eles uma estabilidade que estes ainda não tinham.

O destino dos francos passa a se diferenciar dos alamanos no momento em que certos *kunings* que haviam atravessado o *limes* obtêm sucesso, e se estabelecem além do Reno. O sucesso veio com a inclusão de grupos militares francos no exército romano. Esta atitude nada tem de excepcional. A associação entre bandos armados era largamente praticada na *Germania*, sendo base mesmo da organização de confederações. Os *kunings* eram integrados ao exército romano basicamente de duas maneiras. Em primeiro lugar, e possivelmente a forma inicial, existem grupos francos que, uma vez derrotados em solo romano, tiveram seus *kunings* submetidos ao imperador ou ao comandante da tropa que os venceram. A derrota tem uma carga muito grande para o tipo de liderança que os *kunings* francos desfrutavam e o peso do insucesso muitas vezes custava ao líder sua posição, se não mesmo sua vida. A submissão a um novo líder poderia representar uma saída da situação de insuficiência do *Heil* do chefe. Além disso, a integração à estrutura militar romana fornecia uma grade hierárquica que tenderia a prover um suporte mais sólido à manutenção do comando.⁹⁷ Em segundo lugar, temos *kunings* que ingressam no exército romano em comprimento ao *foedus* de 286, ou a algum outro acordo estabelecido. Estes integram o império por vontade própria e com desígnios próprios. O império romano parece ter sempre fornecido aos francos um caminho para a glória e a riqueza que procuravam. O grande mérito desta nova fase da história franca foi o de reconhecer que isto poderia ser feito em associação com o império romano, e não somente contra este. O *kynung* que entrava no exército romano mantinha seu *Gefolgschaft*, seu *comitatus*, e gozava de certa autonomia para comandar seus homens. Inevitável, de fato, era a submissão aos níveis superiores de hierarquia, mas, dada as qualidades guerreiras dos *kunings* e seus francos, e ao volume cada vez maior de francos no exército, logo os oficiais francos vieram a atingir os mais altos cargos, culminando em uma supremacia franca nas últimas décadas do século IV.

Francos imperiais (século IV)

A utilização de francos pelos romanos começa a chamar a atenção das fontes com o usurpador Postumo (260-68). Após derrotar um grupo de bárbaros que rondava a margem esquerda do Reno, ele restabelece o *limes* e clama a púrpura através do suporte de tropas francas e célticas.⁹⁸ Ao que tudo indica, as modificações realizadas na estrutura do exército por Gallieno (253-68), separando da carreira senatorial os cargos de comando, propiciou uma maior participação das tropas bárbaras, facilitando sua promoção.⁹⁹ Com a Tetraquia a utilização de tropas francas torna-se maciça. As campanhas germanas de Maximiano e de Constacius Chlorus foram levadas a cabo em parte graças a tropas francas.¹⁰⁰ Maximiano fora o imperador a concluir o primeiro *foedus* com os francos, facilitando o fluxo de tropas para dentro do exército romano.

Constantino dá continuidade a incorporação de francos. Quando de seu embate com Maxentio (312), utiliza uma força composta de auxiliares celtas e germanos, sem dúvida principalmente francos, que havia derrotado na Gália.¹⁰¹ Posteriormente, contra Licínio, em 324, Constantino ainda mantinha em seu serviço vários corpos de auxiliares francos. Alguns de seus *kunings*, se podemos dar valor às críticas proferidas por Juliano algumas décadas depois, obtiveram posições importantes no exército. O imperador dito Apóstata acusava Constantino de ser o primeiro de todos a conceder o poder e o púrpura consular aos bárbaros.¹⁰²

É com Constantino que, pela primeira vez, estes francos a serviço do império assumem uma face. Bonitus, o primeiro destes francos a quem conhecemos o nome, tomou parte nas guerras civis e lutou bravamente pelo partido de Constantino contra Licínio (*pro Constantini partibus acriter contra Licinianus saepe versati*)¹⁰³. Conhecemos Bonitus através de um relato sobre seu filho, Silvanus. Silvanus comandou as tropas de Constancio na defesa do Reno, possivelmente contra incursões francas. Serviu lealmente como *pedestris militiae rector* até ser envolvido em intrigas palacianas e acabar, contra sua vontade, clamando para si a púrpura (354-5). Como usurpador, reinou por pouco tempo na Gália até ser assassinado a mando de Constâncio. Sua filiação ao império era

tal que Ammianus Marcellinus, pessoalmente envolvido no incidente atestou sua inocência, mesmo com todo seu desprezo pelos bárbaros.¹⁰⁴ Também Aurelius Victor atesta sua devoção ao império.¹⁰⁵

Tanto pai como filho tinham nomes romanos, Bonitus e Silvanus, possivelmente adotados depois de seu ingresso em um contexto romano. Bonitus, ‘bonito’ e Silvanus, de *silva*, ‘floresta’, parecem ser ligados a atributos que não seriam estranhos a bárbaros. Um outro fator interessante é que ambos são cristãos. Bonitus possivelmente estava entre os francos derrotados por Constantino em seus primeiros anos (310 talvez?) que, uma vez submetido aderiu ao serviço do imperador e, abandonando seu culto anterior, passou a obter seu *Heil*, sua vitória das mãos deste. Uma vez o imperador convertido ao Cristianismo, a passagem de Bonitus foi imediata.

Em outra situação se encontrava Maleric, contemporâneo de Silvanus, e comandante de tropas auxiliares francas no império (*gentilium rector*). Junto com ele, encontramos já Mallobaudes, *armaturarum tribuno*, tribuno de armamentos. Tanto Maleric quanto Mallobaudes tentam ajudar Silvanus na situação que este foi colocado. Além disso, Ammianus nos informa que os francos de Silvanos em *Agrippina* (Colônia) formavam um partido numeroso (*tempestate in palatio multitudo florebat*).¹⁰⁶

Posteriormente, Mallobaudes assume, sob Gratiano, o cargo de *comes domesticorum* e defende a Gália na ausência do imperador (377). Ele é o único franco que temos certeza que manteve sua proeminência entre os francos além Reno. Ammianus Marcellinus o chama de *comes domesticorum et rex francorum*, e o vemos fazer guerra contra os alamanos pelos francos, desvinculado mesmo do nome romano.¹⁰⁷

A usurpação de Silvanus e a destruição de seus partidários não causaram grande impacto para o crescimento do poder franco no império. Poucos anos depois temos novos francos integrados ao exército, cada vez mais próximos dos cargos de comando. Sob Juliano, encontramos Merobaudes. O franco serviu inicialmente Juliano em suas campanhas na Gália nos anos sessenta do século quarto. Com Valentiniano I torna-se *magister peditum praesentialis*¹⁰⁸, comandante supremo da infantaria no Ocidente (372), mantendo-se no cargo ainda sob Gratiano e Valentiniano II. Em 377 atinge seu primeiro

consulado, que se repetirá ainda em 383 e 388. Com a morte de Valentiniano¹⁰⁹ I, Merobaudes assume a tutela de Valentiniano II.

Com Gratiano (367-383) temos o início do domínio franco no exército. Em 380, o imperador nomeia Bauto, outro franco, como *magister equitum praesentialis*. Desta forma, sendo Merobaudes então *magister peditum praesentialis*, ambos os mais altos cargos do exército do Ocidente encontravam-se nas mãos de francos.¹¹⁰ Também com Gratiano começa a carreira de Richomer. Em 377, este é *comes domesticorum* de Gratiano¹¹¹, i.e., comanda as tropas diretamente vinculadas ao imperador, seus guarda-costas. Defende, neste mesmo ano, a retaguarda do imperador na Gália, quando este marcha apressadamente para ajudar Valens (364-78) no Oriente. No ano seguinte, participa com honras da tragédia em Adrianópolis, passando, posteriormente, para o serviço de Theodósio I.

Gratiano mantém Bauto no controle de suas tropas, nomeando ainda, como seu tenente, Arbogast (filho de Bauto?). Zosimus, quando trata das tropas de Gratiano enviadas para auxílio de Theodósio no Oriente, descreve seus comandantes Bauto e Arbogast como sendo francos, mas fortemente ligados aos romanos, prudentes, mas bravos guerreiros.¹¹² Com a morte de Bauto, Arbogast assumiu por contra própria o comando das tropas no Ocidente. Sob Valentiniano II, ele combate o usurpador Maximus, a mando do imperador. No entanto, cada vez mais Arbogast impõe sua vontade sobre a do imperador. Valentiniano tão constrangido com a situação, apresenta a Arbogast, por escrito, sua dispensa. A resposta do franco é clara: “não me destes o comando, nem podes retirá-lo de mim”, rasgando assim a nota que o imperador lhe havia entregado.¹¹³ O próximo passo foi a morte de Valentiniano que, para Zosimus ao menos, foi levada a cabo por Arbogast.¹¹⁴

Arbogast então, entrega o império a um certo Eugenius. Eugenius, oriundo da classe senatorial romana, promove o último movimento de revitalização do paganismo, e opera um governo regular, até ser derrotado por Theodósio I. O imperador do Oriente atacou, de forma desesperada o que lhe parecia uma combinação imbatível: Eugenius era bem instruído e virtuoso, enquanto Arbogast era hábil e bravo.¹¹⁵ Na derrota, Eugenius foi morto e Arbogast, após se refugiar nas montanhas, tirou sua própria vida.

O século IV marca uma mudança nas atitudes dos francos em relação ao império, assim como uma mudança do império em relação aos francos. Certo que comandantes francos vão ascendendo a posições cada vez mais altas, mas ao mesmo tempo, seus ataques continuam. Em 355 os francos pilham *Agrippina*, e mantêm o controle da cidade até o ano seguinte, quando Juliano a retoma.¹¹⁶ No ano seguinte, um bando de francos aproveita a guerra de Juliano contra os alamanos (a *batalha de Strasbourg*) para atravessar o Reno e pilhar o campo. Quando o imperador se volta para eles, estes se alojam em algumas fortalezas abandonadas e, depois de forte resistência, se entregam.¹¹⁷ Novos choques voltam a acontecer em 358, 360. Por vezes, imperadores atacavam os bárbaros como uma forma de se auto promover. O século IV cobriu de glórias os destruidores de bárbaros. Karl Friedrich Stroheker apresenta a questão da seguinte forma:

“Um tal contraste chama agora a atenção para nossas fontes desta época e das seguintes. Ao lado do fato, de que desde Constantino vários germanos e outros ‘bárbaros’ puderam atingir altos cargos ao serviço do império, existe um outro fato inegável: que certamente desde o princípio do século IV, novamente tornam-se massivas as glorificações de vitórias sobre os temidos ‘bárbaros’, inimigos do império em inúmeras moedas, panegíricos e historiadores.”¹¹⁸

Stroheker sugere que tal atitude perante os bárbaros mostrava a combinação de duas formas diferentes de conceber o mundo, que conviviam, enquanto uma lentamente suplantava a outra. De um lado, os romanos teriam a antiga concepção de bárbaros como antagonistas do império, concepção esta que era vastamente divulgada na propaganda oficial. Por outro lado, uma nova visão começava a se fazer sentir, uma nova idéia de império, cristã e universal (*einer neuen christlich-universalen Reichsidee*).¹¹⁹ Esta dualidade de perspectivas teria possibilitado a existência de práticas tão discrepantes.

Não obstante a tese de Stroheker, outros fatores podem ser colocados. Uma vez que grupos francos se estabelecem dentro do império, eles passam a ter um peso político grande de retorno na *Germania*. A eles está disponível o soldo e os produtos de saques, além de uma estrutura hierárquica em que poderiam se basear. Estes grupos rivalizam com grupos ainda baseados na margem direita do Reno por supremacia. O século IV observa uma inversão de pesos entre os dois lados. Em meados do século, temos o caso

de Silvanus, que é impossibilitado de retornar às terras francas por conta de uma forte oposição que encontraria lá. Quarenta anos depois, temos Arbogast atacando os francos na margem direita do Reno. Podemos supor que, com o passar do tempo, o poder dos francos vinculados ao império romano cresceu de tal forma que estes passaram a se impor junto ao restante da confederação franca. Talvez o melhor exemplo desta relação de poder seja o caso de Mallobaudes, que ocupava um alto cargo no exército do ocidente, aquele de *comes domesticarum*, e ainda exercia plenamente seu poder como *kuning* entre os francos (*rex francorum*).

As atitudes romanas aparentemente antagônicas frente aos francos nada mais são, na verdade, que frutos destes dois fatores conjugados. Por um lado, os romanos dividem os ‘bárbaros’ em dois campos possíveis de interpretação, ao mesmo tempo inimigos do império e possíveis súditos de um império universal. Os ‘bárbaros’, por sua vez, chocam-se independente do império, dividindo-se em facções que possibilitam sua atuação uns contra os outros sem em nada afetar sua filiação. Este embate entre francos no império contra francos fora do império, ao contrário do que defende Stroheker, não é um sinal da lealdade dos primeiros ao império,¹²⁰ mas sim a continuação de conflitos internos por supremacia que a própria formação da confederação franca produzira. Francos no império enfrentavam francos fora dele sem necessariamente fazê-lo as custas de sua identidade franca. Identidade esta, que passa mesmo a ser constituída pela atividade guerreira, seja entre romanos seja contra eles.

As identidades dos povos germanos são forjadas no século IV. É neste período que são construídas fronteiras étnicas que passam a diferenciar um povo de outro. O processo de formação de uma identidade franca é feito essencialmente na interação com seus vizinhos, e na tentativa de estabelecer um estado de particularidade que possa diferenciá-los dos romanos e de outros germanos.

Segundo Fredrik Barth, grupos étnicos não se diferenciam por características próprias, originais, que, colocadas em contato com outros grupos, ressaltam por suas diferenças. Tais grupos são categorias de identificação e definição feitas pelos próprios atores, que possui a característica de organizar a interação entre grupos. A diferença entre grupos não seria tipológica, mas processual, visando estabelecer e manter grupos

étnicos. Assim, o que deve ser levado em conta para a concepção de grupos étnicos não é a constituição interna ou história particular, mas sim a criação e manutenção de fronteiras étnicas.¹²¹

Um grupo étnico é uma organização social não (necessariamente) uma unidade orgânica. Barth define que “conquanto os atores usem identidades étnicas para categorizar a si mesmos e outros com objetivo de interação, eles formam grupos étnicos neste sentido organizacional”.¹²² A fim de possibilitar o contato e preservar a identidade, os grupos envolvidos determinam uma série de diferenças que devem ser levadas em conta em tal interação. As características a serem ressaltadas não são um somatório objetivo das diferenças, mas sim, um grupo seletivo de particularidades que os atores definem como significativos para estabelecer o contraste. O conteúdo cultural destas dicotomias étnicas estabelecidas se expressa, usualmente, em duas categorias: (i) sinais expressos (*overt signs*), as formas como as pessoas mostram-se e exibem-se a fim de demonstrar uma identidade, freqüentemente vestimentas, língua, estilo de vida, e; (ii) valores básicos de orientação, os padrões de moralidade e excelência pelos quais suas ações são medidas.

¹²³

A conservação de identidades étnicas em um contexto de contato, como o contexto produzido pelo século IV romano, necessita não somente de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação da interação que permita a permanência de diferenças culturais:

“Relações inter-étnicas estáveis pressupõem tal estruturação de interação: um conjunto de prescrições regendo situações de contato, e possibilitando articulação em certos setores ou domínios de atividade, e um conjunto de proscricções sobre situações sociais prevenindo relações inter-étnicas em outros setores, assim isolando partes da cultura de confrontos e modificações.”¹²⁴

Desta forma, a preservação de fronteiras étnicas implica na restrição a uma série de ocupações. Como sexo e posição social, a identidade estabelece o que é lícito e o que é ilícito para determinados indivíduos em determinados contextos. Em sociedades multi-étnicas estes traços e prescrições moldam estereótipos que terminam por isolarem-se como características inevitáveis de determinado grupo.¹²⁵

A construção dos francos como um grupo étnico determinado se faz através dos contatos que este estabelece com os povos adjacentes, formando um sistema de relações. A definição de um grupo franco se faz através de três dicotomias: (i) francos x romanos; (ii) francos x alamanos e; (iii) romanos x alamanos. A relação dos romanos com os alamanos estabelece as bases para a formação de um contraste que, para a visão dos romanos, forja a uma diferenciação dentro do mundo germânico que, a princípio, lhes parece monótono.

A diferenciação entre francos e romanos no século IV parece ter caminhado cada vez mais para ressaltar os primeiros como guerreiros. Tal distinção se faz em primeiro lugar no trajar e na disposição dos mortos. Francos exibem freqüentemente equipamentos militares e a vestimenta bárbara parece ter rapidamente ganho o exército romano.¹²⁶ As tumbas francas em contato mais imediato com o império, começam também a exibir armas e adereços exaltando as virtudes militares – nota, este traço não é comum aos francos mais distantes da fronteira, somente aqueles que margeiam o *limes*, zona em que o contato com o império fazia relevante esta característica específica.¹²⁷

Podemos ter uma noção desta imagem dos francos como *guerreiros por excelência* em Libanus. Em sua oração fúnebre em honra de Juliano, ao se referir ao ataque de 357 aos campos da Gália, nos dá uma descrição dos francos. Para o autor, estes eram tão endurecidos pela dor e pelo combate que o toque de flores ou de neve era igualmente aprazível, e para os quais a lei era, ou a conquista ou a morte. O imperador então os coopta através de presentes e acredita estar incorporando a suas legiões “torres de força”, pois tais francos eram adversários para vários mortais comuns.¹²⁸

Os francos são percebidos como grandes guerreiros, em seu vigor físico e em atitudes que eles tomavam, ou que os romanos acreditavam que eles poderiam tomar. À esta imagem, os romanos contrastavam aquela dos alamanos., vistos como perigosos e traiçoeiros. Em comparação aos alamanos, os francos eram os ‘bons’ bárbaros, nas palavras de Wallace-Hadrill, “por pior que os [francos] Ripuários fossem, nenhum franco era pior que um alamano”.¹²⁹

Por fim, a separação de francos e alamanos se dava entre estes. Francos e alamanos parecem ter, ao longo do século IV, se distanciado e nutrido um clima pouco amistoso.

Os ataques conjuntos, constantes no século III, independente de qual tenham sido sua organização, param após Constantino. Possuímos poucas notícias de contatos desde então, em geral reportando choques. Ammianus Marcellinus nos conta um destes choques entre o *comes domesticorum et rex francorum* Mallobaudes e o *rex* alamano Macrianus. Este, um dos poucos alamanos a servirem o império, teria sido morto pelo franco *in Francia*, i.e. em território franco, o qual atacava vorazmente.¹³⁰ Ainda na época de Clóvis, mais de cem anos mais tarde, ataques alamanos aos francos parecem ter sido constantes.

Uma vez que a fronteira étnica estabelecida entre romanos e francos possibilita esta interação militar por parte dos francos, sendo esta precisamente a característica a ser enfatizada na estruturação das relações, é dado aos *kunings* francos um vasto espaço de manobra dentro das forças militares. Os francos que, inicialmente, foram integrados como corpos auxiliares, rapidamente passaram a exercer certa proeminência dentro do exército. Os *kunings* passam a compor relações de dominação dentro do exército, da mesma forma que haviam feito anteriormente entre seu povo. As unidades romanas passam a ser uma fonte excelente de soldados para compor a *Gefolgschaft* germânica. Logo, além dos homens que havia trazido consigo para o exército, os chefes contavam com um grande número de soldados romanos.

Assim como era feito na *Germania*, os *kunings* francos atraíam para sua *entourage* soldados através de relações de dependência estabelecidos por dádivas. Sob influência dos germanos, mas também por motivações internas, os saques obtidos ou, na maioria das vezes, recuperado de grupos bárbaros, para de ser retornado aos antigos proprietários ou enviado ao imperador a passa a ser redistribuído entre as tropas. Segundo Wolfram, ainda no século V, mesmo depois de imposições da igreja, a legislação romana tentava em vão fazer os líderes de milícias devolverem o saque apreendido aos seus devidos donos.¹³¹ A prática era comum entre generais romanos, e foi muito bem recebida pelos francos. A influência dos *kunings* vai crescendo lentamente dentro do exército, com a cooptação de um número cada vez maior das tropas. Eles obtêm, assim, apoio para sua ascensão dentro do império.

O domínio franco sobre as tropas chega a tal ponto no final do século IV que seu *kuning* Arbogast comanda o exército por fora da hierarquia romana. Arbogast assume o comando das tropas, herdando este comando de Bauto, possivelmente seu pai, sem qualquer sanção imperial.¹³² Quando Valentiniano II tenta tirá-lo do cargo, este simplesmente se recusa a sair, pois, segundo o franco, este não o tinha colocado nele, em outras palavras, Arbogast foi *magister militum* por sua própria conta: neste ponto, ele já não é mais um funcionário romano, mas sim um *kuning* franco com seu povo. No momento em que destituiu o imperador, os laços de dependência estabelecidos através de dádivas se sobrepõem ao dever das tropas para com o Estado, e estas permanecem ao lado de Arbogast, não só porque este era bravo e aguerrido, “mas porque eles [os soldados] eram ligados a ele por seu desapego às riquezas”.¹³³ Podemos dizer que estas tropas ligadas a Arbogast eram tropas francas pois, mesmo tendo origens diversas, se organizam e se compõem como uma *gens*: estes homens são tão francos como aqueles da margem direita do Reno, pois a associação militar sob um *kuning*, base fundamental de formação destes povos está presente.

A tão aludida barbarização do exército não ocorre simplesmente pela entrada em larga escala de elementos germânicos no exército, mesmo que esta, em algum grau, tenha existido. Ela ocorre, sobretudo, pela confluência de identidades do exército romano com identidades bárbaras. Esta associação que definia germanos como soldados e, conseqüentemente, soldados como germanos, favoreceu particularmente os francos, mas, de uma forma ou de outra, elevou o *status* dos povos germânicos ocidentais, nivelando-os com seus pares orientais. Segundo Stroheker:

“Assim, com os ‘bárbaros’ a serviço de Roma de Constantino a Theodósio, avançam em especial a participação das *Stämme* dos germanos ocidentais – dos francos e alamanos, enquanto godos e outros germanos orientais mais e mais recuam para o plano de fundo”.¹³⁴

O que Stroheker não vê é que, mais do que uma simples parte no império, a introdução dos bárbaros no exército forjou uma nova identidade, fortemente pendendo para traços germânicos, no próprio exército.

Esta aproximação entre francos e soldados romanos de forma alguma anuncia uma *translatio imperii ad Francos*. Pelo contrário, a associação dos francos com o

exército torna-os intimamente ligados com o restante da estrutura imperial. O imperador passa a ser, de uma forma ou de outra, o provedor da vitória do exército e o referencial ao qual este estava irremediavelmente ligado. Da mesma forma, a fronteira étnica estabelecida entre romanos e francos, se tende a assimilar os primeiros aos últimos na guerra, impede estes a exercer funções não militares. Assim, o *imperium* é função romana e não franca. Aos francos cabem somente os louros da guerra.

Por este motivo, quando finalmente o império cai em mãos francas, no momento em que Arbogast elimina Valentiniano II, não observamos nem um *imperator barbarus* nem uma *translatio imperii ad Francos*. Arbogast não poderia assumir o império porque fazia parte de sua identidade não fazê-lo. A ele o comando das tropas, mas o *imperium* deveria ir para as mãos legítimas, i.e., para mãos romanas. Então, sua imposição de Eugenius.

Uma segunda questão levantada sobre a usurpação de Arbogast e Eugenius é a questão de filiações religiosas. Em outras palavras, por que Arbogast, franco pagão, estaria envolvido em um movimento senatorial da *urbs romana*? A primeira vista, nos diz Stroheker, estaríamos lidando com a união de duas forças não só divergentes, mas mesmo antagonistas:

“o *Heermeister* [mestre do exército] ‘bárbaro’, para quem apenas seu próprio poder interessava e o pagão do senado, educado, voltado para as tradições romanas antigas, o qual um certo anti-germanismo por princípio seria atribuído.”¹³⁵

Embora improvável, uma fértil relação entre estes dois grupos se estabelece no final do século IV, iniciando, possivelmente, em 382, com uma forte amizade entre Richomer e um dos maiores defensores da causa senatorial, Q. Aurelius Symmachus. Na coleção de epístolas do retórico, encontramos 16 correspondências para Richomer.¹³⁶ A partir desta primeira relação, uma série de contatos vão sendo feitos. Após sua passagem para o comando de Theodósio I, no Oriente, Richomer entra em contato com outro retórico, Libanus, em Antioquia. Este parece ter inflamando no franco certo fervor pagão. Foi Richomer que apresentou Eugenius a Arbogast, seu sobrinho.¹³⁷ Sabemos pela correspondência de Symmachus, que este havia intermediado o contato entre Richomer

e Eugenius, apresentando-o como *dominus et frater meus*.¹³⁸ Symmachus endereçou cartas também a Bauto, também pagão,¹³⁹ amigo próximo de Richomer.¹⁴⁰

As relações entre os grandes generais francos do final do século IV e esta elite intelectual pagã levaram Wolfram a crer que estes generais faziam já parte de uma classe alta romana e que pouco contato teriam com suas raízes francas. Para o autor, Mallobaudes e os outros seriam pagãos, mas de um paganismo muito distante daquele dos francos. “Seu paganismo não tinha nada a ver com a tradicional religião de Wodan, mas era, sim, um Neoplatonismo intelectualmente sofisticado e bastante moderno dos círculos de Roma e da Gália”.¹⁴¹

Wolfram parece, no entanto, subestimar a capacidade de conversão do paganismo clássico. Discutindo sobre o diferencial das religiões do livro, Jack Goody defende que somente estas religiões, as quais chama de universalistas, possuem poder de conversão. As religiões étnicas são limitadas necessariamente ao povo do qual são historicamente produtos. Isso se faz devido a possibilidade encontrada somente entre as religiões universalistas de aplicar normas e condutas a mais de um grupo ou sociedade, assim como a base escrita que encoraja uma descontextualização ou generalização de tais normas.¹⁴²

O paganismo romano, por mais que neste momento tenha se refugiado em um culto quase livresco, restrito apenas a alguns nostálgicos, e que tenha se envolvido com uma variedade de mistérios orientais e filósofos gregos, permanece essencialmente uma religião dos romanos, sem um código escrito ou uma proposta universal. É pouco provável que esta crença tenha sido capaz de fazer converter qualquer germano, não por uma falta de atrativos, mas por uma falta intrínseca de *poder de conversão*.

No entanto, nada impedia a aproximação entre os dois paganismos, atitude que, com a *interpretatio romana*, já era bastante antiga. O paganismo germânico certamente encontrava maiores paralelos no paganismo romano que no cristianismo. Vale lembrar a proximidade dos dois conjuntos mitológicos e a herança indo-européia partilhada. É mesmo possível que romanos e germanos vissem suas crenças como simples traduções umas das outras. Desta forma, um germano a serviço do império se aproximava do paganismo clássico não por conversão, mas por *convergência*. Esta aproximação era

facilitada ainda pela oposição de ambos a um cristianismo que cada vez mais se tornava intolerante.

Esta convergência de idéias atraiu os dois extremos do exército para uma convivência respeitosa. A classe senatorial pagã encontrava nos *Heermeister* francos colaboradores onde podiam obter respostas para suas aspirações, tanto em concordância como em possibilidade de apoio real. Os ‘bárbaros’ aproveitavam para receber um certo verniz de cultura romana, sem ter que abrir mão de qualquer traço de identidade. Esta relação gerou alguns frutos e amizades duradouras. Além da relação muito próxima de Richomer com Symmachus e Libanus, temos trocas de gentileza entre Symmachus e Bauto, a quem o retórico chama de *vere religionis interpretes*,¹⁴³ intérprete da verdadeira religião, além da longa amizade de Arbogast e Eugenius que, segundo Zosimus eram amigos muito próximo, aos quais se podia contar em momentos que se necessitasse de amigos verdadeiros.¹⁴⁴

Apegar-se ao paganismo trazia aos generais francos duas vantagens claras. Por um lado, era uma forma de evitar a submissão total ao imperador. O cristianismo imperial, aos olhos dos germanos ao menos, deveria tender a imposição do imperador como mediador absoluto da vitória, fazendo depender todo o poder de um *kuning*, todo seu *Heil*, desta fonte. Se a princípio isso fornecia ao chefe meios de fazer valer sua própria autoridade entre os seus, com o tempo limita suas pretensões de comando, sobretudo quando estas se fazem também para além do Reno. Por outro lado, o paganismo era uma forma de se aproximar da cultura romana. O contato com homens como Libanus ou Symmachus era um caminho para uma educação de moldes que seriam o pano de fundo ideal para o império. Ao menos o caso de Richomer parece ter sido este.¹⁴⁵

A supremacia dos generais francos no império terminou tragicamente com a supressão da usurpação de Eugenius por Theodósio I, que culminou com o suicídio de Arbogast. O fracasso do projeto de Arbogast, todavia, não eliminou a influência franca no exército, particularmente no exército da Gália. Corpos francos continuaram a ser importantes para o funcionamento do exército até o final do império no Ocidente.

Lucien Musset afirma que estes homens, Richomer, Arbogast, Mallobaudes, *n’ont rien de précurseurs* de Clóvis e da monarquia merovíngia. Quando o diz, o autor tem

em mente a usurpação de Eugenius e sua *réaction païenne typiquement romane*, bancada por Arbogast, assim como as lutas deste contra os francos do Reno.¹⁴⁶ No entanto, a participação destes homens no império durante o século IV abriu caminho para o desenvolvimento dos merovíngios em vários aspectos. A criação de uma identidade franca em parte do exército não foi a menor delas. Mas além disso, eles puderam estabelecer um exército ‘franco’, i.e. um exército que por sua constituição e por sua acepção podia vir a constituir-se como tal, relativamente independente dentro do império. Sobretudo com Arbogast, o exército opera como um estado dentro do estado romano. Não estamos muito longe dos Estados federados do século seguinte. O que mantém o exército *romano* mesmo sobre um general franco onipotente é a necessidade da vinculação a um imperador. Este é o elo entre este estado quase independente e o restante da *Romania*.

Certamente, a dinastia merovíngia vem a substituir estes generais em sua predominância, instável, beligerante, contestada, mas ainda assim real, sobre o restante dos francos. A nova dinastia difere da anterior¹⁴⁷ por se tratar de um grupo menos fronteiriço, menos ligado à cultura romana. No entanto, ela se origina em solo romano e cresce dentro do exército como fizera a anterior.

TRÊS

REIS DE LONGOS CABELOS

(Século V)

1. Um mundo que seguiu adiante

Tormenta

Em 378, o imperador do Oriente Valens move suas tropas a fim de enfrentar um grande contingente de godos que se revoltavam nas proximidades de Constantinopla. Os godos haviam sido admitidos dentro do império após suplicar por asilo, enquanto fugiam das hordas hunas que tomavam o horizonte e que haviam reduzido a pó seu antigo domínio. Após terem submetido os alanos, os hunos atacaram o reino do célebre Ermanarich. O grande herói lutou até o fim e, por suas próprias mãos, no que pode ter sido um auto-sacrifício aos deuses,¹ deixou o mundo dos vivos e entrou nas lendas. Os godos conhecidos como *Greuthungi* – que viriam a ser os Ostrogodos – foram massacrados e absorvidos pelos hunos. O restante dos godos, os chamados *Thervingi* – os futuros Visigodos – fugiram, abandonando seu rei, Athanaric e, sob o comando de um certo Alavivus, atravessaram o Danúbio e submeteram-se a Valens. Uma vez aceitos no império, os visigodos sofreram um terrível tratamento na mão dos oficiais romanos encarregados de recebê-los, o que os levou a revolta. Após pilhar o interior, os godos foram enfrentados pelo exército romano oriental, próximo a cidade de Adrianópolis. A cavalaria gótica, beneficiada por uma série de erros táticos de Valens, massacrrou o exército romano. Dois terços dos soldados foram exterminados, entre estes, o próprio imperador.²

Até 382, quando Theodósio I, que sucedera Valens no oriente, finalmente conseguiu chegar a uma trégua, os *Thervingi*, agora Visigodos, assolaram a região. Finalmente, Theodósio ofereceu-lhes um *foedus* e assentou suas tropas na Thracia. Em 394, Theodósio já se valeu quase exclusivamente dos Visigodos para combater o exército do Ocidente, que sustentava a usurpação de Eugenius, ou, em outros termos, derrotar os francos de Arbogast. Alarico, agora comandante de tropas federadas no império romano, levou seus godos à vitória e Theodósio ao controle absoluto das duas metades do império.³

Os Visigodos, no entanto, não passaram muito tempo como aliados do império. Em 395, Theodósio morre, deixando dois filhos jovens, Arcádio e Honório, que dividem o império. No ocidente, entretanto, o poder permanece nas mãos do antigo comandante de Theodósio, Stilicho. O antigo *Magister Militiae* de Theodósio tinha como prioridades lidar com os visigodos alojados na Thracia, e recuperar para o ocidente o *Illiricum*, que havia sido cedido ao oriente por Gratiano quando da elevação de Theodósio. Percebendo que a política de Stilicho assentava-se em um embate com a parte oriental do império, sob uma região de fácil acesso ao exército visigótico – a maior força militar na região – Alarico tentou consolidar os seus próprios objetivos, jogando com as duas metades do império. Alarico, a fim de fortalecer sua posição entre os visigodos, necessitava de suprimentos para o exército – os visigodos não haviam sido assentados – e de algum título romano, a fim de estabelecer-se, entre os godos, em uma posição de comando que excedia seu poder de mando anterior.⁴

Desta forma, por diversas vezes Alarico move suas tropas rumo a Itália, onde tem o caminho cortado pelas tropas de Stilicho. Este, mobiliza tropas do Reno e da Britania a fim de melhor opor-se a ameaça dos Visigodos,⁵ resultando em uma grande vitória em 402. Mas em 407, Stilicho vê-se obrigado a negociar com Alarico, oferecendo-lhe um subsídio, uma grande quantidade de ouro e o título de *Magister Militiae* que este tanto desejava. Neste mesmo momento, enquanto a situação com os visigodos parecia a cada momento mais desesperadora, um grande grupo de Vândalos, Alanos e Suevos atravessaram o Reno, deixado desguarnecido por Stilicho. A tragédia foi fatal para Stilicho, que foi morto a mando de Honório.

Para o restante das tropas no Reno, o império romano ruiu finalmente em uma noite fria de dezembro. O inverno havia sido rigoroso e o próprio Reno congelara e as tropas estavam reduzidas por conta da mobilização na Itália. No meio da última noite do ano, do outro lado do rio congelado, uma multidão avançava por gelo e neve. A pequena guarnição romana no Reno pouco pode fazer. Os bárbaros só vieram a encontrar resistência quando se depararam com os sálios, instalados na Gália. Os bravos francos bateram-se com os alanos, eliminando um grande número destes. Todavia, outros vieram e logo o acesso ao império estava aberto aos bárbaros: a Gália ardia como uma única fogueira. Enquanto isso, enfurecido por não ter recebido o título que o falecido Stilicho lhe prometera, Alarico rumou mais uma vez para Roma, que finalmente cairá em 410.

O império, por sua vez, parece incapaz de reagir. Honório, imperador no ocidente fecha-se em Ravena, capital imperial desde Stilicho, onde fica imune às ameaças de Alarico, sem, no entanto, poder oferecer grande resistência aos avanços deste na Itália. O restante do ocidente fica a sua sorte. Como resposta, o exército na Britania eleva Constantino III à púrpura. Este reuniu as tropas que pode e dirigiu-se para a Gália, não somente para enfrentar os germanos, como enfrentar Honório pelo império. As tropas imperiais na Espanha, insatisfeitas com a defesa da península por Constantino, elevam seu próprio imperador, Maximus, que se move para contestar o império na Gália. Desta forma, em 410, o império romano, invadido, contava com seis imperadores, entretidos em disputar o poder: Theodósio II, que sucedera Arcádio no oriente; Honório em Ravena; Constantino III e seu filho Constâncio, elevado como colega do pai, Maximus na Espanha e, por fim, Attalus, membro do senado romano colocado no poder por Alarico, depois de saquear a cidade eterna.⁶

A situação no ocidente foi solucionada pela elevação de um novo general, Constancio, que veio a substituir Stilicho como homem forte ao lado de Honório. Maximus havia derrotado Constâncio e sitiado Constantino em Arles. Constancio derrotou Constantino em Arles, enquanto as tropas na Espanha abandonavam o usurpador Maximus em prol das tropas imperiais. Em 411, a situação no ocidente havia melhorado para Honório, mas o problema dos bárbaros ainda não havia sido solucionado.

Depois da crise de 406/411 o poder central no ocidente nunca mais foi totalmente restabelecido. As províncias pareciam escapar entre os dedos do império. A política romana a partir de então foi centrada em decidir quais províncias deveriam ser protegidas e deixar as restantes a própria sorte. Entre 420 e 450, a opção de Roma foi resguardar a qualquer custo – outra que a Itália - a Gália. Depois da segunda metade do século, o poder romano no ocidente passou a ser guiado por uma obsessão em reaver o controle da África.⁷

O responsável pela política romana na primeira metade do século V foi Ætius, aclamado como ‘último romano’. O centro das preocupações de Ætius era em conter o avanço dos Visigodos na Gália. O grande trunfo que o general trazia eram os contatos que havia feito entre os hunos durante sua infância. Tudo indica que Ætius foi enviado para o meio destes como refém, provavelmente devido à proeminência de seu pai como chefe militar.⁸ Foram as tropas hunas que Ætius conseguiu cooptar que lhe valeram sua elevação em 429, logo abaixo de Felix, *Magister Militiae in praesentia*. Já em 430, Ætius eliminou seu superior e tomou seu lugar. Em 433, Ætius novamente recorreu a seu acordo com os hunos com objetivo de disponibilizar tropas para derrotar Bonifacius e seus homens trazidos do norte da África,⁹ tornou-se senhor do ocidente até sua morte em 454. Com tropas hunas, Ætius soube conter os visigodos nos limites aos quais haviam sido estabelecidos em 418.

Os hunos, uma ameaça que pesava no horizonte romano desde o final do século IV, haviam se reestruturado nos últimos anos. Após 433 (435?) os hunos estavam agrupados sobre um poder centralizado nos irmãos Átila e Bleda. Em 444/5, Átila dá um fim ao irmão e reina sozinho sobre uma grande confederação de povos: pois junto com os hunos, um grande número de povos marchava - povos aliados, povos submetidos – em uma grande hoste. Átila valia-se da necessidade crescente do ocidente por tropas hunas, a fim de conter sobretudo os Visigodos, mas também os burgúndios e a Bagaudae, para extrair pagamentos do império; assim como se valia da ameaça dos hunos nas fronteiras orientais, para extrair tributos do oriente.¹⁰ Após a morte de Theodósio II em 450, o império no oriente passou a se recusar a pagar o tributo aos hunos, levando com

que Átila reformulasse sua política, movendo seus hunos em direção ao ocidente, atravessando o Reno em 451.

Ætius viu sua política para a Gália desmoronar. Não só perdera o suporte de tropas que tinha para manter os visigodos em guarda, como se defrontara com uma nova ameaça, muito maior do que aquela que havia lidado por duas décadas. Mas o general romano agiu com rapidez. Conseguiu fazer os visigodos, mesmo que seus adversários, honrarem o *foedus* que haviam estabelecido com o império.¹¹ Ao seu lado, conseguiu fazer marchar também os francos, que haviam se mantido aliados desde a ruptura do *limes* em 406 e um grupo de Alanos, os quais havia assentado às voltas de Orleans.¹² Átila contava com Gepidas, com Ostrogodos e com seus Hunos. A poderosa cavalaria dos Visigodos ganhou o dia, e Átila foi batido na famosa batalha dos Campos Catalunicos, próximo à cidade de Troyes. Átila ainda ameaçaria o império em 452, quando atravessou os Alpes para a Itália e marchou rumo a Roma, sem ser confrontado em momento algum por tropas romanas. Um papa, Leão I, foi quem salvou a península, subornando Átila com grandes quantidades de ouro.

O fim do suporte dos hunos e a crescente inimizade do imperador do ocidente, Valentiniano III, finalmente custaram a vida a Ætius. Valentiniano, culpado da morte do general, encontrou seu destino nas mãos de um dos seguidores hunos de Ætius – assim como entre os germanos, cabia ao *comitatus* huno a vingança pela morte de seu líder. Um certo Petronius Maximus, com auxílio de algumas tropas que subornou nas vizinhanças de Roma, o substituiu, somente para perecer ante Gaiseric e seus vândalos que, em 455 pilharam Roma. Maximus, reza a tradição, foi morto por uma pedrada da multidão, enquanto fugia da cidade.¹³ Este foi seguido por Avitus, *Magister Militiae* da Gália, elevado com apoio dos Visigodos. No entanto, se Avitus foi aceito por Marcianus imperador do oriente, não conseguiu atrair a simpatia dos senadores em Roma e logo foi substituído por seu próprio general, o bárbaro Ricimer.

Ricimer controlou os últimos anos da parte ocidental do império através de imperadores fantoches. Em 457, após depor Avitus, Ricimer apoiou Majoriano à púrpura, com reconhecimento de Leão I, que recém ascendera ao comando com a morte de Marcianus. Ao contrário de Ætius, o alvo principal da política de Ricimer era a retomada

da África e a supressão dos vândalos, que recentemente haviam pilhado Roma. Quando a campanha de Majoriano para a retomada da África é abortada por um ataque preventivo dos vândalos contra as frotas imperiais, Ricimer decide que tal empreitada estava além das capacidades do imperador, e o executa, elevando Libius Severus ao seu lugar (461).

Na Gália, entretanto, o lugar tenente de Majoriano, o *Magister militiae* Aegidius, recusa-se a aceitar o novo imperador e se mantém no norte da Gália como uma força romana independente do controle de Roma. Ricimer tenta mobilizar os visigodos contra Aegidius, forçando a fronteira no Loire. O *magister militiae*, por sua vez, tenta se aproximar dos vândalos, a fim de formar uma aliança contra Ricimer. A situação volta a se acalmar somente com a morte de Aegidius e de Severus em 464.

Depois da morte de Severus, Ricimer tenta se reaproximar do oriente, elevando um certo Arthemius, nomeado pelo imperador do oriente, em troca de apóio a uma campanha contra os vândalos na África. A campanha foi um fracasso e Arthemius, depois de uma série de choques de autoridade com Ricimer, foi morto pelo general em 472, com auxílio dos burgúndios, comandados por Gundobadus, seu sobrinho.¹⁴ Ricimer elevou ao trono um senador de nome Olybrius, candidato com apelo aos vândalos de Gaiseric. A aproximação com os vândalos, que parecia ser a única solução para Ricimer uma vez que a conquista parecia impraticável, não veio a acontecer, pois o imperador e general morreram mais tarde naquele mesmo ano.¹⁵

O que se sucede é uma série de imperadores fracos, que contestam a legitimidade de nomeados do oriente. Glycerius é nomeado imperador com o suporte de Gundobadus, que substituíra o tio, mas é logo deposto por Julius Nepos, favorito no oriente.¹⁶ Este é deposto por seu próprio *magister militiae* da Dalmatia, Orestes, que faz de seu próprio filho, Romulus, imperador em 475. Orestes foi morto por Odovacar, general experiente de origem germânica. Romulus foi deposto e mandado para um retiro. Odovacar assumiu o governo como *rex*, enviando as insígnias do império do ocidente para o oriente em 476. Nepos continua como imperador na Dalmatia até 480, quando é assassinado.¹⁷

O desaparecimento de um exército

Mais surpreendente que as derrotas de Roma e as invasões de povos bárbaros no império – que, de fato, não eram de forma alguma novidades – foi o comportamento do exército romano durante o período. Nos anos que vão de 395 a 476, o que mais chama a atenção é a ausência de menções nos documentos, seja no oriente seja no ocidente, de tropas romanas. Os muitos generais que aparecem pelo século V, apoiando imperadores romanos, raramente comandam tropas outras do que mercenários ou federados.¹⁸

O que teria acontecido com o poderoso exército romano, que até o final do século IV, ao menos, ainda era a instituição mais poderosa no mundo antigo? Sabemos do destino de alguns dos grandes exércitos de campo. O exército que ficava estacionado na Britania foi transportado para a Gália por Constantino III em 407, e nunca retornou. Na mesma época, o exército da Espanha foi levado pelo usurpador Máximos para a Gália, a fim de combater Constantino, e acabou incorporado às tropas de Constancio. E depois? Quando Ætius ocupa o lugar de Constancio como *generalíssimo* do ocidente, tem que se valer de mercenários hunos como força de combate. O exército da África foi transportado por Bonifacius, quando este se opôs a Ætius na Itália. O exército do norte da Itália foi utilizado por Ricimer, depois por Orestes e acabou nas mãos de Odovacar.¹⁹ E o exército da Gália? Collins sugere que este teria lentamente sido reduzido, ao longo de décadas, acompanhando a redução da presença militar na Gália, enquanto o uso de federados e mercenários aumentava.²⁰

Arther Ferril sugere que o exército romano foi sendo reduzido de pouco a pouco, e debandando conforme o poder central foi sendo incapaz de manter o soldo.²¹ No entanto, como levanta Guy Halsall, esta tese deixa uma questão: o império parou de pagar o exército porque não queria mais pagá-lo – o que levantaria a questão de por que não – ou o império deixou de pagá-lo porque não poderia mais pagá-lo – o que levantaria a questão de como ele teria perdido controle de tão grande parte de sua receita.²²

Uma outra explicação é possível. Durante o século IV, o número de soldados bárbaros aumentou drasticamente no exército. Alistados como *laeti* ou como *foederati*, eles passaram a compor a maioria dos soldados em vários corpos dentro do exército. Após Theodósio, o uso de bárbaros torna-se ainda maior, sobretudo no exército do ocidente.²³ A participação dos Godos no confronto entre Theodósio e Arbogast parece

ter representado um marco na forma de atuação de tais tropas dentro do exército. Os *foederati* visigodos lutaram por suas próprias bandeiras e seguindo seus líderes. Junto com o aumento da utilização de bárbaros, houve uma confluência de identidades dentro do exército, rumando para uma identidade comum, mas bárbara, no lugar de romana. Nas palavras de Roger Collins: “No início do século V tão interdependente haviam se tornado os dois [bárbaros e exército] que em aspectos como vestimenta e ornamentos, soldados romanos e guerreiros germânicos dificilmente seriam separados”.²⁴ No século V, tal processo de aproximação, que vinha sendo gestado desde meados do século IV, atingiu seu ápice, fundando uma identidade militar barbarizada em oposição a uma identidade romana civil, cidadina e particularmente literária.

Os líderes dos povos *foederati* inseridos no império, ocupavam em seus povos posições muito similares aquelas de um *magister militiae*, dos quais, muitos eram também de origem bárbara.²⁵ Com o enfraquecimento do império no ocidente, as tropas romanas barbarizadas tornaram o foco para uma nova identidade: generais de origem bárbara, comandando tropas romanas barbarizadas, tornaram-se reis de povos e tentaram assentar seus seguidores nos territórios que agora governavam.²⁶

Estes novos corpos, uma vez inseridos dentro do império romano geraram um grande problema para o governo. Tais ‘povos’ *foederati*, uma vez assentados dentro do império produziam uma situação jurídica sem precedentes, formando estados dentro do estado romano. A política imperial concentra-se, nesse momento, em criar mecanismos para lidar com esta situação.

“Na prática, a política imperial deveria traçar um caminho entre as demandas dos reis romano-germânicos e a tentativa de manter a administração imperial romana na maior extensão possível. Os reis federados buscavam também colocar seus próprios exércitos institucionalmente no lugar do exército romano. Onde a administração imperial teve de permitir tal coisa, a *res publica* romana foi temporária ou definitivamente suspensa”.²⁷

Os povos assim integrados ao império desenvolvem, a partir da *romanitas* e baseado nela, uma nova situação. Eles estabelecem *regna*, unidade compostas por povos estrangeiros (*externae gentes*) mas que não menos fazem parte do império romano. Wolfram enumera algumas das características destes novos corpos inseridos no império.

Segundo ele, a base inicial de um *regnum* germano é algum nível de reconhecimento do poder imperial. Mesmo que estivessem dentro do império como invasores, estes povos acabavam por legalizar suas situações através de um *foedus* com o império. O *regnum* é a única instituição do Baixo Império não qual os comandantes não são apontados pelos romanos, seja pelo palácio ou pelo senado, seja pelo exército. Nenhuma destas instituições estavam autorizadas em compor um *regnum* em território romano. “A autoridade para fazê-lo estava nas mãos de uma assembléia tribal ou exército federado, mesmo que este fosse composto de *antigos soldados romanos*”.²⁸ No entanto, os *regna* e seu *reges* eram parte da estrutura do Baixo Império, uma instituição que se tornara parte integrante, que não sobreviveria fora dele. Os *regna* não eram estados bárbaros enxertados em território romano. “Um *regnum* romano-germânico federado do século V ou VI não poderia sobreviver sem o *imperium* e seus provinciais”.²⁹

Para o império em Constantinopla, a situação dos *regna* era passageira. Dado o momento correto, sua existência seria terminada e o território devolvido ao império. Seus *reges* somente administravam partes do império a título provisório. Uma vez que o império as quisesse de volta, as requisitaria. Ou, caso tais *regna* se tornassem ilegítimos, por crimes ou usurpações, o império, em seu dever, destituiria os tiranos. Este foi o motor das reconquistas de Justiniano no final do século VI. Todos seus ataques para retomar a parte ocidental, foram movidos, ao menos na teoria jurídica, por situações legais, onde a retomada seria praticamente um dever do imperador.

2. Os primeiros Merovíngios.

Francos Sális

Entre os povos que viriam a se estabelecer como *foederati* no império romano, chamam nos a atenção os *salii*. O surgimento dos francos *salii* nas fontes do século IV expressa um outro lado do avanço franco no império. Por muito tempo, se buscou nos *salii* um grupo franco oposto (mas não necessariamente antagonista) a um outro grupo franco, os *ripuários*, nos moldes de outros povos bárbaros que se dividiram por motivos

vários mas mantiveram consciência de um grau qualquer de parentesco, como godos ou vândalos. A divisão dos francos, fortemente embasada na dualidade de dois códigos de lei a *Lex Salica* e a *Lex Ribuarica*, caiu por terra no momento em que esta última se provou uma lei derivada da primeira que, longe de seu *homologue symétrique* era uma compilação deveras tardia. O próprio termo *Riboarii* aparece muito posteriormente, somente no século VIII, no *Liber Historiae Francorum* (726-7).³⁰

Ao que parece, a divisão dos francos que passa a figurar nas fontes romanas a partir do século IV nada tem de semelhante com os processos que geraram Ostrogodos e Visigodos ou vândalos *Siling* e *Hasding*. Enquanto as divisões destes povos são produtos de uma dinâmica interna específica, que gera uma divisão nestes povos mantendo traços de uma identidade única, a divisão dos francos parece ser muito mais obra do olhar romano impresso sobre estes. Marca maior deste fato é a utilização de uma terminologia latina para classificar o novo grupo de francos, enquanto para godos ou vândalos, os termos utilizados são próprios, germânicos.

A primeira menção dos francos *salii* aparece em um discurso de Juliano aos atenienses, figurando ao lado dos Chamaves.³¹ Na *Notitia Dignitatum*, temos uma série de corpos auxiliares compostos de *salii* como *Salii Gallicani* ou *Salli seniores*, sob o *vir illustri magiste equitum Galliarum*. Ammianus Marcellinus nos conta que, em 358, sob Juliano, os *Salii* estavam entre os francos que se estabeleceram por conta própria em território romano, no *Toxiandriam locum*.³² A passagem de Ammianus é bastante confusa, mas podemos inferir que, após combater os francos e expulsá-los de volta à margem direita do Reno, aos *Salii*, que se achavam estar em paz e que não ameaçar ninguém (*ut quiescentes eos tamquam in suis nec lacesseret, nec vexaret*), Juliano oferece algum tipo de tratado e os deixa assentar em território romano.³³ Esse tratado pode ter sido *foedus*, mas, mais provavelmente, os *salii* foram aceitos no império com o *status* de *dediditii* (derrotados), como *laeti*.

Tudo indica que a denominação de *salii* para estes francos foi posterior a seu estabelecimento em solo romano. *Salii* significava para os romanos, provavelmente, os francos que habitavam próximos do mar. Nas palavras de Wallace-Hadrill: “*salii* identificava os francos que viviam próximos do mar, na área da foz do Reno. Nem

sangue, nem modo de vida, mas sim geografia os distinguia de outros francos”.³⁴ No entanto, o estabelecimento dos francos próximo ao mar se dá quase exclusivamente em território romano, sendo que o litoral do mar do norte à direita do Reno era então ocupado pelos *Frisii*. Os *salii* são produto do próprio solo romano. Quando Ammianus se refere a estes francos como chamados costumeiramente de *Salii* (*consuetudo Salios adpellavit*), este se refere, possivelmente, a um costume posterior ao assentamento destes em território romano – por isso a formula que utiliza, *Salii* não denomina os francos que invadiram, mas sim o nome que foi dado a estes pela tradição posterior.

Seja como for, em 395, encontramos os *salii* estabelecidos em território romano. Em seu panegírico de Stilicho, Claudianus informa-nos que:

“agora o Sálío cultiva os campos,
o sicambrio curva sua espada em uma foice,
e o viajante pergunta em qual das margens [do Reno] Roma governa.”³⁵

Então, os francos *salii* seguem *reges* que foram nomeados pelos romanos, aos quais são fiéis.³⁶ Este comando dos *salii* com aval romano pode ter se estabelecido durante o período de influência dos grandes generais francos no império, expressando o lado franco do poder destes homens, como observamos no embate de Arbogast contra Marcomer e Sunno. Posteriormente, produzirão reis próprios, que irão confrontar os governantes romanos da região.

O estabelecimento dos *salii* teve uma série de conseqüências imediatas ao porvir do império, particularmente do norte da Gália. Em primeiro plano, não podemos menosprezar o valor deste repertório de soldados de infantaria de primeira linha no Norte do império, fosse como uma fonte para tropas auxiliares, fosse como um perigoso exército em potencial para usurpadores.³⁷ As várias menções de auxiliares *salii* na *Notitia Dignitatum*, já referidas aqui, atestam esta utilização.

No entanto, foi em um nível cultural mais profundo que os francos em território romano vieram a marcar a região. Tudo indica que neste momento, a partir da segunda metade do século IV, uma nova cultura se produz, mesclando elementos francos e elementos autóctones. Esta cultura surge de uma supervalorização de um caráter de identidade já próprio dos francos, a acuidade militar, que acaba por se tornar a marca de uma nova civilização.³⁸

Tradicionalmente, chama-se essa cultura de *Reihengräberzivilisation*, a partir de seu traço arqueológico mais evidente: a reorganização dos cemitérios. No final do século IV, os mortos passam a serem enterrados com armas e “achados cada vez mais enterrados em cemitérios ordenados em fileiras, orientados leste-oeste ou norte-sul”.³⁹ Esta prática parece surgir dentro do *limes* romano, i.e., entre os *salii*, e posteriormente ter se expandido rumo à *Germania livre*. Nas palavras de Lucian Musset, estes são cemitérios de uma sociedade que não é mais nem germânica nem romana, mas propriamente *merovíngia*.⁴⁰

A militarização da sociedade romana abriu espaço para a criação de uma sociedade de guerreiros germanos cada vez mais influentes dentro das fronteiras do império. Estes homens novos, filhos de uma cultura militar que cada vez mais se fazia necessária, mantinham contatos com os seus na *Germania*, mas sem perder seu prestígio e posição dentro do império. Este novo ambiente, é o pano de fundo para o surgimento da monarquia merovíngia.

Origens merovíngicas

Chlodio é o primeiro *rex* associado aos futuros merovíngios de quem temos notícia. Outros nomes foram preservados, de uma forma ou de outra, pela tradição. Entre eles, temos um Faramund, que segundo o *Liber Historiae Francorum*, do século VIII, fora eleito para substituir Marcomer e Sunno⁴¹ – estes já vimos em confronto com Arbogast nos finais do século IV. Fredegário fala de um certo Theodomer, filho de Richomer – talvez o franco imperial morto em 395? – que também teria sido eleito e que fora morto pelos romanos.⁴² Deste, ao menos, Gregório de Tours também ouviu falar. O bispo de Tours afirma ter visto nas listas consulares, Theudomer, rei dos francos, filho de Richimer, e Ascyla, sua mãe foram mortos pela espada (*in Consularibus legimus, Theudomerem regem Francorum, filium Richimeris quondam, et Ascylam, matrem eius, gladio interfectus*) – não necessariamente dos romanos.⁴³ Pelo relato de Gregório, é mais possível que tenham sido executados – talvez pelos próprios francos. Quais destes homens realmente andaram sob o sol, e quais são filhos de lendas ou mal entendidos é difícil dizer.⁴⁴ Sua relação com os posteriores merovíngios permanecerá incerta. É mais

provável que, reais ou lendário, tenham sido incorporados posteriormente à genealogia merovíngia.

De Chlodio, pelo contrário, temos alguns dados mais certos. Este *kuning* franco foi o primeiro a se bater diretamente com os romanos. Partindo de uma fortaleza em *Dispargum* – segundo Gregório, próxima de Tournai, talvez Duisburg ou Duysborch na Bélgica⁴⁵ - tomou Cambrai (*Camaracum*) e estendeu seu controle até o Somme. Para Gregório ele é nobre e habilidoso⁴⁶, não foi o primeiro rei dos francos, mas foi o primeiro da linhagem de Clóvis. A nova política de Chlodio para seus francos não passou despercebida. Majorano e Ætius respondem as agressões dos francos atacando-os de surpresa às voltas de um certo *vicus Helena*.⁴⁷ O ataque, que surpreendeu os francos durante a celebração de um casamento, tornou-se um massacre, resultando em uma nova submissão dos francos. “A única tentativa dos Francos sálios de saírem da legalidade romana, diz Rouche, foi rapidamente sufocada”.⁴⁸ Chlodio e Ætius negociam a paz e estabelecem, possivelmente, um *foedus* que assegurará a participação dos *salii* no confronto com os Hunos nos Campos Catalúnicos. Mesmo assim, Chlodio é já um rei franco independente de Roma, e promove o primeiro avanço na Gália propriamente dita, pelo qual ficou marcado na tradição, partindo de Tournai e tomando Cambrai.

Após a sua morte, Chlodio teria sido substituído por Meroveus. Para Gregório, este pertencia a *stirpe* de Chlodio. Para Fredegário, seria filho ou de Chlodio e de uma besta marinha.⁴⁹ Para nós, Meroveus é uma incógnita. A maior parte dos autores modernos acredita em sua existência histórica, em meados do século V.⁵⁰ Alguns defendem mesmo sua participação no grande épico do período, o batalha dos Campos Catalúnicos, onde uma liga de povos sob o comando de Roma – ou um exército romano típico, composto de vários corpos auxiliares, entre eles certamente francos – teria derrotado os hunos de Átila, acompanhados também de uma série de outros povos. Lá, os francos se destacaram por terem se chocado com um grupo de Gépidas, por motivos de algum ódio tribal anterior, na noite que precedeu o combate. Mesmo que Jordanes ateste a participação dos francos, em momento algum se refere a um rei franco específico, ou mesmo se estes francos de fato eram *salii* ou não.⁵¹

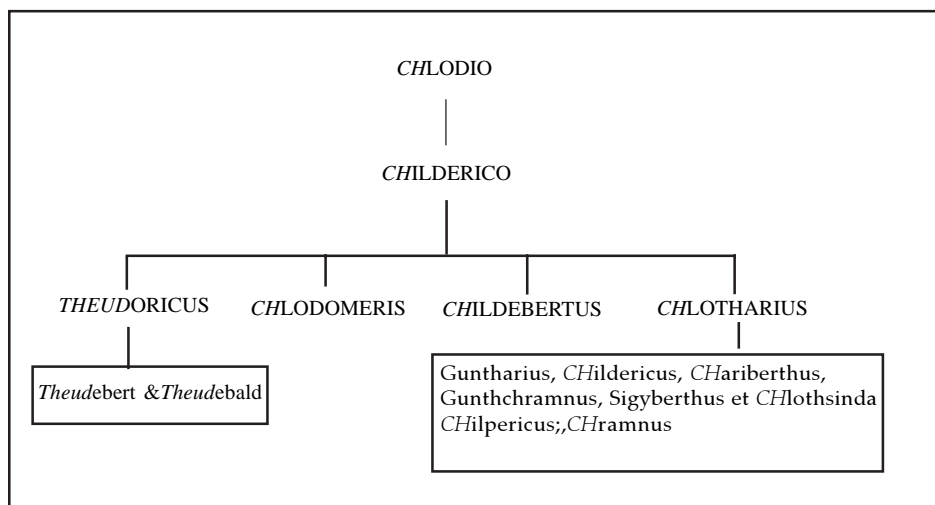


Figura 3.1

O grande problema de Meroveus é o total silêncio das fontes. Ao que parece, somente as fontes diretamente ligadas aos merovíngios se interessaram por ele. Mesmo estas pouco sabem sobre o suposto rei.⁵² Isso levou alguns historiadores, como Lucien Musset, a considerá-lo simplesmente o epônimo mítico da dinastia.⁵³ Salta aos olhos o fato de Meroveus não se integrar aos padrão de nomes dos primeiros francos. Observemos a árvore genealógica dos primeiros merovíngios, na figura 3.1.

Os francos, como vários outros germanos, tinham como hábito transmitir a seus filhos uma parte de seu próprio nome, como um identificador da família.⁵⁴ Entre os francos, mantêm-se o som inicial <CH>, incorporando posteriormente outros prefixos, como o *Sig-* (em *Sigyberthum*), possivelmente oriundo de uma outra dinastia franca,⁵⁵ e o *Gunth-* (em *Guntharium* e *Gunthchramnum*), talvez adotado dos burgúndios, assimilando a dinastia anterior a fim de legitimar a conquista.⁵⁶ Meroveus não se encaixa de forma alguma na nomenclatura habitual dos francos, não tendo um prefixo usual e não estabelecendo descendentes com este prefixo.

Meroveus, no entanto, possuiu uma função fundamental para a origem da dinastia merovíngia. Ele é o sustentáculo ideológico através do qual boa parte da mística dos merovíngios será sustentada. Ele reina em um passado mítico ao qual os reis francos se valerão por longos anos. Este passado poético, laboriosamente construído, e a

tenacidade com a qual os merovíngios se ligam a ele ajuda a compreender a sobrevivência destes por dois séculos e meio de poder militar decadente.⁵⁷

Origens históricas e origens poéticas

Quando escrevia seus *Historiarum libri X*, Gregório de Tours queixava-se da dificuldade de traçar os ancestrais dos reis francos. “*De Francorum vero regibus, quis fuerit primus, a multis ignoratur*”, conclui o bispo de Tours, o primeiro rei dos francos, muitos ignoram.⁵⁸ O problema que enfrentava era de produzir uma sincronia aceitável entre os relatos que tinha da tradição romana, a partir de autores menores como Sulpicius Alexander ou Renatus Profuturus Frigeridus, ambos perdidos, e os relatos, sobretudo orais, que obteve do contato que teve com os reis merovíngios. Saltava-lhe aos olhos que os sábios da Antigüidade nada pudessem fornecer-lhes a fim de atestar os relatos que lhe chegavam aos ouvidos.

O que Gregório não percebia, era que tinha em mãos duas tradições muito distintas, moldadas por pressupostos bastante díspares. De um lado, ele tinha contato com uma vasta tradição historiográfica, aprimorada por séculos, cujos desígnios as aparições ocasionais dos francos pouco tocavam. De outro lado, ele recebia ecos de uma tradição também bastante antiga, centrada em épicos e canções de guerra, que vinha sendo produzida pelos próprios merovíngios em honra própria. O grande mérito historiográfico de Gregório de Tours foi ter sido capaz de tecer sua própria trama a partir de relatos tão díspares, dando ao novo tecido histórico a coloração escatológica de uma nova historiografia. O bispo de Tours soube, com maestria, unir a historiografia antiga com a *carmina maiorum*, a canção dos ancestrais dos germanos, produzindo um relato inspirado por Agostinho e sua cidade de Deus.

É interessante como a historiografia moderna também encontrou problemas em lidar com esta profusão de tradições dentro desta literatura habitualmente chamada *origo gentis* –origens tribais. Este tipo de texto engloba uma variedade de autores de tradição latina que colocaram por escrito as origens de povos bárbaros, como Jordanes (ou Cassiodoro antes dele), Paulo Diácono ou Beda. A grande questão é o quanto se deve

dar valor aos substratos míticos ou heróicos encontrados nestas obras, se devem ser desconsiderados devido sua imprecisão histórica ou se, caso sejam considerados, como devem ser utilizados.

Desconsiderar a presença de uma *carmina maiorum* dentro destes textos, relegando os a uma tradição literária integral parece, nas palavras de Wolfram,⁵⁹ constituir um grave erro metodológico, assim como seria relegar os relatos míticos a sombra da fantasia e da invenção deliberada. Os fatos e eventos narrados nestas histórias, oriundos de épicos e poesias, podem não ser fatos reais, mas são motivos reais por detrás de ações humanas.

“No entanto, no nível em que estes motivos não são produtos de invenções aleatórias, mas surgem de raízes que podem ser atestadas através de vastas regiões e que não são meramente literárias, eles formam os mitos culturais de um grupo tribal e, neste sentido, revelam algo sobre a origem do grupo. Tais princípios eram histórias, mesmo que não eventos que pudessem ser datados e localizados historicamente; eles se tornaram, no entanto, a expressão de uma consciência coletiva.”⁶⁰

A origo gentis tem sua própria forma. Ela relata, em primeiro lugar, uma origem divina, atrelada a um ato primordial de criação e a um eterno retorno. Esta origem faz referência à principal família que compõe este povo: as origens míticas não diferenciam estes dois aspectos da realidade, pois a dinastia real é o povo, ou é a representação simbólica *que se coloca no lugar do povo*. Isto o é por dois motivos: porque a dinastia está, de fato, no núcleo de formação destes povos, ela é primariamente o fator inicial de coesão e porque ela produz este contexto de significação a fim de estabelecer-se como tal.

Um segundo fator que deve ser considerado é que esta história mítica de origens e começos não se sincroniza com a historiografia tradicional, conquanto ela apresenta o tempo sorteado em fatias diferentes. Muito antes de ser colocada por escrito, esta tradição vinha sendo atualizada e selecionada. Como as sagas e poesias épicas, por vezes, ela condensa um enorme recorte de tempo em uma geração, torna contemporâneos personagens séculos distantes uns dos outros. Períodos inteiros são expressos por um simples nome em uma genealogia. Estas vastas listas de ancestrais avidamente

apresentadas por todos os povos germânicos, formavam a base de uma cronologia que agregava não somente pessoas ‘reais’, mas eventos, períodos, marcos.

A realeza franca constrói-se nesse momento valendo-se de uma série de idéias e símbolos. Que forma estas histórias tinham para os contemporâneos de Chlodio, nunca saberemos, mas certamente, estas começam a ser feitas nesta época. Anteriormente, entre os *salii*, como entre os demais francos, vários *kunings* partilhavam o poder sustentados por seus *comitati*. No entanto, ao contrário do que se passava além Reno, a maior parte do poder militar dos *salii* era desviado para o mundo romano, compondo unidades de *auxiliaria* por todos os cantos do império. O controle dos *salii*, enquanto *dediditii*, determinado pelo poder romano. Uma vez que o poder romano se esvaziou no norte da Gália, abriu-se a oportunidade para um autogoverno, e, posteriormente, para a imposição de supremacia por uma família específica de *kunings*.

A tradição poética dos francos mantém memórias deste período. Tanto Gregório quanto Fredegário marcam um período regido por vários governantes. Para o bispo de Tours, este período foi o primeiro período da realeza franca, já merovíngia. Gregório de Tours nos apresenta a origem dos reis francos em um longo capítulo⁶¹, onde busca na historiografia que tinha acesso – a qual em boa parte nós não temos – o do primeiro rei dos francos. Após longos relatos sobre contatos entre francos e romanos, sobre guerras e saques, ele concluiu que tal empreitada era vã: queixa-se o bispo de Tours que “os historiadores dos quais os trabalhos ainda temos forneciam todas estas informações sobre os francos, mas nunca registraram o nome dos seus reis” (*hanc nobis notitiam de Francis memorati historici reliquere, regibus non nominatis*). Desolado, Gregório decide se valer de uma outra tradição, daquilo que não está registrado, mas que “muitos contam” (*tradunt enim multi*).

Tal é a versão que o bispo de Tours obteve, ou ao menos a que nos apresenta:

“É comumente dito que os francos vieram originalmente da Pannonia e primeiro colonizaram as margens do Reno. Então eles atravessaram o rio, marcharam pela ‘Thuringia’, e estabeleceram em cada distrito (*pagus*) e cada cidade reis de longos cabelos (*Regis criniti*) escolhidos da principal e mais nobre de suas famílias”.⁶²

Para Gregório, os francos originaram-se na Pannonia, e migraram para o Reno. Uma vez atravessado o Reno, os francos teriam colocado em suas cidades *reges* vindos

da mais nobre de suas famílias. Um destes teria sido Chlodio, de cuja família teriam se originado Meroveus e por fim Childerico. Estes se diferenciavam por um traço peculiar: eram reis de longos cabelos (*reges criniti*).

O uso do cabelo como um traço de nobreza ou identidade parece ter sido um fenômeno recorrente na *Germania*. Tácito já o menciona como uma peculiaridade dos *suevi*.⁶³ Entres os reis merovíngios parece ter sido uma característica que distinguia a realeza – ao menos na época de Gregório de Tours certamente o era. Wallace-Hadrill supõe que poderia ser uma associação relativamente recente, e o bispo de Tours, vendo que tal se aplicava aos seus merovíngios teria suposto tratar-se de um costume antigo, mas que possivelmente teria sido sinal de uma promessa ou juramento.⁶⁴ Seja como for, nos anos que se seguiram, as longas crinas dos merovíngios eram o sinal da realeza por excelência. Nas palavras de Myers, “um rei de cabelos curtos não era rei para os francos, e os reis francos recorriam a ter as cabeças de seus concorrentes ao trono raspadas”.⁶⁵

As Crônicas de Fredegário, ou do autor conhecido como Fradegário, mesmo que hoje já se reconheça uma múltipla autoria na obra, nos contam uma outra história da origem dos francos. Certamente, as Crônicas foram compostas por um (ou mais) burgúndio, possivelmente de origem laica,⁶⁶ em meados do século VII. O autor trata dos primeiros francos em dois livros diferentes, o segundo e terceiro livros. O segundo livro é composto de partes das crônicas de Jerônimo e de Hidácio, com interpolações. O terceiro livro resume em 93 capítulos os seis primeiros livros dos *Libri Historiarum X* de Gregório.⁶⁷ O que nos chama a atenção do relato de Fredegário é a grande quantidade de temas laicos, seja qual for sua origem, que permeiam sua obra.

Eis o que nos diz Fredegário:

“Sobre os reis francos, São Jerônimo escreveu histórias que foram primeiro narradas pelo poeta Virgílio: seu primeiro rei foi Priamo, e quando Tróia foi tomada por trapaça, eles partiram. Então tiveram um rei chamado Friga, dividiram-se em dois grupos, o primeiro indo para a Macedônia, o segundo grupo, que com Friga eram chamados de *Frigii* que deixou a Ásia e se instalou nas margens do Danúbio e do Oceano. Novamente se dividiu em dois grupos, uma metade entrando na Europa sob seu rei Francio”.⁶⁸

Os francos seriam, então, oriundos de Tróia, cidade famosíssima, de tradição insuperável na Antigüidade. Teriam tido o mesmo berço dos romanos, sendo que Friga seria irmão de Æneas.⁶⁹ Após a destruição da cidade, teriam migrado para o Danúbio sob Friga e, finalmente, para a Europa, sob um rei Francio. Este fora eleito e dele os francos tiraram seu nome (*electum a se regi Francione nomen, per quem Franci vocantur*).⁷⁰ Depois da morte de Francio, os francos *duce ex se constituerunt*, constituíram *duces* que os comandaram em sua resistência aos ataques romanos.⁷¹ Algum tempo depois de terem optado por serem regidos por *duces*, os francos elegeram para si novamente um rei, Theudomer, filho de Richomer,⁷² do *genere* de Priamo, Friga e Francio. Quando este foi morto pelos romanos, seu filho Chlodio o substituiu. Este tomou Cambrai e ocupou as terras até o Somme – neste ponto ao menos Fredegário segue fielmente Gregório. É no que toca a Chlodio, e sobretudo a Meroveus, que Fredegário tem algo de extraordinário a nos contar.

Conta-nos o autor que Chlodio passeava na praia com sua esposa quando:

“(...) uma besta similar a um *Neptuni Quinotauri* aproximou-se. Então concebido ou da besta ou do homem, gerou-se um filho de nome Meroveus, pelo qual os francos posteriormente foram chamados Merovíngios”⁷³

Da natureza deste monstro marinho, pouco sabemos. Provavelmente, com *Quinotauri* o autor imaginava *Minotauro*, ser do universo mitológico clássico.⁷⁴ *Neptuni*, ligava a criatura ao mar. Além disso, Fredegário deixa-nos uma dúvida: Meroveus foi gerado *aut a bistera aut a viro*, ou pelo monstro ou por Chlodio. Resta a suspeita que Gregório teria tido contato com esta lenda, mas, repellido por seu teor estritamente pagão, teria deixado-a de lado. Ao invés de transmitir tal história, o bispo de Tours teria optado por substituí-la por um sermão destinado aqueles que gostariam de ouvi-la. Assim, logo após a menção de Meroveus, Gregório expõe longamente contra o paganismo e a idolatria.⁷⁵

Nada mais Fredegário sabe sobre Meroveus; assim como Gregório, ele menciona somente a existência deste e que seu filho, Childerico, o sucede no reino. Ao que parece, uma vez reportada a história da concepção mítica de Meroveus, Fredegário retorna ao relato de Gregório, pulando a exortação contra o paganismo dos francos, menciona

rapidamente Avitus, que constitui o capítulo 11 do segundo livro de Gregório e ocupa o capítulo 10 da terceira crônica de Fredegário, seguindo já do reino de Childerico, que conta com um número significativamente maior de precursores em Fredegário do que em Gregório.

No começo do século, Marc Bloch levantou uma proposta interessante para o relato de Fredegário da concepção de Meroveus por um monstro marinho. Diz ele:

“Uma lenda, atestada pela primeira vez pelo pseudo-Fredegário (III, c.9), faz de Meroveus filho de um monstro marinho: traço de um velho mito pagão? Ou pura lenda etimológica, da qual a origem seria um jogo de palavras, nascido na Gália, com o nome Meroveus?”⁷⁶

Bloch sugeria que o nome de Meroveus, <guerreiro do mar>, pudesse ter dado origem a toda a lenda sobre sua concepção por um monstro vindo do mar. A idéia de que os dois elementos - o nome de Meroveus e a história do monstro marinho - estão ligados é bastante interessante. No entanto, Bloch parece ter invertido a ordem de quem produziu o que, possivelmente por sua crença que Meroveus de fato teria andado entre os homens. É mais provável que o contrário tenha se passado: que uma lenda sobre guerreiros do mar tenha se tornado, com o tempo, um rei dos francos.

A narrativa da origem de Meroveus fornece aos Merovíngios uma origem divina que não possuíam. A sua forma e conteúdo tem algo a dizer do estado da realeza merovíngia pagã. Surpreende não encontramos qualquer sinal de uma ascendência a Wodan ou a qualquer outro deus,⁷⁷ como é usual entre a maioria das grandes dinastias germânicas da época, quanto, ao menos um culto a Wodan pode ser sugerido para os francos antes da conversão.⁷⁸ Tudo indica que os *kunings* dos *salii*, longe de serem os mais poderosos e influentes entre os *kunings* francos, eram os primos pobres de seus pares no além Reno. Ainda que o serviço a Roma lhes rendesse bastante, nas terras do Reno encontravam-se *kunings* de tradição muito mais antiga, reinando sobre um povo mais numeroso. Podemos aceitar que, se houve um culto a Wodan atrelado à monarquia franca - e, caso aceitemos uma origem franca para a história Siegfried/Sigurdhr,⁷⁹ podemos constatá-lo - este teria sido regido, não pelos *salii*, mas sim pelos francos d'além Reno. Os primeiros merovíngios, mesmo que ainda se valessem do culto a Wodan, tiveram que assegurar sua primazia através de outros elementos.

A lenda da concepção de Meroveus articula as possíveis origens marítimas dos primeiros *kunings* merovíngios com um culto local, talvez privado. Se esta articulação foi feita pelos próprios merovíngios – ou algum *skald* a seu pagamento, ou posteriormente, é difícil dizer. Mas é provável que ao menos Fredegário já tenha conhecido estas histórias conjugadas, uma vez que, com o distanciamento no tempo dos tempos pagãos, as antigas canções míticas tendiam a se perder em anedotas ou historietas. Seja como for, o relato da concepção de Meroveus faz alusão não a uma besta marinha, como a do contexto da lenda pressuporia, mas sim de um *Minotauro*, criatura parte homem parte touro, possivelmente fazendo referência ao culto comum entre os merovíngios. A relação entre a dinastia e alguma forma de culto bovino é extremamente nebulosa, mas aparece ocasionalmente em nossas fontes. Não podemos desprezar a enorme cabeça de touro em ouro encontrada na tumba de Childerico, ou os ornamentos temáticos em forma de cabeças de touros das rainhas merovíngias. Mesmo o relato pejorativo de Einhard, o biógrafo de Carlos Magno, descrevendo o carro de bois sagrado com o qual os merovíngios percorriam o reino merece algum crédito.⁸⁰ Não sabemos de que forma, mas certamente esta associação conferiu aos primeiros merovíngios a aura sagrada exclusiva que necessitavam.

Outro aspecto que visa enaltecer as origens merovíngias é a insistência em uma pátria longínqua. Ambos os autores possuem seus relatos de origens remotas. Para Gregório, esta terra remota passa a ser a *Pannonia*, local do qual certamente tinha algum conhecimento através da biografia de Martin de Tours, patrono de sua sé episcopal. Para o bispo de Tours, a assimilação entre a trajetória dos francos e de São Martin parece ter sido quase natural, para não dizer divina, pois, assim como os Francos, Martin saíra da Pannonia, filho de pagãos, para se tornar um soldado e finalmente triunfar na Gália como um herói da fé.⁸¹

Em Fredegário, já encontramos esta origem remota vinculada à Tróia. Por muito tempo, a origem troiana dos francos foi atribuída a uma invenção do próprio Fredegário. No entanto, o *Liber Historiae Francorum*, obra dos finais do século VIII, atesta que a origem troiana não é simplesmente uma invenção literária do Fredegário autor (ou autores) mas sim que se baseia em alguma tradição oral que desconhecemos. Isso se dá

pelo fato do *Liber* conter as origens troianas sem que seu autor tenha tido contato algum com a obra de Fredegário.⁸² Mostra também que esta lenda estava bastante difundida, pois além de ter chagado ao conhecimento de Fredegário, na Burgúnida, era conhecida do autor do *Liber*, certamente oriundo da Neustria.

Não devemos descartar a possibilidade de uma origem gaulesa da lenda. A história de Tróia e, particularmente a origem troiana dos romanos, parece ter sido familiar para qualquer Galo-romano letrado da Antigüidade Tardia. Além do mais, como defende Wallace-Hadrill, existem bases para se afirmar que houve uma certa *Renascença Grega* na Gália nos finais do século V.⁸³ Certamente, uma origem troiana circulava na Gália muito antes da conquista pelos francos, já no século IV, conforme atesta Ammianus Marcellinus.⁸⁴ Bastava, com a conquista dos francos, unir duas lendas em uma – fato bastante usual no que toca a tradições orais – e atribuir o local remoto da origem franca (merovíngia) à Tróia.

Podemos supor que por trás destes relatos fantásticos, estivesse um fato fortemente ancorado na *memoria* tribal, remetendo a uma longa migração iniciada no oriente, não dos francos como povo, mas da dinastia real como *Traditionskern* da unidade franca. Estes relatos podem estar ligados com o grupo de francos exilados por Probo nas embocaduras do Danúbio no século III que, após uma série de aventuras marítimas, retornaram ao mar do norte, mantendo, pelo menos até finais do século III, uma forte atividade de pirataria.⁸⁵ Isso daria conta das origens distantes e das relações com o mar. No entanto, mais importante que um possível fundo histórico, que se manterá perpetuamente nebuloso, é o valor, este sim historicamente significativo, atribuído a estas origens remotas e místicas. Através delas, a realeza merovíngia tenta se destacar das outras famílias e se estabelecer como dominante.

Chama-nos atenção entre estas lendas, entre esta simbologia da realeza merovíngia, a quantidade de temas da Antigüidade clássica. Do *Neptuni Quinotauri* a Príamo, uma série de personagens mediterrânicos tem papéis neste universo simbólico. Antes de vermos nestas histórias cópias dos romanos, ou tentativas de justificar a conquista ou, como propõe Geary, a criação de uma sociedade comum,⁸⁶ devemos nos lembrar do contexto em que os *salii* – logo os merovíngios – se criaram. Por muito tempo (quase

100 anos para os primeiros merovíngios) estes francos estavam inseridos no mundo romano. Na periferia, é certo, mas mesmo assim, todo um universo cultural mediterrânico lhes foi aberto. Esta diversidade foi certamente um diferencial entre os merovíngios e outros *kunings* francos de além Reno. Estes elementos não fizeram deles menos *germanos*, mas, certamente, mais *medievais*.

3. Childerico

O que contam os mortos

Em 457, encontramos os francos às voltas de Tournai e do vale do Lys comandados por Childerico, supostamente filho de Meroveus. Após longas gerações tateando em fontes que muitas vezes mal nos fornecem nomes, Childerico finalmente nos apresenta um dossiê documental um pouco mais concreto. Como para tudo o que concerne aos francos no período, a principal fonte é Gregório de Tours, que nos relata com brevidade os feitos do *kuning*, relato repetido – e por vezes acrescentado – por Fredegário e pelo *Líber Historiae Francorum* nos séculos que se seguiram. A estes relatos, se junta a hagiografia, em especial a *Vita sancta Genovefae virginie Parisiensis*, a vida da Santa Genoveva.



Figura 3.2

O acaso, no entanto, nos legou um outro documento sobre Childerico. Em 1653, enquanto reformava um anexo da paróquia de Saint-Brice em Tournai, um pedreiro surdo-mudo de nome Adrian Quinquin descobre um fosso com cerca de 2,50m de altura, repleto de objetos preciosos. Tratava-se de uma tumba ricamente decorada, com grande quantidade de objetos de ouro. No sarcófago, jaziam a mais de mil anos os

restos de Childerico.⁸⁷ Escavações recentes identificaram que, a tumba real havia formado às suas voltas um novo cemitério, tornando-se o que os alemães chamam de *tumba de fundadores*.⁸⁸ Entre 1983 e 1986, buscas ao redor da tumba encontraram três fossos com um grande número de cavalos sacrificados em honra do grande chefe.⁸⁹ (figura 3.2)

Com Childerico, seus seguidores enterraram uma série de tesouros que, por sua ligação mágica com seu senhor, deveria segui-lo para a outra vida. Envolviam o corpo restos de seda e fios de ouros, uma *fibula* – broche normalmente usado para prender a capa - em forma de cruz, assim como três centenas de abelhas em ouro, que deveriam ornamentar o manto. Childerico portava um anel de ouro sem ornamentos, um bracelete (com 300g) e fivelas de ouro, um anel sigilar – através do qual se identificou a tumba como sendo de Childerico - e seu equipamento de guerra ao qual se ligava um pequeno globo de cristal. Além disso, decoravam a tumba uma cabeça de cavalo ornamentada, e uma estatueta na forma de uma cabeça de touro, em ouro, uma bolsa contendo uma centena de moedas de ouro e um baú com cerca de duzentas moedas ornamentais de prata.⁹⁰ O tesouro, doado por Leopoldo I a Luis XIV, foi severamente reduzido após um roubo no *Cabinet des médailles de la Bibliothèque Nationale* (gabinete de medalhas da Biblioteca Nacional da França) em 1861. A maioria dos objetos preciosos foi levada e nunca foi recuperada. O restante, encontra-se hoje ainda no *Cabinet des médailles*. Algumas destas peças podem ser vistas na figura 3.3, na página seguinte.

O conteúdo da tumba nos fala muito sobre Childerico. O franco foi enterrado com cerca de trezentas moedas. Cem delas eram moedas de ouro, possivelmente recompensa por seus serviços ao império, algumas talvez recebidas diretamente de Constantinopla. As moedas de ouro foram cunhadas entre os reinados de Theodósio II (422-451) e de Zeno (476-491), atestando que as relações com o império duraram pelo menos até os últimos dez anos de vida do *rex*. Sua alta titulação romana também é atestada pelo manto que usava. Os restos de seda púrpura possibilitam reconstituir que Childerico foi enterrado com um *paludamentum*, manto que distinguia generais romanos. Também a *fibula* cruciforme em ouro representava os altos funcionários no exército romano. Completava seu equipamento romano uma cota de malha.⁹¹



Figura 3.3

Seu armamento, no entanto, é essencialmente franco. Uma *spatha* (espada longa), com a guarda e bainha ricamente decoradas com folhas de ouro (figura 3.4), assim como um pesado machado com uma lâmina, conhecido como *franscisque*. Uma lança ou *framea*. Um *scarmasaxe*, uma espada curta de corte, com uma bainha decorada com ouro *cloisonné* com garnets, uma arte de incrustar jóias em objetos de ouro. Esta arma de cavalaria fora importada do oriente, assim como a técnica de *cloisonné* ornado de pedras preciosas –

ligando Childerico a um horizonte cultural que penetrava as estepes, provavelmente por influência dos hunos, e trazia ao Mar do Norte influências do Mar Negro e das estepes da Ucrânia. Artigos dessa natureza eram objetos preciosos entre os francos.



Figura 3.4

Uma análise da composição de objetos *cloisonnés* em tumbas um pouco posteriores na região do Louvre revela que os objetos mais complexos e ricos em detalhes, que compunham as tumbas mais abastadas, eram feitos com garnets de altíssima qualidade, trazidos possivelmente do oriente (talvez mesmo do Sri-Lanka).⁹² A figura 3.5 mostra alguns objetos *cloisonnés* encontrados na tumba, reproduzidos em 1655 por Chifflet.



Figura 3.5

Não apenas como general romano, *rex* de tropas auxiliares, Childerico foi enterrado como um *kuning* franco, um chefe guerreiro e pagão. Em sua tumba, um baú com cerca de duzentas moedas de prata constituía seu tesouro, aquilo que os ingleses chamam de *hoard*. As moedas datavam deste a época da república até Constancio II (340-361).⁹³ Compunham uma reserva, não de dinheiro, mas de prestígio e de *Heil*, adquiridos através de combates e saques. Naquele baú Childerico guardava sua glória, convertida em moedas

de prata. Certamente, uma boa parte destas moedas – muitas há muito tempo fora de circulação – foi recebida do tesouro de seus ancestrais, como possivelmente, ele havia passado um outro tanto de moedas para seu filho, Clóvis, representando o *Heil* que obtivera e que agora passava para seu filho. Um outro tanto, deve ter sido tirado do tesouro de outros *kunings* derrotados, como sinal da vitória. Eram, ao todo, moedas que haviam saído da órbita romana de um mercado de trocas e integravam um mercado simbólico de bens de prestígio.

O *kuning* foi enterrado ainda com um globo de cristal, possivelmente um talismã de alguma natureza. Também com significado místico, estavam a cabeça de cavalo ornamentada, certamente ligada ao grande holocausto feito em sua honra no momento em que foi enterrado, cujos restos encontramos nas fossas circundantes repletas de

esqueletos de cavalos (figura 3.2). Rouche propõe que estes deveriam acompanhá-lo em sua cavalgada para o Valhalla, acompanhando o rei como Wodan em seu *Sleipnir* – o mítico cavalo com seis pernas – para o descanso eterno. A prática parece ter se tornado relativamente comum na região da Thuringia a partir dos anos 450, também entre os Lombardos e nas margens do Danúbio e mesmo do Reno. “Os poucos exemplos encontrados na França, como aquele de Hordain (Norte),” afirma Rouche, “provam incontestavelmente que se tratava de uma prática pagã”.⁹⁴

Outros objetos simbólicos encontrados na tumba foram uma cabeça de touro e várias abelhas, todas em ouro, que vemos na figura 3.6 abaixo, na reprodução feita por Chifflet. A cabeça de touro marca sua relação com a tradição que viria a ser incorporada pela dinastia merovíngia. Seu próprio avô, diria a lenda, seria algo como um touro ou Minotauro. Quais crenças tinha Childerico no que refere a suas ascendência taurina, nunca saberemos. Mas certamente, estas eram importantes o suficiente para fazer representá-las em seu repouso. Também nos restam apenas especulações do significado das abelhas. Rouche se questiona se teriam alguma relação com o célebre mito de que as abelhas nascem de uma pele de touro para trazer o mel da abundância para o homem.⁹⁵ Wallace-Hadrill, por sua vez, aponta com prudência, que a tumba é “rica em objetos únicos os quais não somos capazes de interpretar e, por tal, os chamamos de simbólicos”.⁹⁶



Figura 3.6

Por fim, Childerico foi enterrado com um anel sigilar. O anel contém a inscrição CHILDERICI REGIS – genitivo de Childerico *rex*: ‘do *rex* Childerico’ – e uma pequena figura representando, imaginamos, o *rex* franco que podemos ver na figura 3.7. Na figura, podemos observar um homem trajando uma cota de malha, com longos cabelos

trançados caindo dos dois lados. Sobre a cota, possivelmente uma capa ou manto – talvez o *paludamentum* encontrado na tumba. Em sua mão, Childerico ostenta uma lança. O uso que Childerico pode ter feito de tal anel é uma incógnita.



Figura 3.7

Não é impossível que o tenha utilizado em documentos oficiais como representante romano, como uma possível concessão de imunidades a Igreja, indicado em um edito de Clotário I de 561.⁹⁷ De qualquer forma, o anel deve ter tido principalmente um valor simbólico, para Childerico e para os seus seguidores. Tal indica a imagem contida nele. Pois, se a inscrição latina falava aos funcionários romanos, a imagem deveria ser bastante clara para os soldados e seguidores francos. Na imagem, Childerico exibe uma lança, símbolo do poder real.⁹⁸ A lança simbolizava, entre os germanos, a figura de Wodan. Entre os francos, a lança continua por muito tempo como símbolo da realeza, mesmo depois da conversão e da supressão dos cultos a Wodan. As primeiras moedas cunhadas por um rei franco, Theodebert I († 548), representam este portando uma lança, simbolizando a realeza,



Figura 3.8

como vemos na figura 3.8. Gregório de Tours atesta também este uso.⁹⁹ A imagem se completa mostrando a cabeleira do *kuning*, transmitindo assim a mensagem desejada: tratava-se de um *rex crinitus*.

Childerico: general romano

Childerico acumulava, como muitos dos chefes germanos deste momento, duas funções bastante distintas. Por um lado, ele era um *kuning* franco, um chefe de um **kun*, uma grande família, que estendia sua influência por um número cada vez maior de outras famílias dentro de um contexto especificamente franco. Ele não era o único *kuning*: enfrentava constantemente, sobretudo através de uma acirrada luta simbólica, outros *kuning*, a ele associados por juramentos recíprocos e por uma identidade franca compartilhada. Como todo *kuning*, ele ostentava uma tropa compacta de guarda-costas, homens de sua inteira confiança, ligados a ele por laços mágicos, estabelecidos por trocas constantes de presentes e serviços. Estes guerreiros, geralmente provenientes de ramos colaterais de sua família e de famílias menores – que se sentiam honradas em ter um dos seus jovens na *entourage* de tal grande senhor –, consistiam a fina flor do exército franco, formando a irresistível infantaria que os tornara famosos. Jovens guerreiros treinados desde sempre para a batalha, ansiosamente aguardando o momento em que, gloriosamente deixariam o mundo dos vivos e cavalgariam para o Valhalla. Childerico era para eles não somente o *dominus*, mas também o *senior*, o velho entre seus jovens guerreiros, entre os quais compartilhava o pão – daí, entre os romanos, *buccellarii* – assim como compartilhava os saques. Mas era, sobretudo, um ser superior, em que deuses terríveis manifestavam suas vontades. Era a expressão do *furor*, da guerra, descendente de uma besta marinha que lhes aportaria a vitória. Para seu *comitatus*, Childerico era como Wodan, e eles seus *einherjar*, seus guerreiros míticos.

Childerico, no entanto, não se apresenta como um simples chefe tribal. Em sua tumba, ao menos, ele foi enterrado como general romano. O *kuning*, com o suporte de sua tropa pessoal, juntou-se ao exército romano ao lado de outras tropas auxiliares francas. Seguiu com isso os passos de seus ancestrais, e de vários *kuning* francos antes dele, lançando-se em uma vida de aventuras e glórias ao lado do mais poderoso exército

do mundo antigo. O exército romano fornecia para chefes bárbaros um suporte institucional que careciam entre os seus. Uma vez dentro dos quadros romanos, o *kuning* poderia se valer de uma rígida estrutura hierárquica com a qual poderia formalizar seu poder. Se o contexto germânico, sobretudo entre os germanos ocidentais, impunha laços atávicos de equilíbrio social que corroborava para a manutenção de uma situação nebulosa de poderes coexistentes, a estrutura do exército fazia gerar uma necessidade de ordenamento hierárquico claro. Ao ser nomeado chefe dos auxiliares francos, como *gentilium rector*, um *kuning* se estabelecia sobre os restantes.

A estrutura romana possibilitava o estabelecimento do *kuning* como *rex*. Para os romanos, as tropas bárbaras inseridas no exército respondem a um dos seus, o qual trava relações com seus superiores romanos. É uma questão hierárquica, assim como uma questão lingüística. Dentro do exército, o *rex* é o elo de ligação entre romanos e bárbaros. Ele é, essencialmente, uma instituição romana, a única na qual nenhum romano tem voz em sua eleição. Não obstante, o *rex* é um funcionário romano que, independente de sua situação originária, deve seu poder a um quadro institucional romano.¹⁰⁰

Pelo que nos conta sua tumba, Childerico teve uma carreira impressionante no exército. Sabemos que em 456-7, Childerico com seus francos (possivelmente os *salii* de Tournai e do vale do Lys) encontravam-se sob o comando de Ægidius, nomeado nesta época *magister utrisque militiae per Gallias* pelo imperador Majoriano (457-461). O general romano parece ter ambicionado tornar-se um sucessor de Ætius. Enquanto este utilizara tropas hunas como suporte militar, Ægidius foi o primeiro general romano a se valer dos francos *salii* para formar as tropas de choque que necessitava.¹⁰¹ O general romano mantinha seu poder mais através de sua própria tropa de *buccellarii* do que por qualquer decreto imperial que lhe garantisse o cargo,¹⁰² como havia feito a maior parte dos generais romanos desde fins do século IV. As tropas que Childerico poderia fornecer acrescentariam-se a essas. Se Ægidius era o acesso de Childerico ao exército romano, este fornecia as armas para o estabelecimento do poder do segundo. E de muito suporte Ægidius precisaria nos anos que viriam. Entre 458 e 459, Majoriano sobe até a Gália e desfere uma série de campanhas contra Visigodos e Burgúndios que, após a morte de Avitus haviam ampliado seus domínios. Ægidius, e possivelmente Childerico,

levam a cabo a reconquista de Lyon, perdida aos Burgúndios, assim como uma série de embates com os Visigodos, que acabaram por restabelecer o *foedus*.¹⁰³

Em 461, após uma fracassada campanha contra os Vândalos na África, e a assinatura de um tratado com o *rex* destes, Geserico, Majoriano ultrapassou a utilidade que Ricimer via nele, e encontrou a morte pelas mãos do onipotente general. Ricimer então elevou à púrpura um senador de sua escolha, Libius Severus. Ægidius, tendo sua posição ameaçada, recusa-se a reconhecê-lo como imperador e entra em conflito direto com Ricimer. Mesmo que Majoriano tenha sido o último imperador ocidental reconhecido no norte da Gália, a recusa de Ægidius a reconhecer Libius Severus não representa qualquer gênero de separatismo. O general romano continua servindo o império, ou ao menos aquilo que para ele era o império. De guerras civis e gerais rebeldes fez-se toda a história do Baixo Império. Mais real era a separação física que fora imposta a Gália do norte pelo estabelecimento do *regna* burgúndio e visigodo, sobretudo a partir de Eurico, cortando o norte do contato com a Itália.

“A autoridade romana no norte da Gália” afirma Lucien Musset “se resumia a um exército de campo instalado na Bacia Parisiense e confiado em 456 ou 457 ao novo mestre de milícia Ægidius, e a alguns comandos territoriais mais ou menos fantasmas.”¹⁰⁴

Se a dificuldade de contatos afastavam o Norte cada vez mais do restante do império, o elemento essencial desta *romanitas* tardo-antiga continua presente: o exército.

Ægidius, uma vez tendo declarado usurpador Libius Severus, prepara-se para enfrentar a represália de Ricimer. O general, que já possuía a seu lado inúmeras tropas auxiliares francas, tenta estabelecer um contato com os Vândalos, a fim de selar uma aliança contra Ricimer e o usurpador. Enquanto isso, Leão I (457-474), imperador do Oriente, recusa-se também a reconhecer Severus e, provavelmente, oferece apóio a Ægidius.¹⁰⁵ Em uma história bastante posterior, encontramos enviados seus na corte de Bizâncio – mesmo que no momento já bastante descontentes com a posição do mesmo.¹⁰⁶

Ricimer não se mantém inerte. Incita os Visigodos a atacar Ægidius, oferecendo-lhes Narbona em troca. Em 463, os Visigodos sobre o comando de Friderico (irmão de Theodorico I), tio de Eurico, invadem o Noroeste da Gália. Ægidius e Childerico os derrotam no Loire, possivelmente em Orleans, resultando na morte de Friderico.¹⁰⁷ O

conflito entre Ægidius e Ricimer termina em 465, com as mortes do primeiro e do usurpador Severus, ambos, provavelmente, pelas mãos de Ricimer.

O *magister militiae* morre mais como um típico pretendente em um jogo de poder que vinha dilacerando o império há mais de um século. Ægidius não era independente, como afirma Rouché,¹⁰⁸ visto manter-se como general romano, ligado ao imperador do oriente, assim como a um imperador que reconhecesse como legítimo que pudesse surgir no ocidente. Nada indica que Ægidius tenha tentado estabelecer qualquer unidade independente na Gália, como havia feito Postumo por exemplo. Por outro lado, ele não é também o grande porta estandarte do império na Gália do norte. Como outros pretendentes ao poder de seu tempo, ele jogava com bárbaros assim como com romanos. Comandava um exército de bárbaros, claro, não existia outro tipo no ocidente naquela época, mas além disso, negociava com eles a fim de remover seus adversários. Se ele defendeu um território romano contra o avanço dos visigodos, enquanto Ricimer entregava terras para garantir o auxílio destes, teria feito o mesmo com os vândalos caso sua aliança tivesse tido sucesso.

Após a morte de Ægidius, nenhum outro *magister militiae* é indicado para seu lugar, ao menos no comando do exército de campo da Gália. As tropas passam para o controle de um certo *comes* Paulo, figura obscura. Com ele, Childerico expulsa os visigodos que haviam pilhado Bourges e posteriormente combate piratas saxões nas cercanias de Anvers em 469. Os saxões, sob o comando de um Adovacrius, haviam feito reféns na cidade, após a morte de Ægidius. No cerco a cidade, o *comes* Paulo morre e Childerico ocupa a cidade.¹⁰⁹

Na mesma época, os postos avançados dos saxões nas ilhas do Loire são devastados pelo exército romano, particularmente, se acreditarmos em Gregório de Tours, pelos francos.¹¹⁰ Em seus últimos anos, Childerico estabeleceu um *foedus* com Odoacro, que reinava agora na Itália que, desde 476 não mais tinha imperador. Cumprindo este acordo, o *rex* franco junta suas tropas – possivelmente o exército de campo da Gália – com as tropas de Odoacro para combater uma incursão alamana na Itália.¹¹¹

Resta a passagem de Childerico por Paris. Sua presença é atestada exclusivamente por um texto hagiográfico, a *Vita sancta Genovefae virginie Parisiensis*, datado do

final do século V ou dos primeiros anos do século VI, Rouche nos sugere o ano de 520.¹¹² O texto hagiográfico traz, certamente, algumas dificuldades. O autor está interessado nos milagres de sua heroína, Genoveva, mais do que em qualquer relato mundano. Assim, os fatos são mencionados ao acaso, conforme ilustrem partes significativas da vida da santa, sem muita atenção para situá-los em um contexto ou justificar sua existência. Não temos qualquer data, nem podemos confiar na ordem que nos são apresentados os eventos.

A vida de Santa Genoveva reporta-nos dois contatos entre Genoveva e Childerico em Paris. No primeiro deles, a santa pretende libertar alguns prisioneiros, que seriam executados por Childerico. Para manter o domínio sobre os prisioneiros, Childerico manda fechar as portas da cidade, impedindo que Genoveva os pusesse em fuga. Miraculosamente, a santa faz abrirem as portas e liberta os prisioneiros.¹¹³ Em um segundo momento, vemos os francos formando um cerco (*opsidionem*; sic.) às voltas de Paris, causando grande penúria na cidade. Genoveva, como defensora da cidade, vai de barco até Arcis, onde demanda oficialmente trigo, que traz para Paris, distribuindo entre os pobres e vendendo aos ricos.¹¹⁴

Estas passagens são de difícil interpretação. Como bem colocou Marc Bloch, vemos Childerico em Paris, em uma data desconhecida, com a autoridade suficiente para mandar fechar as portas da cidade.¹¹⁵ Poder também de justiça, ao menos sobre alguns indivíduos, que teria mandado executar. Depois temos os francos, não sabemos bem se sob Childerico, sitiando a cidade. Para Bloch, estes seriam sinais claros de que o franco fizera avançar a dominação franca ao menos até a bacia parisiense.¹¹⁶

Para Michel Rouche, Childerico comandava Paris a mando de Ægidius, sendo que os prisioneiros que executaria morreriam por traição, por tomar lados com Ricimer, no confronto entre os dois. O cerco a Paris, bastante posterior, seria uma tentativa do franco de asfixiar Syagrius, filho de Ægidius. Syagrius, grande traidor, havia, após o fim do império no ocidente, mudado de lado e agora defendia o ‘partido dos Visigodos’, enquanto Childerico mantivera-se fiel ao ‘partido romano’.¹¹⁷

Uma nova leitura da *Vita* pode facilitar esta análise. O capítulo 35 em questão diz o seguinte:

“Nesta época, quando Paris por duas vezes cinco anos, sofreu [*perpressa est*] um cerco [*opsidionem*] por parte dos francos, contam nos, que uma grande carência aflingiu o território [*pagum*] desta vila, a ponto que não sabe-se quantos morreram de fome.”¹¹⁸

Opsidio, como o autor grafa *obsidio*, significa, certo, cerco. No entanto, podemos atribuir outros sentidos também. O verbo, *obsideo* significa originalmente, ‘estar sentado diante, ocupar’, por extensão, ‘sitiar, cercar, investir, atacar ou dominar’. Se consideramos que Paris era dominada – i.e., ocupada¹¹⁹ – pelos francos, o restante da passagem fica mais clara. Os francos de Childerico ocupavam Paris, mas sob que *status*? Certamente, como exército romano.

A relação entre os exércitos de campo e as cidades era uma relação conturbada. Os exércitos de campo, ao contrário dos antigos exércitos fronteiriços, dependiam das cidades para aquartelar-se, sobretudo durante o inverno. Paris, por sua posição privilegiada, recebera por diversas vezes o exército da Gália. Já no século IV, Juliano costumava passar os invernos lá.¹²⁰ A partir de Diocleciano, as cidades eram responsáveis pelo suprimento das tropas, o que, em tempos difíceis, certamente era extremamente oneroso para os campos envolvendo a cidade. No século V, a relação entre os habitantes e as tropas deveria se dar em um clima bastante tenso, uma vez que os soldados, muitas vezes sem um suporte do estado, encontravam-se provendo para si mesmos da terra onde estavam aquartelados. Qualquer desentendimento com a população poderia resultar em saques e pilhagens. Os generais, bárbaros ou não, tinham sempre que responder as demandas de sua *entourage* de guerreiros, suprindo estes com presentes, assim como deveria prover um soldo que há muito era responsabilidade das províncias. Sobretudo no final de campanhas, partes das cidades libertadas eram pilhadas para agradar as tropas. O próprio Childerico havia adotado tal procedimento em Anvers, após derrotar os saxões que a assediavam.¹²¹

Desta forma podemos compreender a autoridade de Childerico na cidade. Ele possivelmente regia um tribunal militar, julgando suas próprias tropas, e por sua autoridade militar na cidade, teria o comando das defesas, incluindo as muralhas. Assim, o vemos mandando fechar as portas para impedir a perda de dois condenados, certamente desertores ou traidores. Também entendemos como Genoveva saiu tão facilmente para

buscar alimentos pelo Sena. Nenhum milagre a retirou da cidade – o milagre que o hagiógrafo relata foi a remoção de troncos que impediam a navegação – não a requisição oficial de navios (*evectio navalis*) ou a saída da cidade ‘sitiada’.

Chegamos, então, ao ano 481-2, e acompanhamos o funeral do general. Ele é enterrado com honras de um grande general: sob ele, respondem a maioria das tropas romanas na Gália. O único indivíduo no norte da Gália que pode ter eclipsado o comando de Childerico na Gália é Syagrius, filho de Ægidius. Quanto a posição de Syagrius entre a morte de seu pai e aquela de Childerico, podemos apenas especular. Seria natural que o exército o proclamasse sucessor de seu pai, mas tudo indica que não o fez. Em seu lugar assumiu o *comes* Paulo, e posteriormente Childerico. Possivelmente, em 465 e 469 Syagrius ainda era menor, e não poderia ocupar o cargo. Além disso, se confiarmos em Fredegário, Childerico teria estabelecido relações com Constantinopla que, insatisfeita com a atuação de Ægidius, teria apoiado o franco, fornecendo-lhe dinheiro.¹²² Não temos informação alguma, no entanto, que possa sugerir o ano que tenha nascido. Seja como for, Syagrius nunca recebeu o título de *magister militiæ* do pai. Talvez tenha recebido em algum momento o título de *patricius*, sob o qual é chamado por Fredegário, mas não por Gregório.¹²³ Seja como for, no momento em que Childerico é posto em seu túmulo, Syagrius compartilhará com Clóvis, agora *kuning* no lugar de Childerico, a herança militar de seu pai.

Childerico: kuning franco

Conhecemos vários aspectos da carreira do general romano, *Childericus rex*, como portava em seu anel. O *kuning* por sua vez, nos é bastante fugidio. Os francos não mantinham registros dos atos de seus chefes, nem elaboravam crônicas sobre seus feitos. Os grandes eventos, as batalhas gloriosas, eram preservados pelo canto e pelo verso. Alguns traços desta tradição oral nos chegaram através dos nossos autores – posteriores e certamente avessos ao misticismo e paganismo inerentes a essas histórias. É sob essa figura de contos e historietas que devemos buscar o *kuning* Childerico.

A primeira destas histórias nos conta um caso interessante. Childerico, diz-nos Gregório de Tours, levava uma vida luxuriosa e sem limites, e começou a seduzir as filhas de seus súditos. Estes, indignados, forçaram-no a abandonar o trono. Ao saber que estes pretendiam ir além, e dar um fim a ele, Childerico foge para o exílio.¹²⁴ Os francos, prontamente, elegem para si Ægidius como rei. Childerico, diz-nos ainda o bispo de Tours, teria deixado um amigo de confiança para aplacar a fúria dos francos. Dividiram entre si duas partes de uma moeda e quando fosse seguro o retorno, este amigo lhe enviaria sua parte.¹²⁵ Este amigo, conta-nos Fredegário, chamava-se Wiomadus, ou Viomadus, se preferirmos o *Líber Historiae Francorum*.¹²⁶ Fredegário faz dele um huno. Ele teria sido eleito vice-rei (*sub-regulus*) sob Ægidius e, através de uma série de truques, jogado os francos contra este, irritados sobretudo com os altos impostos. Nesse momento, os francos clamam pela volta de Childerico.¹²⁷

O conflito de Childerico com os francos, recordado pela tradição, pode ter sido algo bastante distante do que Gregório recorda. Quando este colocou a lenda por escrito, esta já há muito circulava entre os francos e certamente já havia se distanciado do original. Possivelmente, seu crime fora algo que tangia atributos da realeza que, no momento em que Gregório os pos por escrito, não mais fazia sentido. Mas, na época de Childerico, pode ter sido tomado como grande ofensa entre um bando de germanos ocidentais, tradicionalmente resistentes à monarquia.

Entre os seus, Childerico exercia uma posição bastante controversa. Ele possuía uma titulação romana que lhe atribuía uma posição de comando no exército de seu povo. Além disso, ele era um *kuning* poderoso entre os *salii*, de uma família famosa, cercado de um exército particular que servia de base para o estabelecimento de uma monarquia. No entanto, mesmo que os *kunings* restantes pouco lhe fizessem frente – e não podemos estar certos disso – ele enfrentava uma resistência geral a centralização do poder.

Em um determinado momento, Childerico deu um passo maior que suas pernas e acabou exilado. Talvez, a fim de consolidar seu poder, Childerico tenha, inspirado nas *Leges Visigothorum* de Eurico, tentado impor ao seu povo um novo código de leis. O estabelecimento de leis escritas entre os germanos foi, em todos os casos, um processo

delicado. Estas leis rompiam com a tradição e expressavam uma vontade individual, onde usualmente se via apenas um consenso tribal. A proposta do *kuning* fora recusada na assembléia e suas intenções mal vistas pelos seus pares – a ponto de tramarem matá-lo.

A visão de mundo dos germanos simplesmente não podia compreender a produção de um código de leis. As leis, para os germanos, estavam postas de uma vez por todas, desde as origens do mundo, e a elas todos se sujeitavam. O relato escandinavo da criação da lei é bastante informativo. No *Vóluspá*, nos ditos da vidente (de *Völva*, [gen. *Volu*] ‘vidente’) está narrada a criação do mundo. Nele, vê-se a árvore do mundo, *Yggdrasil*, aos pés da qual jaz a fonte de *Ur* e das *norns*. Os *norns* guardam a fonte e tecem os destinos dos homens. As *norns* são três sábias damas (*koma meyjar*) (5), e:

Elas codificaram (*lögu*) a lei,
elas murmuraram (*kuru*) a vida
e dos filhos do tempo (*Alda börnum*)
disseram o destino (*örlög*)¹²⁸

É bastante expressivo que *Ur* seja a codificadora das leis. *Ur* significa destino, é o *Wyrð* do inglês antigo, essa quase-entidade tão significativa para o pensamento germânico. Essa relação também está expressa na passagem e no jogo de palavras utilizado pelo autor. A relação entre *lög* (lei) e *örlög* (destino) vai além de uma coincidência fonética frutífera para a aliteração usada no poema.

“O termo escandinavo *lög* tinha um significado próximo de seu derivado *örlög*, significando a antiga lei, há muito estabelecida, o destino” afirma Gurevich, “A crença no destino foi muito importante para a mente germânica e moldou seu entendimento do costume”¹²⁹

No trecho, o estabelecimento das leis e do destino dos homens (e dos deuses) se funde. O destino afeta a todos, a todos envolve, não podendo nem os deuses dele escapar – lembramo-nos do *Ragnarök*. Da mesma forma a lei. As noções de lei, de ordem, estão unidas de forma intrincada com aquelas de destino. Os caminhos do mundo estão selados – definitivamente – nas tramas estabelecidas no princípio dos tempos. Não há entre os germanos um Moisés, ou mesmo um Deus que diz a lei. Eis o crime de

Childerico: ele tentou ser mais que um deus, tentou mudar aquilo que não poderia ser tocado.¹³⁰

Assim Childerico foi exilado. Para onde ele foi? A maioria dos autores mantém a tradução de *Thoringian* como Turíngia, reino dos Turíngios, povo germano ocidental que, no momento, vagava por algum lugar no interior da *Germania*. Wallace-Hadrill, no entanto, levanta uma outra possibilidade. Com *Thoringian*, Gregório poderia estar se referindo a Tournai.¹³¹ Vejamos o uso que o autor faz do termo. Em sua primeira menção, o bispo de Tours diz que: os francos vieram da Pannonia e “atravessaram o rio [Reno], marcharam pela ‘*Thoringian*’ ” para estabelecer seus *regis criniti*.¹³² Onde Gregório localiza sua *Thoringian*? Certamente não no interior da *Germania*, pois os francos atravessaram o Reno para chegar a ela. Logo em seguida, o bispo de Tours nos informa que Chlodio possuía uma fortaleza em Duisburg, no território da *Thoringian*, de lá ele se lança à conquista de Cambrai.¹³³ Os francos, de longa data estabelecido na Toxandria, teriam mesmo estabelecido uma fortaleza no interior da *Germania* a fim de, partindo de lá, conquistar uma cidade no norte da Gália? Seria mais plausível que trata-se de Tournai, não da terra dos turíngios. Os francos teriam se estabelecido em Tournai, e daí expandido sua influência para o sul. Isso pouparia a Chlodio uma grande viagem para sua conquista, visto que *Thoringian* de Gregório de Tours, fica a menos de quarenta milhas de Cambrai.

Uma vez ameaçado, Childerico refugiou-se, então, em Tournai, onde sua família se estabelecera há tempo. Provavelmente, exilou-se nas propriedades rurais de sua família, na área de Tournai, visto a normal rejeição dos bárbaros pelas cidades. Então, temos um outro ponto confuso da história. Segundo Gregório, e também Fredegário, Childerico teria se hospedado com um *rex* de nome Bisinus e sua esposa Basina. Quando Childerico retorna aos francos, Basina, foge para ele, abandonando o marido. Quando questionada sobre seus motivos, esta lhe diz que o fez por este ser um grande guerreiro

QUATRO

CLOVIS

(467/8-511)

1. A gesta do bispo de Tours.

Hlothverssaga ou Vita Chlodoweci

Gregório de Tours nos traz o mais completo relato da vida de Clovis. Das fontes disponíveis, ele é a referência única para uma história de Clovis. O bispo de Tours é o primeiro – ao menos o primeiro que conhecemos – a colocar a vida de Clovis em um formato pleno, com um argumento, com começo, meio e fim. Vejamos o que ele nos conta.

Segundo Gregório, Clovis sucede Childerico após sua morte. No **ano V** de seu reinado, investe contra Syagrius, rei dos romanos (*rex romanorum*). Este era filho de Ægidius e se encontrava em Soissons. Clovis, com a ajuda de Ragnacharius, um parente seu também de grande autoridade, desafia Syagrius para o combate e o derrota. O rei dos romanos foge e busca refugio com Alarico II, rei dos Visigodos. Para evitar um conflito com Clovis, Alarico entrega-lhe Syagrius, que o faz perecer secretamente. Em Soissons, o rei franco reuniu todo o butim que suas tropas haviam capturado. Várias igrejas haviam sido saqueadas – os francos então ainda eram pagãos -, e um dos seus bispos pediu a Clovis que um determinado vaso, ao menos, fosse restituído à Igreja. Clovis volta-se para os seus, e demanda que, além de sua parte habitual, queria para si o tal vaso, a fim de restituí-lo à Igreja. A maior parte de seus

H.F. II, 27

soldados responde: “tudo isso é seu, nobre rei, pois nossas próprias pessoas são tuas para que comande. Faça como quiseres, nenhum dentre nós tem o poder de lhe dizer não” (*Omnia, gloriose rex, quae cernimus, tua sunt, sed et nos ipsi tuo sumus dominio subiugati. Nunc quod tibi bene placitum videtur facito; nullus enim potestati tuae resistere valet*). Mas dentre estes, havia um homem ganancioso, que ergueu seu machado e golpeou o vaso. “Não terá nada deste butim, a não ser sua parte” (*Nihil hinc accipies, nisi quae tibi sors vera largitur*). O rei escondeu seu rancor e enviou o vaso a Igreja. Mas quando o exército se encontrava reunido, no final daquele ano, para inspeção real, Clovis reencontrou o guerreiro que o desafiara. Disse a ele que ninguém tinha um equipamento tão mal cuidado quanto o dele, e jogou o machado dele no chão. Quando o guerreiro abaixou-se para pegá-lo, com seu próprio machado, Clovis golpeou-o na cabeça e disse: “Isso que fizeste a meu vaso em Soissons” (*Sic tu Sexonas in urceo illo fecisti*). Após isso, Clovis venceu várias batalhas, e no **ano X**, submeteu os Turíngios.

H.F. II, 27

Clovis tomou conhecimento, então, através de enviados que iam constantemente a Burgúndia, de Clotilde, uma jovem princesa ligada à família real. Clovis fez saber ao rei burgúndio Gundobado que desejava a mão da jovem em casamento. O rei, temendo a ira de Clovis aceita. O rei franco possuía já uma concubina, da qual tinha um filho de nome Theudorico, mas mesmo assim, faz de Clotilde sua esposa.

H.F. II, 28

Clotilde, ao contrário do restante da família real burgúndia, era católica e deste o início tenta converter Clovis. Diz que seus deuses são apenas ídolos de pedra e madeira e que nada de bom fizeram a ninguém. Reprova a conduta de Saturno e de Júpiter, e questiona-o: “O que Marte e Mercúrio já fizeram por alguém?” (*Quid Mars Mercuriusque potuere?*). Eles podem ser grandes magos, mas certamente não merecem serem chamados de divinos. Clovis deveria cultuar sim aquele que fora o criador do céu e da terra e de tudo o que existe. Mas Clovis mantém-se inabalável.

H.F. II, 29

Quando do nascimento do primeiro filho do casal, que recebeu o nome de Ingomer, Clotilde insiste em batizá-lo, mesmo contra a vontade do pai. O recém nascido morre logo após o batismo, levando Clovis a desdenhar ainda mais o deus cristão: “se tivesse sido batizado em honra a meus deuses, certamente teria vivido, mas agora batizado no nome de seu deus, não viveu nem um único dia!” (*Si in nomine deorum meorum puer fuisset decatus, vixisset utique; nunc autem, quia in nomine Dei vestri baptizatus est, vivere omnino non potuit*). Clotilde concebe então um segundo filho, também batizado contra a vontade do pai, Chlodomer: este adoece por dias mas, no fim, acaba sobrevivendo.

H.F. II, 29

À parte as orações e a insistência de Clotilde, Clovis mantém-se pagão. Até que no **ano XV**, uma guerra inicia-se contra os alamanos. A batalha saiu rapidamente do controle de Clovis e sua gente começa a ser massacrada. Em seu desespero, Clovis volta-se para o deus de sua esposa:

“Jesus Cristo” diz ele “tu que Clotilde clama ser o filho do deus vivo, quem ajuda aqueles que obram e garante a vitória aos que acreditam em ti, com fé imploro a glória de tua ajuda. Se me deres a vitória sobre meus inimigos, e se eu possa ter provas deste poder miraculoso que as pessoas que o seguem dizem ter experimentado, então acreditarei em ti e serei batizado em teu nome. Clamei por meus deuses, mas, como vejo claramente, eles não querem me ajudar. Assim não posso crer que tenham qualquer poder, pois não vêm em assistência daqueles que neles acreditam. Agora clamo por ti. Quero crer em ti, mas primeiro tenho que ser salvo dos meus inimigos”.¹

H.F. II, 30

Neste exato momento, os alamanos voltam às costas e começam a correr. Ao perceber que seu rei havia sido morto, eles submetem-se a Clovis a fim de terminar tal carnificina.

O que acontece depois é o batismo de Clovis. Clotilde manda vir em segredo Remigius, bispo de Reims, para mostrar os ensinamentos do Cristo para o rei. Clovis, no entanto, teme a reação de seus francos às notícias da conversão: o rei tem medo que seu povo vire as costas para

H.F. II, 31

ele. Uma vez reunido o povo para dar as novas, como que por milagre, antes de Clovis lhes perguntar sua posição, eles gritam em uníssono: “nós abriremos mão de nossos deuses mortais, pio rei, e estamos prontos para seguir o deus imortal que Remigius prega” (*Mortalis deus abigimus, pie rex, et Deum quem Remegius praedicat inmortalem sequi parati sumus*). Muito contente ao receber tal notícia, Remigius preparou uma bela cerimônia e uma piscina batismal para receber o rei.

“O rei Clovis, como um novo Constantino, entrou na piscina batismal, pronto para limpar as máculas de sua velha lepra e ser purificado na água corrente das manchas sórdidas que tão longo carregara. Quando avançava para o batismo, o sagrado homem de deus lhe dirigiu as seguintes palavras: ‘abaixa a cabeça com humildade, Sicambrio. Venera o que havia queimado, queima aquilo que havia venerado’ ”.²

H.F. II, 31

Junto com Clovis foram batizados três mil homens de seu exército, assim como Albofled, sua irmã, que viria a morrer em pouco tempo. Lanthechild, sua outra irmã, também foi convertida naquele dia, mas como vinha do arianismo, não do paganismo, recebeu apenas a crisma.

Após o casamento, Clovis se envolve na disputa dos dois reis burgúndios pela supremacia. Gundobado e Godegisel, irmãos, partilhavam o reino que lhes havia sido deixado pelo pai. A convite de Godegisel, Clovis entra no reino dos burgúndios e, se junto com seu aliado, derrota o exército de Gundobado que termina por se refugiar em Avignon. Clovis negocia um tributo com o rei e retira-se. Mas posteriormente Gundobado se fortalece e pára de pagar o tributo a Clovis. Marcha contra o irmão e, através de um estratagema, toma Viena e mata, por fim Godegisel. Quanto aos francos que lá estavam, refugiados em uma torre, Gundobado ordena que não sejam feridos e manda-os para Alarico II em exílio.

H.F. II, 32-3

Alarico, vendo que Clovis batia povo atrás de povo, propõe um encontro entre os dois reis. Em uma ilha do Loire, perto de Amboise, Clovis e Alarico se encontram e trocam juramentos de amizade e

H.F. II, 35

fidelidade. Mas Clovis não manteria por muito tempo sua palavra. Dizia o rei para seus ministros: “não gosto de ver estes arianos ocupando parte da Gália, com a ajuda de deus vamos invadi-los. Quando os tivermos batido, tomaremos suas terras” (*Valde molestum fero, quod hi Arriani partem teneant Galliarum. Eamus cum Dei adiutorium, et superatis redegamus terram in ditione nostra*). Quando se dirige para a Aquiania, onde enfrentaria Alarico, Clovis comanda aos seus que nada pilhem das igrejas nas cercanias de Tours. O rei espera a ajuda de São Martin e, diz ele, “é inútil ter esperanças de vencer essa batalha se ofendermos São Martin” (*Et ubi erit spes victuriae, si beato Martino offendimus?*). Clovis então manda um emissário a Igreja do santo e pede a deus um sinal que possa lhe assegurar bom augúrio na batalha. Quando o emissário chega à igreja, entoavam os fiéis: “pois vós haveis me provido de força na batalha: vós haveis submetido aqueles que se erguiam contra mim. Vós haveis me dado os pescoços dos meus inimigos, para que eu destruísse aqueles que me odiavam” (Salmos 18, 39-40). Então, certo de sua vitória, Clovis confrontou Alarico nas proximidades de Poitier, em um local chamado Vouillé. Clovis matou o rei Visigodo com suas próprias mãos, e massacrou o exército inimigo. O filho de Alarico, Amalaric foi levado às pressas para a Espanha. Clovis e Theudorico, seu filho, tomaram várias cidades, entre elas Albi, Bordeaux e Toulouse, onde Clovis tomou o tesouro de Alarico. Com sua vitória consolidada, ele retornou a Tours e depositou vários presentes no túmulo de São Martin. Isso passou-se no **ano XXV**.³

H.F. II, 37

Cartas chegaram a Clovis, informando-lhe que Anastásio, o Imperador no Oriente, gostaria de lhe conceder o Consulado. Na igreja de São Martin em Tours, ele vestiu-se de púrpura e de seu manto militar, e foi coroado com um diadema. Ele seguiu da igreja até a catedral de Tours distribuindo moedas de ouro e prata. Daquele dia em diante ele

H.F. II, 38

foi chamado de Cônsul ou Augusto. Então, retirou-se para Paris onde estabeleceu seu governo. Theudorico, seu filho, o seguiu.(II, 38)

Então, através de uma série de estratagemas, Clovis elimina, um por um, seus parentes, reis francos como ele. Em primeiro lugar, volta-se contra Chloderic e seu pai, Sigibert, reis em Colônia. Posteriormente, Chararic, que se recusara a tomar lados no conflito de Clovis com Syagrius.(II, 41) Depois, Ragnacar, rei de Cambrai.(II, 42) Por fim, no final de sua vida, Clovis praguejava: “que coisa triste que eu viva entre estanhos, como um peregrino solitário e não tenho nenhum parente próximo de mim para me ajudar quando a adversidade ameaça”(Vae mihi, qui tamquam peregrinus inter extraneus remansi et non habeo de parentibus, qui mihi, si venerit adversitas, possit aliquid adiuuare) – mas, ressalta-nos o bispo de Tours, ele dizia isso não por se comover pela morte de seus parentes, mas para descobrir se algum parente ainda restara vivo.⁴

Por fim, o rei morreu, no ano **XXX**, aos 45 anos de idade. Foi enterrado em Paris, na igreja dos santos apóstolos.(ii, 43)

Para além de Gregório

A narrativa de Gregório nos fornece uma bela história de Clóvis. Um enredo preciso, um argumento, e um final – um tanto quanto negativo, de fato. O retrato que o bispo de Tours nos fornece, no entanto, é vívido como um herói em uma saga, ou – não tão longe disso – um pio homem em sua vida de santo. Não que Gregório tenha baseado seu texto em uma saga de Clovis – uma *Hlothverssaga*, do nome de Clovis nas sagas nórdicas⁵ - cuja existência é bastante duvidosa,⁶ ou em uma narrativa nos moldes de uma vida de santo, tão próprias do período- uma *vita Chlodoweci regis*, que certamente não existiu. Mas Gregório parece por vezes moldar os dados que tinha em uma história, uma narrativa, que se aproxima bastante destes estilos, talvez transformando uma em

outra – produzindo uma hagiografia de uma saga. Mesmo que ilustrem um belo *épico em prosa*, nas palavras de Ferdinand Lot,⁷ as informações que Gregório nos fornecem demandam uma série de precauções.

Em primeiro lugar, todas as obras históricas escritas na órbita agostiniana compartilham um certo desprezo pela utilidade dos fatos em si, buscando um sentido maior, seja de edificação ou de elucidação. Santo Agostinho, mesmo que não tenha sido ele mesmo historiador, refletiu longamente sobre a influência do cristianismo sobre esta, deixando uma marca duradoura na historiografia medieval. Agostinho quebra com a preocupação o *circuitus temporum*, sobre o qual toda a tradição historiográfica antiga repousara, criando o abismo sensível entre a historiografia cristã posterior e as obra anteriores como Tácito, ou mesmo Ammianus Marcellinus. Orosius foi o primeiro historiador cristão a valer-se das premissas agostinianas e seu estilo de história que encontramos em Gregório de Tours.⁸ Quando o bispo de Tours traz-nos a vida de Clóvis, assim como em toda sua obra, ele busca, nas palavras de Halphen,⁹ uma *œuvre d'édification*, onde fatos e eventos são motivados por uma proposição de significados que extrapola enormemente o *saeculum* no qual estão inscritos. Para o autor, por trás dos choques do mundo, jaz a batalha da verdadeira fé contra o paganismo e, sobretudo, contra a heresia.

A construção da história de Clovis por Gregório parece valer-se de uma série de modelos e exemplos. É difícil acessar o quanto do material contido é de fato original e o quanto se molda em tais *esquemas* literários. Em primeiro lugar, Clóvis é o herói da história de Gregório, assim como Edwin foi para Bede, ou Ermanaric para Jordanes. Clovis é seu *magnus et pugnator egregius* - grande homem e famoso soldado.¹⁰ Ele é – e deve ser - por definição exemplar. Como isso Clovis passa a ser usado como um exemplo, assim como uma crítica, de Gregório aos merovíngios de seu tempo. Para o bispo de Tours, os francos trouxeram uma contribuição fundamental para a Gália: a virilidade. Os francos, ao contrário dos Godos, uma raça de covardes,¹¹ eram bravos e corajosos. Se os francos da época de Clóvis são caracterizados por Gregório como sendo uma raça imoral, estes são louváveis ainda, pois trazem virilidade (*feritas*) e vigor (*strenuitas*). Os merovíngios da época de Gregório, no entanto, nada tinham de

bom. Nas palavras de Wallace-Hadrill, “Para Gregório, então, seus contemporâneos merovíngios pareciam pequenos homens em comparação com seu grande predecessor, Clóvis. Eles não tinham as virtudes bárbaras que os redimiriam, mas tinham ainda os vícios”.¹² A história de Clovis é uma carta de Gregório aos seus reis, oferecendo o modelo que deveriam seguir. Como diria o próprio Gregório:

“Pensem em tudo aquilo que Clovis conquistou, Clovis, o fundador de vosso vitorioso país, que massacrou aqueles governantes que se opunham a ele, conquistou povos hostis e anexou seus territórios, assim deixando para vós dominação absoluta e inquestionável sobre estes! Quando fez tais atos, ele não possuía nem o ouro nem a prata que vós possuís em seus tesouros! Mas vós, que fazem? Que tentam fazer?”.¹³

Quando trata da conversão, Gregório parece se valer de alguns modelos clássicos ou cristãos. Em primeiro plano, questiona-se o quanto a conversão de Constantino não serviu de modelo para a elaboração de todo o relato, particularmente através de Eusébio e da *Vita beati Silvestri*.¹⁴ A relação dos dois eventos está explícita no texto de Gregório, no qual não só afirma ser Clovis o *Novus Constantinus*, como traça paralelos entre o papa Silvester (314-335), cuja lenda atribui a conversão de Constantino e Remigius, conversor de Clóvis.¹⁵ Além destes paralelos, não teria Gregório ido além? Podemos confiar no relato da batalha contra os alamanos, em que Deus ajudou Clovis, ou ela é tão somente um eco da *Pons Milvium* de Constantino? Os três mil soldados de Clovis que se converteram com ele, parecem também ter saído de um modelo, o Novo Testamento (*Atos*, ii, 41). E a influência de Clotilde na conversão, seria espelhada na influência de Fausta, mãe de Constantino, sobre o filho? O papel da mulher na conversão do marido parece ser um *tropos* literário relativamente constante. Já não dizia Paulo que a esposa fiel santifica o marido infiel?¹⁶ Mesmo quando prega contra o paganismo de Clóvis, as palavras que Gregório coloca na boca de Clotilde saem de modelos clássico: a rainha não prega contra divindades germânicas, mas sim contra Marte e Júpiter, valendo-se mesmo de um verso de Virgílio.¹⁷

Uma outra questão levantada é o quanto Gregório conhecia sobre Clovis para escrever sua obra de edificação. Halphen descarta qualquer informação sólida. Para o autor, Gregório não conheceu Clovis e seria ingênuo tomar suas histórias do rei como

algo mais que fantasias de um clérigo letrado.¹⁸ A opinião do francês é, no entanto, extremada. Certo, Gregório não foi contemporâneo de Clovis, tendo nascido cerca de 28 anos após a morte do rei. Mas mesmo assim, Gregório pode ter tido contato com várias pessoas para as quais a memória de Clovis era ainda bastante viva. Sobretudo em Tours, onde a memória de Clotilde, morta um quarto de século após o marido, o bispo pode ter recolhido várias informações de fontes relativamente confiáveis.¹⁹ Além de depoimentos orais, Gregório teve acesso a uma série de documentos, alguns dos quais ainda podemos identificar. Algumas menções secas emprestadas de anais de origem angevina e burgúndia, algumas vidas de santo (sobretudo de São Remigius e de São Maxentius), as correspondências de Remigius e as obras de Avitus.²⁰ Michel Rouche propõe que Gregório, ou alguma de suas fontes, teria tido também acesso a uma documentação oficial, os *quinquennialia* que, para os imperadores, narrava os fatos principais de cinco em cinco anos.²¹ Com isso, Rouche tenta resolver o terceiro problema da narrativa de Gregório: a cronologia.

Gregório nos fornece cinco referências temporais em sua história de Clovis: (i) ano V: combate com Syagrius; (ii) ano X: combate contra os Thuringios; (iii) ano XV: combate com os alamanos; (iv) ano XXV: combate com os Visigodos; e (v) ano XXX: morte de Clovis, cinco anos após Vouillé. Gregório não nos dá datas relativas ao nascimento do Cristo, prática que só se tornaria usual no Ocidente a partir dos séculos VIII-IX, mas sim relativas a outros acontecimentos. No caso, Clovis teria morrido 112 anos após a morte de São Martin, no décimo primeiro ano do episcopado de Licinius. Em ambos os casos, estaríamos entre 508-10, dependendo de como entendermos a contagem de Gregório. No entanto, sabemos que em 511 pelo menos Clóvis ainda estava vivo, pois o encontramos no Concílio de Orleans em 10 de julho de 511. Sabemos também que Theodebert, neto de Clovis, morreu em 547 ou 548, 37 anos (ou no 37º ano) após a morte de seu avô, e que Clotário I, filho de Clovis, morreu em 561, no 51º ano de seu reino, fixando um *terminus post quem* em 511.²² Com esta data, marcamos os outros anos mencionados por Gregório: início do reinado (trinta anos antes) em 481-2, guerra contra Syagrius em 486, contra os Thuríngios em 491, guerra com os alamanos

e conversão em 496, guerra contra os Visigodos em 506, morte cinco anos depois, em 511.

Esta cronologia levanta uma série de problemas. Em primeiro lugar, nem todas as menções de anos aparecem em todos os manuscritos. As menções de ano XV (*HF*, II, 30) e de ano XXV (*HF*, II, 37) estão ausentes de algumas das cópias, o que levou Br. Krusch a indicá-las na edição que consta no M.G.H. entre colchetes, como interpolações.²³ Tal constatação coloca em questão a cronologia do reino a partir do décimo ano, ressaltando a fraqueza das fontes às quais Gregório teria tido acesso. Ao menos uma passagem em Gregório atesta sua incerteza de datas.

Ao introduzir a guerra contra os alamanos, Gregório nos diz:

“A rainha Clotilde continuou a orar para que seu marido reconhecesse o verdadeiro deus e abandonasse o culto dos ídolos. *Finalmente*, uma guerra começou contra os alamanos e neste conflito ele foi forçado a reconhecer aquilo que se recusara a aceitar de livre vontade”.²⁴

O autor insere temporalmente a guerra com os alamanos a partir do advérbio *aliquando*, normalmente traduzido como ‘*finalmente*’, mas que significa literalmente ‘*em algum momento*’. Com *aliquando*, Gregório quer dizer que não sabe quando tal evento aconteceu exatamente, mas que aconteceu em algum momento nessa época. Essencialmente, *aliquando* contradiz lexicamente a datação (*actum anno 15 regni sui*) que fecha o parágrafo.²⁵

Quando contrastado com outras fontes, Gregório também parece se enganar. Temos como fonte confiável o cronista dito de Saragossa que data Vuoiillé e a destruição do Reino de Toulouse de Alarico II em 507, um ano depois da datação de Gregório.²⁶ Se esta falha pequena pouco tem de significativa – oras, quanto pode mover-nos um ano a mais para a batalha de Clóvis – ela abre caminho para contestações ainda maiores. Estas referentes à batalha com os alamanos.

O questionamento da datação da guerra contra os alamanos vem também de um outro documento, este contemporâneo a Clovis. Após a morte do rei alamanos em combate, como vimos em Gregório, todo o exército alamanos se desorganiza e parte em retirada. O que Gregório não menciona – ou ao menos não explicita – é que o exército franco segue os fugitivos, massacrando aqueles que pode e perseguindo-os, talvez mesmo a

população, até além das fronteiras da Itália em posse dos Ostrogodos. Sabemos isso através de uma carta redigida por Cassiodoro em nome de Theodorico o Grande, pedindo moderação a Clovis, e lembrando-o de que os alamanos agora se encontravam em territórios seus.²⁷

Tradicionalmente, seguindo a cronologia de Gregório, datava-se esta carta da última década do século V. No entanto, Momsen, editor da obra de Cassiodoro na M.G.H., provou definitivamente que a carta, partindo do punho de Cassiodoro, teria sido expedida não antes de 507, quando este se tornou questor de Theodorico e passou a redigir suas correspondências.²⁸ A mudança da data da batalha contra os alamanos põe em cheque toda a organização cronologia de Gregório posterior ao ano X que, desde a sugestão de Kursch de que a datação deste período seria uma interpolação, encontrava já em uma situação delicada.

Se o batismo de Clovis é atrelado como resultante do conflito com os alamanos, a data deste também foi colocada em questão. Outros dois documentos nos fornecem uma luz sobre as circunstâncias do batismo. Em primeiro lugar, temos uma carta do bispo de Viena, Avitus, felicitando Clovis pelo batismo.²⁹ A carta, por evidência interna, é certamente contemporânea ao evento, o que solucionaria a questão se soubéssemos a data de sua expedição – esta, ainda, está em aberto. Dois fatos se colocam: um de ordem externa, outro de ordem exegetica. Sabemos que Avitus teve todos seus documentos destruídos em 500, quando do cerco de Viena por Gundobado,³⁰ o que faz que a correspondência que temos do bispo seja posterior normalmente a 502,³¹ que seria um primeiro *terminus post quem* para o batismo, já cerca de cinco anos após a datação de Gregório.

Internamente, a carta nos dá somente uma pista da época de sua redação. Em determinado ponto, Avitus aclama Clóvis por ter libertado um povo cativo:

“Eu gostaria de poder acrescentar a vossas colocações algumas exortações, se houvesse faltado qualquer coisa a vosso conhecimento ou vossa religião. Pregariamos a fé a um cristão converso, tal fé que vos haveis visto sem pregador antes da conversão? Ou talvez a humildade que deste longo demonstras, desde tua profissão de fé? Ou talvez a misericórdia que um povo recentemente cativo, liberto por vós, fez conhecer o mundo por seus prantos de alegria a deus.”³²

Uma vez tendo identificado quem seria o povo cativo que o autor se refere, teríamos uma data aproximada, visto que Clovis os libertara recentemente. A resposta mais direta seria os Alamanos, que Clóvis havia derrotado, seja em 497, segundo Gregório, seja em 506 segundo Cassiodoro – não afirma Gregório que a conversão teria sido ligada com a vitória? No entanto, em momento algum Avitus faz a conexão entre o batismo e algum grande feito militar ou ao auxílio divino em uma batalha – este parece ser um traço exclusivo de Gregório. E mais, Avitus afirma que o povo recém libertado teria chorado lágrimas a deus – esperaria Avitus tal ação dos alamanos, ainda pagãos? A identificação do povo cativo seria uma segunda possibilidade de *terminus post quem* para o batismo, mas, assim como a data da carta permanece uma incógnita, a identidade deste povo pode somente ser especulada.³³

Um segundo documento que menciona o batismo de Clovis é uma carta do bispo de Treves, Nicetius à Chlodoswinde, neta de Clovis, a fim de que esta, seguindo o exemplo de Clotilde, convertesse seu novo esposo, o rei Lombardo Alboin, ao catolicismo.³⁴ O bispo de Treves menciona de passagem o batismo de Clovis, dizendo:

“Ouviste que, tua avó, a senhora de muito boa reputação, Clotilde, veio a Francia, e como ela levou o senhor Clovis à lei católica; e, ele, como era um homem dos mais astutos, não queria aceitá-la antes que ele viesse a compreender que tais coisas eram verdadeiras. Quando este percebeu que as demonstrações [os milagres às voltas da tumba de São Martin], as quais eu referi mais acima, eram provadas, ele deixa-se cair humildemente de joelhos sobre o seio de São Martin, e promete se fazer batizar sem demora.”³⁵

Nicetius atrela o batismo de Clóvis a um juramento feito aos pés do altar de São Martin em Tours, cidade que – se confiarmos em Gregório – só passa as mãos dos francos após Vouillé, em 507. Até então, Tours é território Visigodo. O bispo de Treves não só não menciona qualquer relação da conversão com o confronto com os alamanos, como o vincula com um outro fato, distinto, e que simplesmente não pode ser encaixado na cronologia de Gregório.

Por fim, Gregório viveu em um tempo muito diferente daquele de Clovis. O mundo havia mudado muito, se simplificando. A situação política dos finais da Antigüidade era infinitamente mais complexa do que aquela que Gregório conheceu. Assim, o autor

tem uma dificuldade imensa em compreender o funcionamento da Gália nos primeiros anos dos merovíngios. Ele falha em identificar a posição que seus personagens ocupavam, seja a de Syagrius, a quem chama de rei dos romanos (*rex romanorum*),³⁶ ou mesmo a de Childerico e de Clovis. Sua experiência não lhe havia preparado para diferenciar as sutilezas hierárquicas ou o caos institucional do Baixo Império.

“Se Gregório relata [os eventos] tão mal – diz-nos Bloch-, não é simplesmente porque, reduzido pelo que sabemos à magras notas de anais, a algumas hagiografias vagas ou a incerta tradição oral, ele não tem conhecimento suficiente; é sobretudo porque ele não os compreende”.³⁷

Independente de todas as fragilidades do relato de Gregório de Tours, estamos fadados a nos valer dele, se queremos buscar Clovis. Queiramos ou não, como nos diz Wallace-Hadrill, o Clovis que conhecemos é o Clovis de Gregório de Tours.³⁸ Fora dos *Libri Historiarum X*, nos restam somente peças soltas, sem coerência. Clovis restará sempre o *pugnator egregius* de Gregório, o homem que levou os *salii* ao catolicismo e a uma certa forma de *Romanitas*, o fundador de uma dinastia.³⁹

2. Em busca de Clovis.

Os primeiros anos.

Clovis surge-nos já com quinze anos, quando sucede a seu pai. De sua infância, nada sabemos. Teria ele passado nas propriedades da família próximas de Tournai? Possível, mas é possível também que tenha sido criado junto de outra família, mesmo de outro *kuning*, o que parece ter sido uma prática comum entre os germanos. Teria recebido, ao lado do treinamento tradicional de um guerreiro germano, uma educação romana, sobretudo no que se refere à administração, como sugere Daly e Wolfram?⁴⁰ Difícil saber. Certamente o ambiente em que foi criado – a menos que consideremos que tenha passado seus primeiros anos entre os francos do Reno – era romano, ou extremamente romanizado. Caso tenha acompanhado seu pai, teve contato com procedimentos de comando e de administração romanos.

Outra questão aberta é exatamente a que Clovis sucede a seu pai. Ele herdada o tesouro de seu pai, peça fundamental do poder do *kuning*. Junto com o tesouro – e interligado a ele de uma forma mística que dificilmente conseguiremos apreender – Clovis recebe a fidelidade da *trustis* de Childerico, seu *comitatus*, ao qual Gregório chama de *Leude*. Estes elementos, somados a longa cabeleira que o jovem guerreiro ostentava, transferiam-lhe a autoridade que seu pai havia exercido como *kuning* franco entre os *salii*. Para estes, esta autoridade nada tem de *real* ou hegemônica. Clovis, como Childerico antes dele, é um dos grandes homens dos francos, mas não seria visto como um *rei* – e qualquer tentativa em portar-se como tal seria seriamente rechaçada, como Childerico aprendera amargamente. Sabemos através de Gregório de pelo menos outros dois grandes *kunings* entre os *salii* na época em que Clovis assumiu o poder: Ragnacar e Chararic. Pelo tamanho do assentamento dos *salii*, é possível que estes fossem todos os *kunings* neste momento, mas isso não invalida a possibilidade de outros *kunings* que desconhecemos.

Seu pai deixou-lhe também uma autoridade dentro do exército romano que comandava. O exército romano elevava, tradicionalmente, aos cargos de comando, os filhos dos generais defuntos. O exército sob Childerico, no entanto, encontrava-se desde a morte de Ægidius – ou, no mais tardar, desde a maioridade de Syagrius – dividido. Uma parte do exército possivelmente elegeu Syagrius como comandante, enquanto o restante manteve-se sob o comando de Childerico e do *comes* Paulus. Podemos imaginar que a maior parte do exército permaneceu fiel a Childerico, visto que estes empreenderam uma série de manobras militares no norte da Gália, enquanto de Syagrius, pouco sabemos. A morte do *comes* Paulus parece ter afetado pouco o controle de Childerico sobre o exército. Como *rex francorum*, ele manteve o comando do exército de campo romano da Gália – que então era essencialmente composto de bárbaros federados, em sua maioria francos - até sua morte. Como Bloch sugere, Childerico controlava sim, então, a Gália até o Loire,⁴¹ mas não como *kuning* franco, e sim como general de um exército bárbaro romano.

Com a morte de Childerico, no entanto, a cizânia dentro do exército volta a acentuar-se. Certamente, o grosso das tropas favoreceu Clovis como sucessor de

Childerico, com o suporte da *trustis* do rei, que passou naturalmente a seu filho. Uma parte, no entanto, clamou Syagrius como sucessor, por sua filiação a Ægidius e, possivelmente, a alguma titulação que este havia recebido do imperador do Oriente.⁴² Por fim, a quebra de comando deve ter lançado uma série de bandos guerreiros menores, que decidiram tentar a sorte por si mesmos no norte da Gália.

Syagrius, a quem Gregório chama de *rex romanorum*, exerce um poder muito próximo aquele de Clovis,⁴³ baseado em um exército particular que se mistura a restos de um exército romano. Como Clóvis, Syagrius exercia essencialmente o poder de um *rex*, comandante de um exército que era, em sua maior parte, federado. Nada nos habilita defender que ele tenha tentado estabelecer um Reino de Soissons, como foi consecutivamente proposto,⁴⁴ ou que postulava uma independência maior do que aquela de fato: um comandante de tropas romanas em um mundo onde, desde 476, o soberano romano mais próximo encontrava-se na longínqua Constantinopla. Tal era de toda forma a independência de Clovis. A concepção de um *reino* de Soissons confrontando um *reino* franco a norte bate no obstáculo da ausência de uma definição territorial para os *regna* dos séculos V e VI. O território comandado por Clovis era aquele em que se encontravam suas tropas ‘romanas’, que se moviam por uma Gália que, a princípio, era toda romana. O mesmo se dava com Syagrius. Mais do que território – que, ao menos até o Loire, era relativamente dado – os dois *rex* disputavam um exército, o maior patrimônio que Childerico deixara na Gália.

O confronto inevitável pelo legado de Childerico se deu em Soissons, em 486.⁴⁵ Clovis, sabendo que provavelmente não contaria com o envolvimento do exército romano – que, dividido, esperaria que o líder mais apto emergisse do combate – fez seus preparativos. Sabendo que teria de se valer apenas de suas tropas francas mais próximas para o combate, ele tentou unir os restantes *kunings* francos, a fim de fazer frente aos *buccellarii* de Syagrius. Vemos seus arranjos nas entrelinhas de Gregório. Sabemos, pelo bispo de Tours, que Ragnachar lutou ao lado de Clóvis.⁴⁶ É possível que Clovis tenha se ligado ao *kuning* casando-se com sua filha. Gregório menciona que Clovis, quando se casou com Clotilde, havia tido já uma *concupina*, da qual havia tido um filho, Theudorico, mas não faz qualquer outra referência.⁴⁷ Ignoramos a data do

nascimento de Theudorico, mas sabemos que este era maior em 507, pois deve delegada a si importante função de comando. Assim, ele teria no mínimo quinze anos na batalha de Vouillé, tendo nascido no mais tardar em 492. Com efeito, quando da morte de Clovis em 511, Gregório nos informa que Theudebert, filho de Theudorico, seria já um jovem e hábil homem,⁴⁸ o que significa que teria nascido pelo menos antes de 500, empurrando o nascimento de Theudorico, assim como o casamento de seu pai pelo menos oito anos, logo, para a época do confronto com Syagrius. Podemos supor que este se tratou de um casamento pagão que, mesmo que a Igreja não reconhecesse – veja o tratamento de Gregório-, possuía uma importância política grande no mundo romano. Uma vez ligadas por um casamento, duas famílias encontravam-se unidas por obrigações mútuas – obrigações que poderiam render a Clóvis o apóio que necessitava contra Syagrius. Com Chararic, no entanto, Clovis não teve a mesma sorte. O *kuning* prudentemente manteve-se fora do conflito, esperando, com o restante das forças acantonadas na Gália, o desenrolar dos acontecimentos.⁴⁹

Clovis marchou para encontrar Syagrius em Soissons, onde este se encontrava. Syagrius residia em Soissons mais pelo patrimônio que sua família lhe deixara lá do que por tê-la como algum tipo de capital. Clovis era acompanhado de sua *trustis*, engrossada pelos homens que Ragnachar lhe forneceu, como parente. Ao chegar em Soissons, o rei franco desafia seu rival a enfrentá-lo em combate.⁵⁰ Syagrius não hesita – hesitar seria impensável, seria já prova da superioridade de Clovis – e sai em resposta ao desafio do franco. No combate, o *comitatus* de Syagrius é massacrado e este foge para junto de Alarico II.

Com a derrota de Syagrius, Clovis obtém controle sobre os grupos de guerreiros que estavam sobre seu comando, assim como sobre o restante do antigo exército romano na região. Possivelmente, Clovis encontrou ainda alguma resistência de grupos isolados, tanto espalhados pelos campos quanto acantonados em cidades.⁵¹ No combate com estes grupos Clovis levantou alguma riqueza em saques, provavelmente das cidades onde os combates foram conduzidos. Não seria surpreendente que Clovis tenha conscientemente pilhado parte da Gália a fim de obter recursos. Neste momento, sua vitória sobre Syagrius e sua ascensão ao comando deveria ser celebrada através de

presentes ao exército. O *rex* deveria distribuir seu *Heil* para suas tropas, selando uma união mística entre comandante e soldados. Clovis então reúne todo o saque em Soissons, onde faz a distribuição, primeiro entre os seus francos, depois para o restante do exército. Durante esta distribuição temos o célebre episódio do Vaso de Soissons.

É difícil discernir do relato o quanto do material seria lendário e o quanto seria objetivo. Não jaz aí a importância. Seria vão se bater pela “verdadeira história do vaso de Soissons” que propõe Michel Rouche.⁵² Mais importante é ressaltar o valor simbólico transmitido pela história. Esta contrasta dois momentos da monarquia de Clovis: o *kuning* franco dividindo o saque com seus francos – pois certamente foi um franco da *trustis* de Clovis que questionou a divisão –; e o *rex* franco, disciplinando à sua vontade seu exército. O destino do saque – obtido ou recuperado – fora de longa data um problema para os comandantes romanos, sempre divididos entre partilhá-lo com a tropa ou restituí-lo a Roma.⁵³ A desfeita feita ao *kuning* foi paga pelo *rex*. Dura lição sobre os novos pressupostos de Clovis recebeu tal soldado.

O grosso do exército passou para o controle do rei franco. Um relato de Procópio parece evidenciar esse processo. Procópio teve um contato próximo com tropas francas entre 527 e 540, quando acompanhou Belissário, como assessor, na guerra entre o império oriental e os godos. Em sua *História das Guerras*, Procópio resume rapidamente os eventos na Gália que levaram a formação do reino franco. Diz-nos ele que as tropas romanas que se encontravam no norte da Gália, incapazes de retornar a Roma e não querendo render-se aos arianos, entregaram-se aos *germanos*, *i.e.* os francos, com seus estandartes e suas terras.

“Pois mesmo hoje reconhecemos claramente que estes faziam parte das legiões que dantes serviam pelo fato que eles portam seus próprios estandartes quando vão ao combate e que estes seguem até hoje o costume de seus pais. E eles conservam os uniformes dos romanos em todo o caso, até os sapatos”.⁵⁴

Remigius, bispo de Reims, ao saber do advento de Clovis, envia uma carta de saudações ao *rex*.⁵⁵ Nada na carta nos dá certeza de sua data, tirando o fato de ser claramente dos primeiros anos do governo de Clóvis. A grande questão de datação permanece em colocar a carta antes ou depois da derrota de Syagrius. A maior parte da historiografia recente é mais favorável a datá-la antes da batalha, mesmo que alguns

historiadores preferiram colocá-la após a derrota de Syagrius.⁵⁶ A data, de fato, pouco importa ao conteúdo da carta. Remigius inicia a carta afirmando que “grande rumor nos chegou, de que vós assumistes a administração da *Belgica Secunda*” e que com isso não faria nada de novo, pois começara por ser aquilo que “teus parentes haviam sempre sido”.⁵⁷ Com *parentes tui*, Remigius refere-se a Childerico. O plural é certamente um plural de majestade, como nos propõe Bloch.⁵⁸ Remigius afirma que Clovis ocupou o cargo que seu pai ocupara, de administração de uma província romana. Quanto a isso, não devemos imaginar um cargo civil de administração, mas sim uma função derivada de seu controle do exército – que fora de fato a posição de seu pai – que o legava uma grande influência sobre o território romano onde suas tropas estariam acantonadas. Não devemos também crer que o domínio de Clovis limitar-se-ia à *Belgica Secunda*, nada na carta explicita isso: Remigius, bispo de uma das mais importantes cidades da tal província, se preocupava com a administração desta: daquilo que caíra sob o domínio de Clovis, é o que lhe interessa.

O que se segue é uma exortação de como seu governo deve ser. Remigius o aconselha a ser íntegro e humilde e a mediar sabiamente a justiça. Que saiba ouvir os conselhos de seus bispos, pois assim sua província se consolidará melhor. Que proteja as viúvas e os órfãos, que auxilie os aflitos. Sugere que Clovis use a riqueza que herdara para libertar prisioneiros do julgo da servidão. Conclui com uma fórmula clássica: “Divirta-se com os jovens, delibere com os velhos, se desejas reinar, julga de forma nobre”.⁵⁹

Roger Collins afirma que o tom das cartas de Remigius deixaria “virtualmente certo” que Clovis seria cristão já em 486. Se este não o fosse, como Remigius poderia tê-lo clamado a ouvir seus bispos?⁶⁰ No entanto, se analisarmos a carta em detalhes, vemos que seu tom é, nas palavras de Marc Bloch⁶¹, “*purement interconfessionel*” – o bispo de Reims se abstém de pregações religiosas e o nome de Cristo não é nem mesmo mencionado. O contexto da carta é essencialmente aquele dos finais do século V, onde os bispos, herdeiros da administração das *civitas* tinham de lidar com os chefes do exército, que há muito se mantinham pagãos entre cristãos. O exército fora sempre um reduto do paganismo, sem com isso causar qualquer transtorno aos imperadores cristãos.

Não eram Richomer, Bauto ou Arbogast pagãos? Também Ætius e talvez mesmo Ægidius? O que Remigius espera de Clovis é que este não se indisponha com a administração das *civitas*, respeitando os bispos e o poder destes em suas dioceses. O caminho que propõe ao *rex* não é aquele da conversão, ou aquele de um converso, é simplesmente recomendações de um *savoir vivre* com a realidade política do baixo império, permeadas de um tom moral que, se inegavelmente cristão, se comunicava tranqüilamente com a moral pagã das elites senatoriais tardo-antigas.

A derrota de Syagrius foi, de determinado ponto de vista, um *coup d'état*, a substituição de um *rex* romano barbarizado por um *rex* bárbaro romanizado.⁶² Clovis assumiu o comando de um exército romano que cada vez mais absorvia uma identidade germânica, expresso em suas crenças, seus ideais, suas vestimentas. Um tropa que há muito sentia-se separada do restante do império, muitos por sua origem bárbara, mas alguns simplesmente por suas verdades e seu modo de vida. Uma vez sob o controle de Clovis, a transição de uma identidade romana para uma identidade bárbara acelerou-se.

Para Gregório, os próximos adversários de Clovis foram os Thuríngios. Mas uma vez a menção destes levanta algumas dúvidas. O que levaria Clovis a fazer uma guerra com um povo que claramente não lhe era limítrofe? Michel Rouche levanta três possibilidades: (i) reaver a herança da mãe; (ii) conter o avanço dos Thuríngios em direção a Gália; e/ou (iii) enfrentar uma aliança entre Thuríngios e os Visigodos.⁶³ Vimos já que dificilmente Bassina, mãe de Clovis, seria Thuríngia, visto que o exílio de Childerico fora em Tournai, não na Thuríngia, o que impossibilita a primeira resposta. Avanços Thuríngios na Gália? Talvez, mas estes seriam ainda por muito tempo preocupação dos francos do Reno, e talvez mesmo dos Alamanos, antes de chegarem próximo a área de influência de Clovis. Quanto à aliança entre Thuríngios e Visigodos, parece resultado de uma interpretação apressada da documentação. Encontramos em uma carta de Theodorico, datada de quinze anos depois da guerra entre francos e Thuríngios, uma referência às relações entre Visigodos e Thuríngios (junto com Herúlios e Warnes) no qual o ostrogodo se refere aos presentes enviados por Eurico a seus *reges* e da amizade e aliança que havia entre estes. Caso Alarico tivesse renovado esta aliança, digamos, quinze anos antes, Theodorico teria que relembrar a memória das alianças de

Eurico? Certamente, faria referência aos acordos celebrados por Alarico, o governante em questão, não a seus ancestrais. Eurico deve ter feito contato com os germanos para além do Reno a fim de assegurar aliados, sobretudo contra Ægidius, mas estas alianças parecem ter sido abandonadas após a morte deste.

Seja como for, nenhuma destas explicações ajuda a compreender o choque de Clovis com um povo distante, dentro da *Germania*. Patrick Geary sugere que estes seriam apenas um pequeno grupo, vagando deste lado do Reno,⁶⁴ o que é uma possibilidade bem mais real. Após a quebra do *limes* em 406, pequenos bandos guerreiros passaram a atravessar o Reno quase sem resistência. Geoges Tessier, no entanto, nos oferece uma explicação mais ousada. Para o autor, os Thuríngios seriam não o povo germano deste nome, mas sim os francos de Tongres, chefiados pelos *kuning* Chararic.⁶⁵ Tessier coloca, desta forma, o relato da destruição do restante dos *kunings* francos que Gregório situa no final da vida de Clovis, para os primeiros dez anos.

É bastante provável que Clovis tenha marchado contra Chararic após derrotar Syagrius. O *kuning* havia se recusado a prestar auxílio a Clovis – como Gregório bem o menciona – o que provocou sua fúria.⁶⁶ Uma vez comandando um exército bem maior, Clovis eliminou Chararic a fim de fortalecer seu domínio entre os *salii*. Possivelmente, nesta mesma época voltou-se também contra Ragnachar que, se confiarmos em Gregório, caiu em desgraça aos olhos dos seus. Clovis tomou o tesouro destes *kunings* e cooptou o que pode de seus *comitatus*. Não há nenhuma novidade no uso que Clovis faz das tropas romanas para se impor no contexto tribal dos francos. Nada além do que havia feito Arbogast antes dele.

Após a vitória, Clovis subiu ao *status* de jogador na política do baixo império. Agora ele comandava uma tropa romana considerável, que desfilava sobre um território que se estendia dos domínios francos no Reno até o Loire. Ao sul, o domínio dos Ostrogodos e dos Burgúndios. Nos primeiros anos, o grande desafio externo de Clovis parece ter sido os reino de Toulouse de Alarico II. Temos poucas informações para estabelecer um confronto entre Clóvis e Alarico, mas possivelmente os Visigodos continuariam a pressão que haviam exercido no norte da Gália desde Eurico. Eurico havia imposto uma hegemonia visigótica no Ocidente, se valendo sobretudo da eficiência

da cavalaria pesada gótica. Não é por menos que Clovis tenha esperado a morte dele em 484 para começar a agir na Gália. Alarico II, no entanto, foi um descendente débil, como logo Clovis viria a perceber. Os Ostrogodos, por sua vez, caminhavam para se tornar o maior poder no Ocidente, baseados na Itália. A partir de 493 Theodorico iniciou uma política de casamentos visando unir os *reges* germanos no Ocidente. Em 493 ou 494 ele se casa com uma irmã de Clovis, Audofleda,⁶⁷ o que pode ter possibilitado tal mediação. Theodorico pretende formar no Ocidente uma federação germânica – isto é, de líderes germanos – cimentada pela fidelidade resultante do casamento entre famílias. Ele liga, assim, a sua família os já aparentados Visigodos, através do casamento de Alarico II com sua filha Theodigusa (ou Theodegothe) em 494, liga-se aos burgúndios no mesmo ano casando uma outra filha, Ostrogotho, ao filho de Gundobado, Sigismund (casamento que não sabemos se de fato ocorreu). Por fim, por volta do ano 500, casa sua irmã, que havia se tornado viúva, com o *rex* dos vândalos Thrasamund. Através desta política, Theodorico visava ordenar o Ocidente em moldes mais estáveis.⁶⁸

Casamento com Clotilde e Guerra contra os Burgúndios (498-502)

Assim como Theodorico, Clovis tentou estabelecer sua política de casamentos. Primeiro, casou sua irmã com o Ostrogodo, que exercia o poder imperial na Itália, aliando-se ao maior poder presente no Ocidente. Em seguida, buscou aproximar-se de Gundobodus e Gedegisel, *reges* burgúndios, casando-se com Clotilde. Clotilde era filha de Chiperico II, irmão falecido dos dois *reges*. Gundobado era um aliado importante para Clóvis. O *rex*, sobrinho de Ricimer, lutara com o tio contra o imperador Arthemius, e obteve o título de *magister militum praesentalis*. Até 474, o príncipe burgúndio permaneceu na Itália, sucedendo o tio em sua influência política no Ocidente. Então, com a mudança de imperador, os ventos mudaram e ele refugiou-se de volta entre os seus. Assumiu o controle dos Burgúndios ao lado dos irmãos em 480.⁶⁹

Para Clovis, os Burgúndios representavam uma chance de associar-se a um poder reconhecido na Gália, em uma tentativa de, através do casamento, obter uma validação, ao menos tácita, de sua situação no Norte. Após 476, a situação dos exércitos romanos,

e sobretudo de seus generais, tornou-se extremamente nebulosa, sem um imperador para sancionar oficialmente seu poder. O poder de fato, que era exercido por estes homens, bastava pelo momento, mas o poder de direito era a única garantia de (alguma) estabilidade. Constantinopla estava a quilômetros de distância, mas os imperadores ainda viam longe, e o Ocidente ainda não estava fora de seu alcance.

Por outro lado, os Burgúndios representavam uma possibilidade de suporte para Clovis contra os godos. Quando Theodorico enfrentava Odoacro pelo domínio da Itália, os Burgúndios marcharam para o norte da península, onde entraram em algumas escaramuças contra os Visigodos, que lá estavam como apoio para seus parentes. Estes choques podem mesmo ter motivado as alianças matrimoniais de Theodorico. Seja como for, as relações entre Burgúndios e Ostrogodos permaneceram bastante tensas. Para Clóvis, que sabia que sua paz com os Visigodos não duraria, ter os burgúndios como parentes seria bastante interessante.

A cronologia tradicional do casamento de Clovis é bastante satisfatória. Gregório a coloca entre a guerra contra os Thuríngios e a guerra contra os Alamanos. A historiografia tradicional data o casamento entre 492 e 494.⁷⁰ Van de Vyver propôs uma nova data, situando o casamento em 502-3, após a guerra de Clóvis contra os Burgúndios.⁷¹ Esta datação foi, no entanto, derrubada pela crítica. É, da nova cronologia de Van de Vyver, o ponto mais fraco. Christian Courtois demonstrou em um belo artigo que o casamento de Clotilde foi obrigatoriamente anterior a 500. O autor defende que os herdeiros merovíngios só ascendiam a monarquia após a idade de sete anos, recebendo então sua parte da herança. Desta forma, como todos os filhos de Clovis receberam imediatamente a herança paterna quando este morreu, conclui o autor que o mais novo entre eles, Clotário, teria ao menos sete anos em 511, tendo nascido, no mais tardar, em 504. Antes dele, haviam nascido um primeiro filho, Ingomar, morto no batismo, mais dois filhos, Clodomir e Childeberto, e possivelmente uma filha, que recebeu o mesmo nome da mãe, Clotilde.⁷² Por mais rápido que tenha sido o jovem casal, o primeiro filho não poderia ter nascido depois de 500.⁷³ Nada nos permite confirmar, por ora, que o casamento tenha se dado tão cedo quanto 492. Podemos afirmar somente que este se deu após a guerra com os Thuríngios, como propõe Gregório, e antes de 500.⁷⁴

Clovis então despachou emissários e fez saber ao responsável por Clotilde – provavelmente Godegisel – suas intenções e negociaram o casamento.⁷⁵ Não sabemos do destino da primeira esposa de Clovis, a mãe de Theudorico. Não é impossível que ela tenha morrido antes do segundo casamento do franco. Mas o mais provável é que tenha sido posta de lado, devido às obrigações do casamento com Clotilde. Pois os burgúndios eram cristãos – e Clotilde, excepcionalmente, era católica, enquanto seus tios eram arianos. Se o concubinato era aceito sem grandes problemas para os francos pagãos, a Igreja não poderia aceitá-lo. Não podemos ter certeza da importância que o catolicismo de Clotilde teve para a escolha de Clovis, mas parece pouco provável que ele tenha optado por ela – única princesa católica disponível entre os burgúndios, visto que suas primas eram arianas e sua única irmã, Crona, havia sido feito freira – a fim de se aproximar do clero católico do norte da Gália, nomeadamente Remigius.⁷⁶ A relação de Clovis com os bispos parece ter-se feito de forma bastante cordial, independente de suas crenças, tal prova a carta que Remigius dirigiu ao *rex*. A religião do comandante romano na região de pouco influenciaria, como pouco havia influenciado nos séculos anteriores.

Alguns anos depois do casamento, vemos Clovis envolvido em um confronto entre os dois *reges* burgúndios. Os burgúndios, assim como os francos, tinham a prática de partilhar o controle do *regnum* entre seus descendentes. Assim, Gundobado partilhava sua realeza com seus três irmãos – Godomar, Chilperico II e Godegisel-, mesmo que exercesse certa supremacia sobre estes.⁷⁷ Após a morte de Godomar e Chilperico em 490, Gundobado passou a partilhar o poder somente com Godegisel. Gregório nos diz que, a fim de suplantá-lo, Godegisel teria proposto a Clovis o pagamento de um tributo, caso este o ajudasse em combate. Clovis então marchou para o território dos burgúndios onde encontrou Gundobado e o irmão próximo a Dijon, mas este, uma vez iniciada a batalha mudou de lado e juntou-se aos francos. O exército de Gundobado foi massacrado e ele se refugiou em Avignon. Clovis, incapaz de tomar a cidade, impõe um tributo e retira suas tropas.⁷⁸ Em seguida, Gundobado recupera suas forças e toma Viena, capital de Godegisel, matando-o. O partido de Clovis havia sido derrotado.

Os motivos do envolvimento de Clovis nos assuntos internos do *regnum* burgúndio levantaram algumas teses. Geoges Tessier⁷⁹ imagina que o objetivo de Clovis era a conquista do território e este teria usado as intrigas de Godegisel como uma porta de entrada. Já Wallace-Hadrill prefere aceitar a sugestão de Gregório de que Clóvis teria entrado no confronto mais por obrigações de família (*kinship*) do que como um governante (*statemanship*).⁸⁰ Mas, parece mais provável que o confronto tenha sido uma continuação de um confronto mais antigo, entre francos e visigodos.

Os primeiros choques entre francos e visigodos podem ter acontecido logo após a derrota de Syagrius e parecem ter se agravado conforme Clovis tornava-se mais capaz. Gregório cita um sítio a Nantes, que possivelmente deu-se nessa época.⁸¹ Os confrontos se estendem por bastante tempo, sem tomar uma forma definitiva, através de uma série de escaramuças fronteiriças. Sabemos que em 496, Alarico toma Roussilon, possivelmente dos francos e já em 498 Clóvis pilha Bordeux onde captura Suatrio, um *dux* visigodo, antes de retornar a seu *regnum*.⁸² Em 500, Clovis decide oferecer seu apóio a Godegisel, contra a aproximação de Gundobado de Alarico, levando este a vitória. O clima tenso entre os dois *reges*, disputando a supremacia entre os burgúndios ofereceu o motivo que Clovis precisava. No entanto, uma vez que o *rex* visigodo mobiliza suas tropas e sai em auxílio a Gundobado, a maré muda e Godegisel é derrotado.⁸³ Gundobado sabiamente se afasta do conflito com os francos. Uma vez que Viena é tomada, o *rex* comanda seus homens a não maltratar os soldados francos ali encontrados. Estes são desarmados e enviados aos Visigodos em Toulouse.⁸⁴ Ele bem sabia que, mesmo que os Visigodos tenham salvado o dia, estes não seriam aliados desejáveis. Seu futuro seria mais garantido com os francos.

Gregório nos reporta um encontro entre Alarico II e Clovis em Amboise, onde seria então a fronteira entre os dois *regna*,⁸⁵ provavelmente em 502.⁸⁶ É possível que Theodorico tenha mediado tal encontro, visando manter a integridade de seu sistema de alianças. De qualquer forma, Clovis terminou impondo a Alarico seus termos, fazendo que os visigodos entregassem Syagrius, que havia se refugiado no reino de Toulouse.⁸⁷ A entrega do prisioneiro, em uma data que desconhecemos, marca, possivelmente, a

primeira vitória de Clovis sobre Alarico. Uma vez em posse de Syagrius, o *rex* franco, secretamente, dá um fim a sua vida.⁸⁸

A guerra contra os Alamanos (506)

A guerra contra os Alamanos não foi exatamente uma guerra de Clovis. Havia pelo menos dois séculos que os Alamanos ocasionalmente atacavam a Gália, buscado saque e escravos. Também há bastante tempo eles se chocavam aos francos do Reno e aos Burgúndios em seu caminho, sobretudo entre o Reno médio e o baixo Reno. Já no final do século V, os francos do Reno parecem ter confrontado *razzias* periódicas dos Alamanos. Estes embates culminaram em uma grande batalha entre francos e alamanos, que resultou, após um confronto extremamente rigoroso, na vitória dos francos e no massacre dos alamanos. Esta batalha foi levada a cabo pelos francos do Reno sob o comando de Sigibertus, *kuning* em Colônia, com o apóio do exército bárbaro romano de Clovis, que se envolvera em primeiro lugar por conta de uma aliança (ou de uma aliança futura) entre ele e Sigibertus. Mas também porque, como comandante romano na região, era dele a obrigação de repelir ataques bárbaros de além Reno.⁸⁹

Se confiarmos no relato de Gregório, a batalha parece ter ido mal para os francos, que rapidamente viram os seus serem exterminados. Às margens do desespero, Clovis teria feito uma promessa de conversão ao “deus de Clotilde”, se este lhe desse a vitória. Neste momento, o *kuning* alamano foi morto e, como de fato era costume entre os germanos, o restante dos guerreiros fugiu ou se entregou. Uma vez que o *Heil* do líder tenha se provado insuficiente, não há mais motivos para lutar. Renovados pela mudança dos acontecimentos, os francos perseguem os alamanos, que fogem para além das fronteiras sul, rumo ao *regnum* de Theodorico, que os recebe.

Por tal, Theodorico envia uma correspondência a Clovis, pedindo-lhe moderação e alertando-o dos limites de seu poder. Através desta carta, datada de, no mais cedo, 507, podemos estabelecer a data da batalha com os alamanos entre 505e 506. Tudo indica que Gregório voluntariamente recuou a data da batalha a fim de antecipar o batismo de Clovis, atrelado a promessa de conversão durante batalha. A historiografia

tradicional, que busca manter a cronologia de Gregório, sugere que existiriam duas batalhas contra os alamanos, uma em 495 (ou 496/97), que nos informa Gregório, e outra batalha que nos informa a correspondência redigida por Cassiodoro.⁹⁰ No entanto, os detalhes contidos na correspondência enviada a Clovis parecem relacionar-se à descrição de Gregório. Diz-nos Theodorico, pela mão de Cassiodoro: “Que te seja suficiente que com o *rex* [alamano] tenha também tombado seu orgulho [dos alamanos]”.⁹¹ Também Ennodius, em sua *gesta* de Theodorico confirma o fato.⁹² Como, além desta marca distintiva, nenhuma das fontes atesta duas batalhas – à parte uma certa interpretação de um autor bastante tardio⁹³ - parece-nos mais razoável sustentar uma única batalha, precedida, certo, de choques menores envolvendo sobretudo os francos do Reno, que tomou lugar provavelmente próximo de Tolbiac (Zülpich), entre os anos de 505 e 506.⁹⁴

A batalha contra os Alamanos provou Clovis como uma potência no Norte da Gália, e fez pesar sua habilidade guerreira sobre seus vizinhos. A vitória também lhe deu argumentos favoráveis à conversão, uma vez que o deus cristão havia sido testado com sucesso em combate.⁹⁵

Guerra contra os Godos

O período entre 502 e 506 foi relativamente calmo. Clovis mantém boas relações com Theodorico e um cessar fogo com seus vizinhos Burgúndios. Mesmo o confronto com Alarico parece ter esfriado. É possível que neste momento Clovis tenha travado os primeiros contatos com Anastasio, imperador no Oriente. Em 504, Theodorico começou a se indispor com o Império, em algumas escaramuças de tropas na Pannonia.⁹⁶ Mesmo que até 510 uma trégua delicada tenha se mantido desde 504, Theodorico passa a ser visto como um inimigo potencial do Império, que começa a se preparar para enfrentá-lo. Clovis, herdeiro de um aliado de longa data de Constantinopla, deve então ter chamado a atenção do imperador. Faltava-lhe ainda a prova de que estaria à altura dos objetivos imperiais, prova que Clovis forneceu nos combates contra os Alamanos.

Para Clovis, a paz era uma amiga ingrata. A principal fonte de renda do *rex* para manter seu exército equipado e fiel era o saque. Sem guerras, sem saques. A guerra contra os alamanos, se significativa para a posição de Clovis no Ocidente, não lhe deve ter rendido muito. Com o tempo, o tesouro que havia recolhido começaria a secar, e sua posição de liderança estaria ameaçada. Seria necessário para Clovis reiniciar, assim que possível, suas campanhas, sobretudo contra a verde terra ao sul do Loire. Desta vez, no entanto, Clovis prepararia uma campanha mais organizada, superior as *razzias* ocasionais que havia praticado durante a última década do século V. Agora, tratava-se de uma guerra pelo império, em nome de Anastasio,⁹⁷ para quem a destruição do poderio godo no Ocidente interessava cada vez mais. O quanto Anastasio foi responsável pelo reinício das agressões entre Clovis e Alarico é bastante incerto, visto que a documentação não nos ilumina diretamente. Podemos supor que Anastasio tenha encontrado em Clovis um *rex* bastante disposto a levar a cabo os planos imperiais, não somente pela possibilidade de reconhecimento de sua posição de comando, mas também por motivos de ordem pessoal – uma inimizade quase hereditária entre os francos de Clovis e os Visigodos de Alarico,⁹⁸ a possibilidade de estender seu poder para além do Reno e a necessidade do saque – que certamente levariam a guerra cedo ou tarde. Gregório insiste que a destruição do arianismo foi a motivação central de Clovis – este parece tê-lo sido apenas retrospectivamente. A vitória da Clovis muito agradou a Igreja e ele soube fazer-se valer desta posição.⁹⁹ De qualquer forma, mesmo com a sanção imperial e com o suporte que este poderia dar, se Clovis quisesse desferir um golpe decisivo sobre Alarico, precisaria de outros aliados. Os Visigodos não seriam adversários comuns. Desde a vitória sobre Átila, a reputação da cavalaria visigótica era tremenda: por mais que ainda pisassem na relva verde, cavalgavam por lendas.

Clovis tinha em seu controle um grande exército, composto pelo restante das tropas romanas no Norte da Gália, o antigo exército de campo, composto de bárbaros de diversas origens, com treinamento – ou alguma lembrança de treinamento – romano. Tinha também uma tropa de francos *salii* leais a ele, dos quais os mais importantes seriam aqueles que compunham sua *trustis*, seus *antrustiones*. Sabia também que poderia

contar com o apóio de Sigibertus e dos francos do Reno, aos quais ajudara contra os Alamanos.

Após a vitória contra os Alamanos, Clovis possuía também uma nova arma. Ele possuía agora um deus que poderia dar-lhe a vitória que lhe havia sido negada anteriormente. Para Clovis, a conversão tratava-se de um assunto sério, de caráter militar. Para ele parece claro que deveria buscar um deus mais poderoso do que aquele de seus ancestrais, um deus que refletisse as mudanças que ele próprio impôs a terra de seus ancestrais. Ele não mais era um pequeno *kuning* tribal, mas sim um grande *rex*, de um mundo maior.

Foi possivelmente a pressão de Anastasio que levou Gundobado a se reunir com Clovis e pedir a paz. Após a intervenção fracassada de Clovis nos assuntos internos na Burgúndia, Gundobado tinha se aproximado de Alarico, e mantido uma aliança com os Visigodos contra os francos. Os dois *reges* reuniram-se sobre o rio Cura, e negociaram a paz.¹⁰⁰ Além disso, eles negociaram a guerra.

Na Itália, Theodorico preocupa-se com o desenrolar dos fatos na Gália. Ao que parece, problemas fronteiriços voltam a colocar Clovis contra Alarico. O ostrogodo sabe do poder militar exibido por Clovis – não pedira moderação a este no uso de suas forças? – e sabe também que os Visigodos de Alarico não são mais os Visigodos de Theodorico I, a cavalaria mortífera que havia derrotado Átila, a paz os debilitou. E, acima de tudo, Theodorico sabe que uma derrota dos Visigodos para os francos pode desordenar seu projeto para um Ocidente germânico, justamente quando as relações com o Oriente deterioram a cada momento. Theodorico movimenta-se para tentar manter a paz entre seus parentes – pois, lembra-nos ele, não são todos parentes, unidos por casamentos? Ele envia cartas aos poderes no Ocidente, tentando restabelecer o equilíbrio, a fim de manter a paz, sem, no entanto, esquecer o adágio romano: *Se queres a paz, prepara a guerra*.

Theodorico envia seis cartas, em sua manobra diplomática para conter os ímpetos de Clovis. A primeira carta envia para Alarico. Nada valeria sua mediação se Alarico persistisse no combate. Ao que a carta nos deixa entrever, a guerra já havia começado e Clovis ocupara uma província (às voltas de Tours, talvez?). “Que o sangue de parentes

não vos inflame,” adverte-o, “que a província ocupada não queime demais”.¹⁰¹ Tal disputa ainda não é que palavras. E lembra Theodorico a seu parente:

“Certo que uma multidão inumerável de vossos parentes vos tenha dado confiança em sua força, certo que vós vos lembrais que o poder de Átila foi aniquilado pelas forças dos Visigodos, no entanto, como o coração dos povos ferozes amolece por uma longa paz, cuidado em enviar ao combate, com um jogar de dados, aqueles que estão por muito tempo sem exercício. (...) Nós não queremos que tal coisa aconteça entre dois [*reges*] que são parentes, pois resultaria, talvez, que um fosse inferior ao outro”.¹⁰²

A mensagem de Theodorico é clara: um pode provar-se inferior, e este será Alarico. Este deve evitar o combate e busca a mediação, a fim de evitar uma tragédia. Ambos enfrentam um inimigo comum, diz Theodorico, e “aquele que se coloca contrário a nós, me encontrará por bom direito como inimigo”.¹⁰³

Sua segunda carta é endereçada a Gundobado. Tudo indica que Theodorico não sabia da aliança entre ele Clovis, mas que certamente suspeitava. Diz-lhe o ostrogodo: “Vós todos recebereis de mim presentes de grande graça, nenhum foi colocado à parte dos outros. Se vós haveis cometido uma falta contra nós, vós havíeis pecado dolorosa e gravemente contra mim”.¹⁰⁴ Theodorico se refere abertamente a Clovis, que cometeu contra ele um desagravo, atacando Alarico seu parente. Mas estaria ele também se referindo a Gundobado? É possível que a dúvida deixada seja intencional. De qualquer forma, Theodorico urge o burgúndio a participar na tentativa de moderar os ânimos destes jovens *reges* (*régios iuuenes*). Pede também a Gundobado que este envie emissários seus a Clovis, junto com os emissários que Theodorico enviara, a fim de persuadi-lo. No fim da carta, o ostrogodo afirma que seus emissários têm instruções que comunicarão oralmente. De que tratariam? Alguma informação que não poderia se arriscar ser interceptada? Possivelmente, os emissários foram enviados com planos de guerra, a serem comunicados a Gundobado caso fosse encontrado em disposição para tal.

Theodorico envia então cartas aos *reges* dos Herúlios, dos Warnes e dos Thuríngios, povos limítrofes de Clovis, ao norte da Gália. As três cartas seguem nos mesmos moldes. O tom para com estes *reges* é diferente. É abertamente um tom de guerra. Clovis, diz o

rex, “crê que tudo deve lhe ceder, tão obcecado que está por combates abomináveis”.¹⁰⁵ Por tal, eles devem enviar seus emissários junto com aqueles de Gundobado e de Theodorico para dissuadir Clovis. Mas Theodorico vai além. Diz ele: “é melhor destruir esta empreitada logo de início, para que todos nós o façamos sem dor, do que combater cada um separadamente”,¹⁰⁶ pois se Clovis atacou um grande *regnum*, sem dúvida alguma cedo ou tarde atacará eles.

Com estes cinco *reges*, Theodorico pediu pela paz, preparando a guerra. Seu objetivo era compor uma delegação que pudesse, face ao *rex* franco, impor sua vontade. Theodorico tentou armar uma armadilha para Clovis. Após a derrota dos Alamanos, a fronteira norte do domínio de Clovis estava relativamente tranqüila. O mesmo pode ser dito dos Burgúndios, deixando livre o caminho para o sul do Loire e o confronto com Alarico. Se Theodorico conseguisse o apóio de Gundobado e dos povos germanos a norte da Gália, forçaria Clovis a calcular sua empreitada com pelo menos mais dois *fronts*, o que seria impraticável. Se ele insistisse, seria destruído.

Tendo seu plano feito, Theodorico envia então uma carta a Clovis, em tom semelhante aquela que enviara a Alarico, pregando a moderação.

“Vós sois todos os dois [Clovis e Alarico] *reges* de grandes povos, ambos na flor da idade. Não queimem seus *regna* de forma leviana, sendo que vossa entrada em tal conflito não dará liberdade a parte alguma de seus territórios. Que vossa coragem não seja uma calamidade súbita para a pátria, pois uma grave ruína de povos por motivos levianos é para os *reges* uma grande causa de ódio (...) aquele que creia ignorar estes conselhos, o que nós não pensamos que fará, deverá suportar a adversidade, aquela de nós e de nosso amigos.”¹⁰⁷

Por fim, Theodorico urge Clovis a reconsiderar suas alianças. O ostrogodo dá a entender que tem conhecimento dos contatos de Clovis como Anastasio e diz a Clovis que este não está do seu lado, mas que defenderá somente seus próprios interesses. “Vós não deveis confiar naquele que sabes que não se importa com vossos interesses,” conclui o *rex* “pois ele deseja precipitar um contra o outro no abismo. Ele não tem nada de um bom conselheiro ou de fiel”.¹⁰⁸

O plano de Theodorico, no entanto, surtiu pouco efeito. Gundobado estava firmemente ligado a Clovis contra os Godos. Para além do Reno, os povos ouviam falar

(ou, melhor, cantar) de Clovis como o grande destruidor dos Alamanos – quem se colocaria contra ele? Desta forma, nenhum emissário acompanhou os embaixadores de Theodorico, que se apresentaram sozinhos diante de Clovis. Theodorico foi incapaz de desarticular os preparativos de Clovis. Tudo o que poderia fazer agora era estar preparado para ir em socorro de Alarico quando o momento viesse.

Em 507, Clovis estava pronto para o combate. Reuniu às voltas de Tours, província conquistada, um exército expressivo. No centro deste exército marchavam os *antrustiones* de Clovis. Homens forjados para o combate, veteranos de inúmeras batalhas. Vários já haviam enfrentado os Visigodos, alguns deles ainda sob Childerico. Eles são parte de uma aristocracia guerreira, cujo único meio de vida é a guerra e a vitória. Eles são o núcleo do poder do *kuning*, formando a unidade militar mais eficiente deste período. Não são uma exclusividade franca. Certamente, do outro lado do Loire, Alarico aguardava Clovis cercado de seus próprios guerreiros, a quem as fontes visigóticas dão o nome de *bucellarii*, nome de toda forma romano.¹⁰⁹ Os generais romanos, sobretudo a partir do século IV, partilhavam o costume de se valer de uma guarda pessoal de elite. São guerreiros experientes e provados em combate. Segundo Halsall, a experiência em combate era fundamental para um exército medieval.¹¹⁰ Ela determinava se o guerreiro veria ou não o sol nascer no outro dia. Para estes homens, Clovis era o poderoso *kuning* que lhes daria a vitória. Ele é o grande provedor, não simplesmente da carne e do abrigo, mas sobretudo do *Heil*, da sorte e da saúde. Seria incorreto supor que ele seria visto como um deus, mas não que ele era visto como divino, ele era a força do destino manifesta em um homem.

Além de seus próprios homens, Clovis contava com o restante do exército de campo para a Gália. Tratava-se de uma tropa bastante heterogênia, formada de bárbaros de diversas origens, agregados ao exército por uma variedade de acordos e tratados que, no final do século V já tinha pouco significado. Em sua maioria, estes soldados eram de origem franca, sobretudo *salii*, que há gerações haviam fornecido tropas para Roma. Além de francos, Galo-romanos, romanos provenientes da (Grã) Bretanha que haviam assentado na Armorica, e que, em algum momento, foram incorporados ao exército por Clovis.¹¹¹ As conjecturas de Michel Ruche de que Clovis teria anexado junto com os

Bretões uma tropa de Alanos, que se encontrava às voltas de Orleans desde o início do século V, parecem um tanto quanto infundadas.¹¹² Mas não é impossível que Clovis tenha negociado um tratado para incorporar ao seu exército (romano) os alanos estabelecidos na região. Ætius havia contado com eles para enfrentar os Hunos nos Campos Catalúnicos;¹¹³ Clovis pode ter restabelecido uma espécie de *foedus* com estes – valendo-se de uma legitimidade que de fato não tinha. Os alanos formavam uma unidade bárbara totalmente diferente dos francos. Eram de origem indo-iraniana, forjados nas estepes da Eurásia por vários contatos – amistosos e belicosos - com os Hunos. Formavam uma unidade de cavalaria pesada, que entre o final do século IV e o início século V foi peça fundamental do exército dos Hunos. Os godos haviam aprendido muito com eles em seu período de contato com as estepes. Para Clovis, uma unidade de cavalaria pesada seria extremamente desejável contra os Visigodos, pois, como diz acertadamente Rouche, a cavalaria pesada era a “rainha da batalha” neste momento.¹¹⁴

O que ligava Clovis a estes homens ? Estes possivelmente compartilhavam a idéia de *Heil* com o restante dos germanos, e imaginavam ser Clovis o portador desta qualidade indispensável ao comandante. A insistência do exército na hereditariedade demonstra o quanto este esperava que as qualidades de um grande general se revelassem em seu filho. Junto com esta fé na vitória que somente tal líder poderia proporcionar, os soldados esperavam os proveitos desta vitória. Em outras palavras, Clovis proporcionaria às tropas saque em abundância. Glória e soldo moviam o exército. Mas além disso, o exército perseverava coeso e sob um comandante que consideravam legítimo por partilhar uma idéia – neste ponto difusa e pouco clara – de *romanitas*. Clovis era o general romano a quem o exército estava subordinado. Tal fora seu pai, tal fora Ægidius antes deste.

Por fim, Clovis contava com as tropas francas do Reno e as tropas dos Burgúndios. Os francos eram comandados por seu *kuning*, Sigibertus, conhecido então como ‘o Manco’, devido um ferimento que recebera em Tolbiac. É possível que Sigibertus tenha obtido uma posição de hegemonia entre os francos do Reno – visto que não temos menção de nenhum outro *kuning* entre eles. Certamente ele marchava para o combate seguido de uma grande variedade de outros *kunings* menores, que estavam subordinados

de alguma forma a ele. O modelo proposto para os alamanos por Ammianus Marcellinus permanece a melhor suposição da organização do exército dos francos de Sigibertus.¹¹⁵ O *kuning*, no entanto, vivia o crepúsculo de seu poder. A reputação de Clovis crescia a cada momento e, cada vez mais, os francos do Reno eram atraídos para sua órbita. O filho de Sigibertus, Chlodericus, que possivelmente acompanhava o pai contra os Visigodos, seria o último de sua linhagem. Quanto aos Burgúndios, pouco sabemos de sua participação em toda a guerra. É provável que tenham acompanhado Clovis em sua campanha decisiva em Vouillé, mas não é impossível que suas tropas só tenham se juntado aos francos após a derrota de Alarico, participando da tomada de Toulouse e de Narbonne.

Finalmente, Clovis tinha todo seu exército pronto para o combate. Restavam os preparativos finais. Na *belle saison* de 507, possivelmente após a convocação geral nos *Champs de Mars* – prática romana incorporada por Clovis, vale notar – ele havia se dirigido para Tours, e tomado a cidade onde São Martin fora bispo, onde encontrava-se agora com seu exército. Clovis esperava contar com o auxílio do novo deus que havia escolhido e, sobretudo, com a ajuda do próprio São Martin que, ouvira Clovis, era dotado de poderes mágicos – milagrosos diria Remigius ao *rex* – incríveis. Para assegurar a simpatia do santo, o franco ordenou a suas tropas que nada além de alimento deveria ser tirado da província. Pois, diz-nos Gregório pela boca de Clovis, “é inútil ter esperanças de vencer essa batalha se ofendermos São Martin” (*Et ubi erit spes victuriae, si beato Martino offendimus?*).¹¹⁶ Sabemos, através da carta que este endereça aos bispos da Aquitania após a vitória, que Clovis ordenou que os bispos, suas propriedades e aqueles sob sua proteção – entre estes viúvas, virgens consagradas e órfãos – fossem preservados.¹¹⁷ Gregório estaria, com certo exagero, mencionando esta mesma orientação, ou teria Clovis tomado medidas especiais para a província de São Martin? Não é impossível que o tratamento dado a Tours tenha sido especial, por sua situação particular e por sua relação com o santo, visto que Clovis queria seu favor. Se confiarmos em Nicetius,¹¹⁸ Clovis prostrou-se diante ao altar do santo, prometendo-lhe o batismo, em troca, imaginamos, da vitória.

O arranjo de Clovis com São Martin foi possivelmente um dos vários rituais que o *kuning* preparou a fim de assegurar a vitória. Nas palavras de Guy Halsall:

“Para um comandante da Alta Idade Média, os momentos imediatamente anteriores ao início da batalha eram taticamente tão importantes quanto àqueles que ele tomaria uma vez que a batalha houvesse começado, e sua conduta nestes era igualmente vital. Pode se argumentar que neste ponto ele tinha maior habilidade para afetar o desenrolar da batalha do que teria uma vez que os exércitos se encontrassem. Antes dos guerreiros se encontrarem, seus líderes tentavam obter alguma vantagem moral sobre seus oponentes”.¹¹⁹

Os guerreiros esperavam que o líder obtivesse a vitória dos poderes invisíveis e era exatamente isso que ele fazia. Os dois comandantes se enfrentavam em uma disputa ritual pelo favor do destino, cada um se valendo dos deuses e demônios que pudesse invocar, a fim de produzir para sua tropa – e para eles mesmos - a sensação da vitória certa. São Martin, e o deus de Clotilde, foram um dos trunfos de Clovis. Podem ter havido muitos outros que desconhecemos. O cristianismo cobria ainda de forma muito tênue o grande guerreiro.¹²⁰

Alarico contava com a poderosa cavalaria visigótica. Pelo tom dirigido a ele por Theodorico em carta, ele confiava até demais nestas tropas que, se haviam sido imbatíveis, por muito tempo encontravam-se paradas. Às linhas de Alarico, somaram-se as tropas formadas pela elite na Aquitania, dirigidas por líderes oriundos da classe senatorial de Auvergne, encabeçados por Apollinaris. A elite católica da Aquitania parecia satisfeita o suficiente com o domínio gótico para lutar por ele. Alarico esperava também contar com apóio de Theodorico. No entanto, Anastasio antecipara-se e, a fim de proteger as costas de Clovis, lançou um ataque as costas da Itália, prendendo as tropas de Theodorico. Seja como for, Alarico temia entrar em confronto com Clovis, e pretendia esperar, o tempo que pudesse, pelas tropas de seu sogro. Suas tropas, no entanto, tornavam-se cada vez mais impacientes e ansiosas pelo combate, vendo a província perdida e os inimigos tão próximos. Seus guerreiros clamavam que eram capazes de bater sozinhos os francos. Quando eles começaram a se levantar contra Alarico, chamando-o de covarde por esperar reforço ao invés de lutar, o *rex* decidiu lutar mesmo sem os Ostrogodos.¹²¹ Este, talvez, foi seu último erro.

Os dois exércitos se encontraram em Vouillé, próximo a Poitiers. Pouco sabemos do combate, pois Gregório se atem pouco a ele. É nossa única fonte. O cronista dito de Saragosa dá-nos somente a data, 507, o local e que Alarico foi morto e com ele foi-se o Reino de Toulouse. O bispo de Tours faz Clovis matar Alarico com suas próprias mãos, o que não é de forma alguma impossível, visto que os *reges* comandavam a batalha e buscavam um ao outro no campo de combate. O confronto entre eles era o ápice da batalha. De certa forma, ao menos para os homens daquela época, o duelo entre Clovis e Alarico *era* a batalha. Mesmo que os dois fisicamente não tenham se encontrado no combate, a morte de Alarico teria sido feita das mãos de Clovis. A confronto não era nada senão o confronto entre dois *Heil*, e no *juízo das armas* (*vapndomr*), expressão querida aos germanos, Clovis mostrou-se superior.

O amanhã de Vouillé.

A vitória sobre os Visigodos foi fulminante. Alarico foi morto. Seu filho, Amalaric, neto de Theodorico, foi levado às pressas para a Espanha, enquanto o restante do Reino de Toulouse ruía sobre os golpes dos francos. Com Alarico, foram batidas também tropas de Auvergne, comandadas por Apollinaris. Após Vouillé, o exército franco se dividiu a fim de dominar o território, sendo um destacamento comandado por Theudoric, filho mais velho de Clóvis. Theudoric submeteu Albi, Rodez e Clermont-Ferrand e todo o território estendendo-se da fronteira gótica até a fronteira dos Burgúndios,¹²² onde enfrentou os destacamentos enviados por Theodorico já no verão de 508. Uma vez solucionada a situação na Itália, o exército ostrogodo moveu-se rápido a fim de tentar manter alguma presença gótica na Gália, segurando a Provença e impedindo o acesso ao Mediterrâneo. Certamente, teve ajuda de Gundobado nesta empreitada. A participação dos Burgúndios é nebulosa. Temos referências obscuras da participação de Gundobado na tomada de Toulouse e de Narbonne.¹²³ Através da *Vida de Cesário de Arles*, sabemos que os Burgúndios cercaram a cidade junto com os francos.¹²⁴ Os Burgúndios, ao que tudo indica, objetivavam um acesso ao Mediterrâneo, que parece ter sido parte do trato com Clovis.¹²⁵ No entanto, tropas ostrogóticas atravessam os

Alpes e, sob o comando de Ibbas, arrasam o sul do *regnum* burgúndio, retomando Arles em 509. Os esforços de Theodorico são barrados por uma guerra interna que se estabelece entre os Visigodos quanto à sucessão. Dois partidos são criados, um apoiando Amalaric, herdeiro legítimo porém infante, e outro apoiando Gesalic, um herdeiro ilegítimo de Alarico. Theodorico se mobiliza a fim de preservar os interesses de Amalaric, seu neto, e trava um serie de combates em terras visigóticas.¹²⁶

Clovis procede com o restante do exército, capturando Bordeaux, Angoulême e por fim Toulouse, onde captura o famoso tesouro dos Godos.¹²⁷ O tesouro dos Visigodos, acumulado por anos, contava com algumas peças fascinantes. Nele estava o tesouro pilhado de Roma por Alarico I em 410 – incluso o tesouro de Salomão, tirado do Templo de Jerusalém em 70.¹²⁸ A maior parte dos saques foi acrescentada ao tesouro real de Clovis. O restante foi generosamente distribuído entre aqueles que participaram do combate. Destes, o maior contemplado foi certamente aquele que teve participação mais decisiva na batalha: São Martin. Clovis se dirige então a Tours e deposita um vasto tesouro no altar do santo.¹²⁹ Para Gregório, seu herói estava fazendo várias doações para a igreja de São Martin em Tours. Mas para Clovis, ele simplesmente transferia ao santo a parte do *Heil* que lhe era de direito pela vitória. Uma vez concluída a guerra, Clovis honraria sua promessa e se faria batizar por Remigius, na catedral de Reims, no dia do Natal de 508.¹³⁰

Ainda em Tours, Clovis recebe um enviado de Anastasio. O Império enviara documentos que lhe conferiam o título de Cônsul. Muito foi discutido quanto a validade desta titulação.¹³¹ Hoje, se aceita que a titulação de fato ocorreu, mas que teve um caráter simbólico. Clovis teria recebido um consulado honorário de Anastasio, que representava mais uma decoração do que uma função. Era, mesmo assim, uma titulação superior aquela de Gundobado (*Magister Militiae*). A cerimônia levada a cabo em Tours, se ocorreu, foi provavelmente uma iniciativa local, visando engrandecer Clovis.¹³² A descrição que temos de Gregório perde-se em uma terminologia -referente tanto à vestimenta de Clovis quanto a própria cerimônia - que se perde em um linguajar literário, e dificilmente expressa qualquer testemunho real.¹³³ De qualquer forma, o título de Cônsul honorário forneceu a Clovis uma legalização de sua situação de fato, o que

garantia certa possibilidade de continuidade para seu domínio. Mesmo que o Império estivesse distante, mantinha boa parte de sua capacidade de desestabilizar governos que lhe parecessem ilegítimos.¹³⁴ Posteriormente, Clovis deve ter tentado engrandecer esta titulação, dando-lhe algum valor prático.¹³⁵

Após a vitória sobre os Visigodos, Clovis retornou ao Norte, e estabeleceu sua residência em Paris. A última cartada de Clovis é novamente como *kuning* franco. Até então, ele havia se sagrado como um grande comandante romano, um grande *rex*, e havia submetido à sua vontade boa parte da Gália. No entanto, entre os francos, Clovis continuava como mais um *kuning*, partindo de uma região relativamente periférica para os próprios francos. Enquanto isso, boa parte dos francos vivia no Reno sob o comando de Sigibertus, que havia conquistado uma posição de controle sobre tais francos. Clovis move-se contra ele, estimulando seu filho, Chlodericus a matá-lo. Assim que o crime foi executado, Clovis manda alguns de seus francos terminarem o serviço e darem um fim a Chlodericus, capturando o tesouro deste – que, segundo Gregório, era bastante considerável. Uma vez extinta a linhagem, Clovis se oferece como *kuning* para os francos do Reno, que o aceitam e erguem-no no escudo, como mandava a tradição. Mesmo que sua fama tenha se espalhado por entre os francos, só então, Clovis ocupa oficialmente o comando.

Em 511, Clovis faz reunir um Concílio em Orleans, do qual participaram sobretudo bispos da Aquitania. Segundo os canons do Concílio, Clovis convocou a reunião, determinou a pauta original e aguardou os canons para sua aprovação. O Concílio indicou uma retomada, e de certa forma um desenvolvimento, da tradição constantiniana de co-responsabilidade real com os bispos pelo andamento da Igreja.¹³⁶

No mesmo ano, Clovis morreu em Paris, onde foi sepultado na Igreja dos Apóstolos, que fizera construir. Deixou para seus filhos uma dominação sólida na Gália, uma posição de comando de uma tropa romana que havia se tornado franca, e a realeza dos francos. Deixou um vasto tesouro e, sobretudo, uma nova concepção de monarquia, que seria levada adiante por seus filhos.

CINCO

A REALEZA DO CRISTO

1. *Ulfila et Remigius:*

O apóstolo dos Godos.

Remigius, bispo de Reims, tinha como missão zelar por sua *civitas* e pelas almas a ele confiadas. Ele deveria ser o pastor das ovelhas restantes na *Belgica Secunda*, cada vez mais freqüentada por bárbaros pagãos que, após a queda do *limes* renano, rondavam livres por todo o país. No entanto, ele foi além disso. Remigius chamou para si o dever de oferecer a vida eterna também aos bárbaros. Como *apóstolo dos francos*, o bispo andou entre eles. Da mesma forma, mais de cem anos antes, Ulfila andara entre os godos. A missão dele também não era a de converter os bárbaros, mas simplesmente de olhar por seu pequeno rebanho – cristãos que viviam entre os godos, provavelmente levados como escravos – todavia, ele também invocou o dever de trazer para Igreja aquelas almas pagãs. Com os mesmo objetivos, os dois homens santos obtiveram resultados opostos. Ulfila terminou seus dias exilado, com os poucos godos que pode trazer para a fé. Remigius, ao contrário, celebrou a conversão de Clovis e seu povo. Compreender a diferença entre a trajetória do *apóstolo dos godos* e o bispo de Reims é essencial para se perceber os caminhos dos francos para a conversão. Começaremos por Ulfila, e seu projeto de conversão dos godos.

Ulfila foi ordenado bispo em 341 pelas mãos de Eusebius. O objetivo de sua ordenação, que não era plena, mas sim restrita as terras que se dirigiria, era a de servir de bispo para os cristãos estabelecidos entre os godos. Ao longo do século III, um número

considerável de cristãos havia sido transferido para além do Danúbio e para a Criméia como parte dos saques realizados pelo godos na região. Estes deveriam suprir a escassez de mão-de-obra endêmica entre tais povos em movimento. Os escravos capturados foram lentamente sendo absorvidos entre os godos, como era a maneira dos germanos, e logo passaram a integrar a sociedade, mesmo que ainda com um *status* diferenciado. Os pais de Ulfila provavelmente foram descendentes destes homens, já misturados entre os godos.¹ Ulfila não foi o primeiro a ser enviado como bispo entre os godos. Já no Concílio de Nicéia, temos menção de um certo Theophilos da *Gothia*.²

Ulfila foi educado provavelmente em três línguas (latim, grego e gótico) e seguia o que veio a ser a heresia ariana – fora ordenado bispo por um dos grandes representantes do arianismo, Eusebius. O arianismo, doutrina que levava o nome de Arius, um padre egípcio, acreditava o Filho como inferior ao Pai, e posterior a este na criação. A crença foi considerada herética no Concílio de Nicéia em 324, mas teve uma sobrevida por seu apelo a alguns dos imperadores que se seguiram, sobretudo no Oriente, como Constantius e Valens. O arianismo sobreviveu no império até ser definitivamente sepultado com Theodosius.³

O trabalho de conversão de Ulfila entre os godos sofreu uma forte oposição dos poderosos resultando finalmente em perseguições contra os cristãos e no exílio de Ulfila em 348. Os exilados foram acolhidos por Constantius II e assentados próximos à cidade de Nikopolis – Stari Nikub, na atual Bulgária, onde permaneceram. Eles são citados por Jordanes como godos *minores* (*Kleingoten*) e podem ter tido alguma participação na conversão dos Ostrogodos.⁴

O trabalho de Ulfila não havia acabado. Após 350, já em território romano, o bispo produziu uma tradução da Bíblia para o gótico, onde podemos observar alguns traços do pensamento do bispo. Dois traços sobressaem-se. Em primeiro lugar, Ulfila absteve-se de incluir uma tradução do *Livro dos Reis*, provavelmente para evitar qualquer engajamento político que este pudesse trazer. Da mesma forma, ele foi extremamente delicado com o vocabulário que usava, evitando palavras que pudessem se relacionar com as crenças dos poderosos. Quando traduzia termos relacionados a

<santidade>, o bispo optou por valer-se de <*wihjan> - que encontramos em *Weihnacht*, Natal em alemão -, no lugar de <*hailags>, que era extremamente vinculado à realeza.⁵

Ulfila tentou manter-se o máximo possível longe da realeza gótica, a fim de evitar qualquer confronto entre o Cristianismo e a religião tradicional. No entanto, o Cristianismo produziu um grupo relativamente segregado que acabou por tornar-se alvo da antipatia dos *reiks*. O Cristianismo, em última instância, tornou-se um bode expiatório da realeza. Perseguições foram esporádicas mas recorrentes, em momentos de crise. A maior delas parece ter sido lançada por Athanaric entre 369 e 372. A conversão dos Visigodos só teria lugar alguns anos depois, entre 383 e 395, fruto de um comprometimento com Valens para a aceitação destes no outro lado do Danúbio, em fuga dos Hunos, no ano de 376.⁶

O velho Remigius e o bispado da Gália

O mundo de Remigius é bastante diferente daquele de Ulfila. Com 24 anos, oriundo de família aristocrática, Remigius foi ordenado bispo de Reims. Era o ano de 459, ainda sob o reino de Majoriano. O jovem assume um cargo predominante em terras de sua família, em uma cidade que ainda era essencialmente romana. Terá um longo governo, do qual o destaque certamente será a conversão de um jovem rei que nem ao menos havia nascido, e o qual ele sobreviveria por mais de vinte anos. Remigius viria a ser um templo de história viva, ao deixar, com 96 anos, um mundo drasticamente diferente do que conhecera quando jovem.

Remigius, ao contrário de Ulfila, era um bispo católico, parte de uma longa tradição de bispos na Gália. A partir de finais do século IV e sobretudo no século V, os bispados no Ocidente, e particularmente na Gália, foram se tornando cada vez mais cargos de honra destinados a determinadas famílias aristocráticas. Entre todas as mudanças do século V, a aristocratização da Igreja na Gália foi o fenômeno mais durável.⁷ Para as comunidades submetidas, a perda de sustentáculos da moral – que haviam sido os bispos de outrora – em troca de homens cujas virtudes eram deste mundo, viera responder à necessidade de uma atuação mundana mais real por parte da Igreja.⁸ Quando a aristocracia

fundiária da Gália assumiu o controle das grandes sés, pôde fornecer à Igreja local, e logo ao comando das *civitates*, um *know-how* de administração à la romana que possibilitou um certo nível de permanência urbana.⁹ O bispo se tornara mais do que o suporte espiritual da comunidade; ele deveria lidar com uma série de ameaças que pesavam sobre os homens muito antes de terem de negociar o destino de suas almas. Coletores de imposto, generais romanos, bárbaros do outro lado das muralhas: o século V guardara um lote cruel para as cidades. As *civitates* romanas, reforçadas após as invasões do século III, tornaram-se um pólo de resistência romana durante as invasões do século V. E no centro de cada cidade encontrava-se um bispo. “Muralhas e bispos eram indissociáveis,” nos diz Peter Brown, “os grandes atos miraculosos – as *virtutes* – mais valorizados dos santos do século V eram aqueles onde as defesas de uma cidade eram mantidas”.¹⁰ Mas além de fazer as muralhas resistirem por suas preces, o bispo era o homem que mantinha a moral da comunidade enquanto a fome e a guerra rondavam.

Desta forma, a Igreja na Gália – e em menor grau também na Espanha – tornou-se muito diferente da Igreja no restante do Império. Seus bispos entravam em suas cidades *por cima*, vindo de fora dos quadros regulares da Igreja.¹¹ Eram homens que compartilhavam valores aristocráticos da antiga *Romanitas* – são estes valores que são celebrados em suas lápides¹² – e para os quais o bispado era mais um ofício de honra que um ato de abnegação. Para estes, a grande virtude era a *pietas*, virtude identificada pela antiguidade com o semblante patriarcal do imperador. Por sua completa falta de uma formação religiosa rigorosa, a maioria dos bispos da Gália era indiferente à cizânia causada pelas diferenças teológica que agitavam, desde o século IV, o Oriente e a África.¹³ Exceção deve ser feita para o arianismo. Mesmo que a *lex gothica*, como era chamado o arianismo pelos godos, fosse mantida, usualmente, para os próprios germanos, a formação de uma hierarquia ariana – que tinha seus primeiros passos no Reino de Toulouse e com Theodorico na Itália – ameaçava o domínio do clero católico em várias cidades da Gália.¹⁴

A teoria política da Igreja.

Se as minúcias teológicas do Oriente pouco preocupavam estes homens, questões de poder lhes tocavam de perto. Dentre estas, a mais importante se referia à relação entre a Igreja e o poder secular. No século V, a Igreja tinha já uma vasta experiência de lida com o poder, para bem ou para o mal. Uma série de teóricos havia se voltado para a questão de como a Igreja deve se portar frente ao poder estabelecido e de como este pode ser exercido sobre a instituição eclesiástica. O pensamento destes homens delimita a forma com que o bispado da Gália soube receber Clovis, assim como o que pode oferecer a este. Seria interessante rever o estado da questão neste momento.

A Bíblia, fonte inevitável do cristianismo, possui um vasto repertório referente ao poder secular, variando largamente entre o Antigo e o Novo Testamento, o que possibilita as variações quase pendulares que o pensamento político da Igreja sofre nos primeiros séculos do cristianismo. Nas escrituras, encontramos uma clara oposição entre o período dos reis, descrito no Antigo Testamento, onde a monarquia não só é sancionada por Deus, como é consagrada por este, e a exposição do Novo Testamento, para qual o César, representante máximo do poder secular, reina sobre um mundo que não deve interessar: deixe-o reinar, dê a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus.¹⁵ Conquanto o poder secular passa a influenciar cada vez mais a Igreja, a ênfase vai partindo da apatia do Novo Testamento para a justificação do poder secular no Antigo. Nas palavras de Henry Myers e Herwig Wolfram:

“Em linhas gerais, a história da relação entre os ensinamentos da Bíblia e a posição da Igreja medieval em relação à realeza começa com ênfase nas atitudes do Novo Testamento e – na medida em que os reis e seus partidários podiam ver o valor de invocar os precedentes dos reis do Antigo Testamento – mostra um aumento gradual da influência do Antigo Testamento”.¹⁶

A primeira fase da relação da Igreja com o poder secular acaba subitamente com a vitória de Constantino. Até então, predominara a lição do Novo Testamento, que clamava uma aceitação passiva aos comandos – *i.e.* aos comandos não religiosos - do imperador. Até então, o imperador fora, na melhor das hipóteses, neutro para o cristianismo – na pior das hipóteses, foi seu perseguidor e carrasco; as memórias da *Grande Perseguição* de Diocleciano ainda eram muito vivas. A partir da conversão de Constantino, e de sua milagrosa vitória, a Igreja passou a ter o imperador a seu lado,

guiando-a rumo a sua própria vitória no *saeculum*. Constantino, tendo trazido para si a Igreja, encontrou-se envolvido suas questões teológicas. A Igreja passou a valer-se da força do imperador para sanar suas dissensões internas, dando espaço para este influenciar mesmo em questões doutrinárias. A atuação de Constantino contra os Donatistas na África e contra o Arianismo inaugurou duas posições duradouras na política imperial – secular – em relação à Igreja. Contra os Donatistas, Constantino agiu na resolução do conflito, favorecendo a ortodoxia. A atuação de Constantino, e mesmo sua escolha de lados, visava a manutenção da ordem e da unidade no império, mas pregava também a obrigação do monarca em intervir a fim de que, para o bem público, a verdadeira fé prevalecesse frente ao erro.¹⁷ Contra o Arianismo, Constantino estabeleceu a segunda prerrogativa imperial: o direito do monarca em dirigir os clérigos quando questões de dogma deveriam ser resolvidas. O imperador convocou o primeiro concílio ecumênico da Igreja. Em Nicéia, Constantino fez valer sua agenda, e fez aprovar sua vontade. “Ele seguiu, então, para fazer prevalecer a uniformidade religiosa com base no que o Concílio, chamado por ele, presidido por ele e fortemente influenciado por ele, havia decidido”.¹⁸

O grande nome de Igreja na formulação desta nova percepção da realeza foi Eusébio. Por seu vasto contato com Constantino, do qual foi biógrafo, Eusébio construiu uma teoria de suporte incondicional ao poder secular. Para ele, a Igreja faz parte do império, logo está submetida ao imperador. Nas palavras de São Optatus: “O estado não está dentro da Igreja, mas a Igreja está dentro do estado, *i.e.* dentro do Império [Romano]”.¹⁹ Eusébio parte da aceitação passiva do poder secular para um libelo eufórico de exaltação que trás de volta o suporte religioso dos reis do Antigo Testamento. O poder do imperador era legítimo em si, por ser divino em sua origem. Nas palavras de Eusébio, em sua oração na *tricennalia* de Constantino²⁰:

“Por fim, investido como ele era com a similitude da soberania divina, ele direciona seu olhar para baixo, e modela seu governo terrestre de acordo com o padrão do original divino, sentindo a força em sua conformidade como a monarquia de Deus (...).”²¹

Por fim, Eusébio atesta a legitimidade da monarquia, comparando esta com o governo celeste. O imperador é, na terra, a imagem de Deus, e só a este responde. A transposição do governo celeste para o governo secular encontrará inúmeros ecos durante

a Idade Média, sendo uma das pedras angulares da resistência do poder secular ao poder da Igreja. Eusébio o coloca da seguinte forma, ainda em sua oração para Constantino:

“E certamente a monarquia transcende todas as outras constituições e formas de governo: pois esta igualdade democrática de poder, que é seu oposto, pode ser mais bem descrita como anarquia e desordem. Assim existe apenas um Deus, não dois ou três ou mais: pois alegar a pluralidade de deuses é claramente negar a Deus. Existe um Soberano; e sua Palavra e sua Lei real é una: uma Lei que não é expressa em sílabas ou palavras, não é escrita ou gravada em tábuas, e assim sujeita aos desmandos do tempo; mas a Palavra, viva e autônoma, que é em si Deus, e que administra o reino de seu Pai no lugar de todos que estão submetidos a seu poder.”

O entusiasmo da Igreja com o império, no entanto, não sobrevive muito a Constantino. Os imperadores que o sucederam, mesmo que em sua maioria bastante religiosos, levaram a Igreja de um lado para o outro atrás de seus caprichos pessoais. Acima de tudo, a simpatia flutuante dos imperadores do Oriente frente ao arianismo, levou a Igreja a criar um ceticismo muito grande frente ao devir da ingerência imperial em assuntos eclesiásticos. Sobretudo com o suporte de Constâncio II (337-361) aos arianos, a Igreja voltou a ver o poder como algo ao menos relativamente hostil. Uma postura que só foi agravada com a ascensão de seu sucessor, Juliano, o Apóstata.²² Quando a Igreja volta a se aproximar do poder, as regras que dita são outras, e ela caminhará a partir de então para uma separação mais nítida das duas esferas e, logo, a uma submissão – ou ao menos a defesa de uma teoria de submissão – do poder temporal ao poder eclesiástico.

Os primeiros passos nesse sentido foram dados por Gratiano, ao prescindir do título de *pontifex maximus* utilizado pelos imperadores desde Augusto. O título, ligado a posição de sacerdote supremo ocupada pelo imperador, passa a decorar o bispo de Roma, levando-o um passo a frente no estabelecimento da supremacia papal, ainda em construção no século IV. O maior exemplo de supremacia da Igreja sobre o império dá-se com Theodosius, e seu relacionamento com Santo Ambrósio. O poder de Ambrósio sobre o imperador deveu-se, não em menor grau, a grande dedicação religiosa deste. Theodosius fez do cristianismo finalmente a religião oficial do estado e, por fim, liquidou

o problema do arianismo.²³ Ambrósio obteve do imperador dois precedentes, que viriam a ser retomados posteriormente. Foram eles: (i) o poder de veto da Igreja em atos imperiais que afetariam a Igreja; (ii) o direito da Igreja de chamar aos fatos o imperador em caso de abusos de sua autoridade. Ambrósio estabeleceu a regra da supremacia da Igreja em assuntos eclesiásticos, mas além disso, professou a supremacia da Igreja em momentos de conflito de autoridade entre o poder secular e o poder espiritual. Segundo Ambrósio, o imperador está dentro da Igreja, e não sobre ela, logo deve obedecer aos preceitos desta, contra a ameaça de ser excomungado.²⁴

Eusébio e Ambrósio marcam dois lados da teoria política da Igreja nos primeiros séculos do cristianismo, representando uma oscilação, mas não um retrocesso. No início do século IV, a Igreja se valera da força de Constantino para solucionar questões dogmáticas e para fazer valer o que fora estabelecido como ortodoxia. No final do século, a Igreja fez Theodosius saber que ela poderia conduzir a mão do imperador quando esta se colocava sobre assuntos com implicações doutrinárias. A questão permanecia, no entanto, em balancear a necessidade que a Igreja tinha do poder secular, mesmo que apenas para se proteger dos desmandos deste, com sua ânsia de preservar para si o primado da doutrina.

A doutrina de Santo Agostinho combina aspectos tanto de Ambrósio como de Eusébio, por vezes de forma um tanto quanto desconexa. Por um lado, Agostinho prega a dualidade dos mundos, onde a *civitas Dei* (cidade de Deus) se sobrepõe a *civitas terrena* (cidade terrena). Nesta visão, assuntos ligados com o mundo simplesmente não valem serem tratados. A vida mundana é apenas um instante face à eternidade – os assuntos da alma devem ser os únicos a preocupar o homem.²⁵ Sua Cidade Eterna, pátria comum de todos os homens de bem tinha uma entrada bem definida: a Igreja Católica. Somente através do batismo, as almas humanas poderiam receber a graça que levaria a salvação.²⁶ Fora do batismo – logo, fora da Igreja – a salvação seria impossível.²⁷ Como em Ambrósio, o primado da Igreja sobre a esfera secular é então manifesta. Tudo o que interessa é a Cidade de Deus, e não são os reis, ou imperadores que tem acesso, mas sim a Madre Igreja. Os governantes deste mundo são relegados a um segundo plano, inferior e necessariamente submisso.

Por outro lado, no entanto, Agostinho ressalta o valor de um governante cristão. A dura tarefa de dar ordem ao desordenado mundo dos homens caía sobre os ombros dos governantes, e por tal, estes deveriam ser obedecidos a pé da letra. Agostinho defende um “absolutismo justificado”, onde a vontade do imperador deve ser a lei – naquilo que concerne aos assuntos mundanos. Nem mesmo tiranos devem ser desobedecidos. Muitas vezes, afirma Agostinho, é pelos tiranos que a vontade de Deus é feita.²⁸

Como continuador de Eusébio, Agostinho leva adiante a necessidade de um monarca justo em sua fé. Em diversas passagens, Agostinho relaciona a prosperidade de um reino com o cristianismo de seu governante. Esta abordagem nasceu inicialmente como uma resposta as críticas pagãs de que a queda de Roma (*i.e.* o saque por Alarcio em 410, pouco antes de Agostinho ter iniciado a redação da *Civitas Dei*) teria sido culpa do abandono dos deuses pagãos. Em defesa do cristianismo, o bispo de Hippona afirma que o império ia muito pior antes do cristianismo e que este provara-se efetivo dando as grandes vitórias ao pio Theodosius, que foram conquistadas mais com orações do que com a espada.²⁹

E não apenas vitórias militares deveria esperar o governante cristão, mas também prosperidade para si e para seu reino. Nas palavras de Agostinho:

“Assim, se o verdadeiro Deus é cultuado, e se Ele é servido com ritos genuínos e verdadeira virtude, é um benefício para os homens de bem que estes reinem longamente, por vastos territórios. Nem tanto vantajoso isto é para estes, como o é para aqueles sobre os quais reina. Pois, tão longo quando os concerne, sua piedade e probidade, grandes dons de Deus, são suficientes para dar-lhes verdadeira felicidade, possibilitando que vivam bem a vida de agora, e depois recebam aquela que é eterna. Neste mundo, então, é aproveitável o domínio de bons homens, não somente para eles mesmo, como para os assuntos humanos”.³⁰

Para Agostinho, o governante de fé verdadeira, contemplado com tais dádivas tinha um dever para com a cristandade. Ele deveria expandi-la. Vimos que para Agostinho o único caminho para a salvação era pela graça de Deus, obtida somente mediante o batismo. Desta forma, os soberanos deste mundo deveriam auxiliar todos os povos a

entrarem para Igreja, a fim de garantir-lhes a salvação. Auxiliar seria eufêmico, para o bispo de Hippona, a expressão era *compelle intrale* – força-os a entrar.³¹ Agostinho não via limites para a necessidade de afirmar o universalismo da Igreja. Confiscações e exílio aos heréticos eram as normas do dia.³²

O final do século V e o século VI viram reformulações importantes na relação entre a Igreja e o poder secular, dentre as quais o caráter mais marcante foi a introdução do Papa como figura centralizadora da Igreja. Os trabalhos de Gelásio (492-96) e de Gregório o Grande (590-604) estabeleceram os parâmetros pelos quais a polêmica entre os dois poderes, secular e espiritual, seria levada por toda a Idade Média. No entanto, suas obras não foram conhecidas na Gália antes da morte de Clovis.

Remigius e a política da Igreja na Gália

A Igreja ofereceu três grandes pensadores para a questão da relação do poder eclesiástico, espiritual, com o poder real, secular. Não surpreende, no entanto, que nenhum destes pensadores seja originário da Gália. Eusébio tinha sua sé em Cesaréia, Ambrósio em Milão e Agostinho em Hippona, na África. O Oriente – e neste ponto podemos incluir a Itália e o norte da África - fervilhava com idéias religiosas, onde se vê nascer uma heresia após a outra. Em quando isso, o restante do Ocidente, vive já seu próprio cristianismo, fruto de um império que se fragmenta a olhos vistos. Enquanto as ilhas britânicas lentamente gesta o asceticismo que lhe fará particular, a Gália – mas também a Espanha - vive sua modalidade aristocrática de cristianismo. O episcopado da Gália se preocupava com seus próprios assuntos durante o século IV e V, centrado na acumulação de cargos por uma elite sacerdotal. As grandes questões eram ligadas a descendência e a ocupação das igrejas metropolitanas. A partir de 406, a resistência às invasões e a sobrevivência da comunidade tomam todos os seus esforços.

Por conta desta postura, os bispos da Gália partilhavam, no advento de Clovis, uma visão bastante antiquada da relação entre a Igreja e o poder. Muito havia sido dito no Oriente, mas muito pouco chegara ao norte dos Alpes. Analisando as correspondências

de Remigius, por exemplo, suas cartas aos bispos Héraclius, Leon e Theodose³³ ou sua carta ao bispo Falcon,³⁴ observamos que suas preocupações principais são relativas ao direito canônico, especificamente, a nomeação de padres, a autoridade sobre igrejas, ao dízimo. São preocupações que correspondem ao resguardo de privilégios tidos como honrarias aristocráticas. Da mesma forma, os valores de administração que prega a primeira carta a Clovis³⁵ são sobretudo valores tipicamente romanos, parte de uma ética não especialmente cristã, mas particularmente das elites romanas, como justiça e honra e boa administração:

“Tu deves trazer para si conselheiros que possam ornar teu renome. Tua dádiva deve ser íntegra e honesta, e em teus bispos deves sempre confiar e deles pedir conselhos. Pois se tu te entendeis bem com eles, sua província não será menos que consolidada. Dê coragem aos cidadãos, ajude os aflitos, favoreça as viúvas, alimente os órfãos. Ilumina-os para que todos te amem e respeitem. Que a justiça saía de sua boca sem nada extrair dos pobres e dos estrangeiros, e sem receber qualquer forma de presentes.”³⁶

O respeito aos bispos, mesmo que traga um pedido de respeito a Igreja, refere-se mais a um bem viver com os administradores locais do que uma propaganda religiosa.³⁷ Remigius está defendendo seus privilégios. O bispado da Gália tornara-se um grupo extremamente ciente de seus direitos e deveres. Remigius apenas esforça-se em explicá-los ao novo governante.

Para Remigius, a fortuna de Clovis é devida a sua humildade, que lhe favoreceu aos olhos de Deus. Neste ponto jaz o toque cristão que o bispo de Reims insere na carta, não como uma pregação, mas simplesmente como um sinal das crenças do bispo. Remigius acredita que o bem proceder do governante resulta, pelo favor divino que ele agrega, em boa fortuna. Ele diz: “Deve proceder de maneira que o julgamento de Deus não te abandone neste ponto, onde o mérito de tua humildade o levou aos altos cumes. Pois, como se diz vulgarmente, pelos atos se identifica o homem.” Com isso, Remigius expressa o que Daly chama de uma “ortodoxia tradicional pré-agostiniana”, que não é nem exatamente Agostiniana, nem Pelagiana.³⁸

Tudo indica que as idéias de Agostinho penetraram apenas lentamente o norte da Gália. A correspondência de Avitus para Clovis indica alguns traços das idéias do bispo

de Hippona.³⁹ Em primeiro lugar, Avitus assegura a Clovis a persistência de sua boa fortuna. Para o bispo de Viena, a conversão fornecerá a Clovis a vitória e o sucesso das armas. Diz-nos ele: “Que a doçura desta vestimenta [o manto batismal], ó prosperíssimo *rex*, como vós o credes, digo eu, vos dê mais força que a rigidez das armas; e que todo o favor que a *felicitas* vos deu até então, seja somado à santidade”.⁴⁰ A postura de Avitus, respondendo provavelmente a uma das ânsias de Clovis – o destino de sua *felicitas* pagã – segue as linhas do pensamento agostiniano: Deus fornece prosperidade àqueles que mantêm a fé verdadeira. Nestas linhas, Avitus não poderia deixar de incluir uma admoestação:

“Uma coisa há que queremos ressaltar: uma vez que Deus fará de vosso povo todo seu, vós também proveis a semente da fé de seu coração para povos distantes, entre os quais a ignorância natural até agora não foi corrompida por germes de doutrinas más. Não tenha vergonha ou pesar de mandar embaixadores encarregados de defender os interesses de Deus, que exaltou tanto vossa vontade”.⁴¹

Avitus pede a Clovis que divulgue a fé cristã por todos os povos, mais uma vez seguindo Agostinho.

Mesmo que Avitus se valha de algumas idéias agostinianas, o faz essencialmente para complementar as idéias essencialmente eusebianas que partilha com o restante dos bispos da Gália. Não é surpreendente que, enquanto vale-se do bispo de Hippona para compreender a função do poder secular e os benefícios que um governante cristão pode usufruir, o bispo de Viena se vale essencialmente de idéias de salvação pré-agostinianas. Os dois bispos, Remigius e Avitus, compartilham uma mesma idéia de salvação por merecimento que, mesmo que não seja Pelagiana, é certamente não compreende o conceito de graça de Agostinho. O acesso de Avitus ao pensamento agostiniano parece ter se dado essencialmente como complemento das idéias de Eusébio, que parecem dominantes na Gália do final do século V, e mesmo posteriormente: o próprio Gregório de Tours, já na segunda metade de século VI, tem um grande débito intelectual para com o autor para sua formulação de seu Clovis.

Remigius, mesmo com toda a autoridade moral que possuía no norte da Gália, e mesmo sobre Clovis, curvava-se sem questões ao poder real. Certa vez, possivelmente próximo da morte de Clovis, o *rex* ordenou ao bispo que fizesse de um determinado

homem, um certo Claudius, padre. Tal homem, de conduta reprovável, era suspeito de crimes. Mesmo assim, Remigius o ordenou. Seus pares o questionaram, suspeitaram que tal homem havia comprado sua ordenação. O bispo lhes respondeu:

“Eu fiz de Claudius padre de forma alguma seduzido por qualquer recompensa, mas pelo testemunho do mui excelente *rex* Clovis, o qual não somente é pregador da fé católica, mas também seu defensor. (...) O responsável pelas regiões, o guardião da pátria, triunfador sobre povos pagãos, o ordenou”.⁴²

É a partir destas expectativas eusebianas para o poder real que Clovis convoca um concílio da Igreja na Gália. Não agindo sem precedentes – visto que Alarico II havia convocado um Concílio em Agde em 506, Clovis convoca e conduz um Concílio em Orleans, em 511. Com isso, ele não faz mais do que o bispado da Gália esperava que fizesse, uma vez que acreditavam que o poder maior de Clovis deveria se fazer sentir na solução de questões dogmáticas da Igreja. Era seu dever convocar concílios e mediá-los. Nisto, os bispos da Gália revelam sua profunda influência pelas doutrinas de Eusébio. Clovis era o *novus Constantinus* dos bispos da Gália muito antes de o ser para Gregório de Tours. Os cânones do Concílio são introduzidos com um documento endereçado a Clovis nos seguintes termos:

“Ao seu senhor, filho da Igreja Católica, gloriosíssimo rei Clovis, de todos os bispos que haveis ordenado em Concílio.

Vosso senso de responsabilidade pela venerável fé levantou sua preocupação pelo estado da religião católica que, por respeito à opinião episcopal, comandou os bispos a se reunirem para discutir assuntos importantes, ao qual respondemos da forma apropriada para nós às questões e propostas [por vós] levantadas. Então, se aquilo que decidimos está certo de acordo com seu julgamento, o consentimento de um tão grande *rex* e senhor, por sua *autoridade maior*, consolide as sentenças de tão grandes bispos.”⁴³

Os bispos da Gália acedem a autoridade de Clovis em convocar o concílio e em mediar por assuntos doutrinários e de fé. É o *rex* que convoca os bispos, assim como é ele quem levanta as questões relevantes a serem discutidas. Por fim, é Clovis, através de uma autoridade maior (*maiori auctoritate*), que sanciona as sentenças do concílio. O documento explicita claramente o reconhecimento de dois níveis hierárquicos, um ocupado pela Igreja e um, superior, ocupado pelo governante. Clovis possui uma

autoridade superior à dos bispos, e através desta, faz valer seus desejos sobre a Igreja. Clovis, como Constantino, era “investido com a similitude da soberania divina” e tendo esta como modelo, “modelava seu governo conforme o modelo original”.⁴⁴ O concílio de Orleans traz de volta a prática política conceitos que haviam sido rejeitados pela Igreja há mais de um século. É a ótica eusebiana, claramente pré-Ambrósio, que é defendida pelos bispos, e oferecida a Clovis. Os bispos da Gália retomam, modificando em certos pontos, a tradição constantiniana de realeza.⁴⁵

Qual teria sido a contribuição de Clovis para a instituição deste modelo pela Igreja da Gália é ainda uma incógnita. Certamente, o poder que havia construído no norte da Gália, assim como o impacto de sua conversão junto aos bispos facilitaram sua identificação com Constantino. No entanto, as funções quase sacerdotais de Clovis devem ter sido imbuídas pelos próprios membros da Igreja, que esperavam dele um novo Constantino. Clovis viu-se conduzido a uma maestria da Igreja que não esperava. Isso não fez, de qualquer forma, que não se valesse do poder que havia adquirido para aprovar medidas que lhe interessavam nos cânones de Orleans,⁴⁶ e mesmo de tomar terras da Igreja quando lhe pareceu necessário.⁴⁷

Dois cristianismos, dois resultados diferentes

Ao contrario do que havia feito Ulfila, Remigius valeu-se amplamente do poder real para a conversão dos francos. Os dois bispos, separados por um século, pregavam projetos de cristianismo muito diferentes. Ulfila, mesmo que tendo partido com a benção imperial, defendeu um cristianismo voltado para classes baixas e para os excluídos. Tal projeto era já bastante ultrapassado dentro das fronteiras do império, mas fora de suas fronteiras, longe do apoio tradicional de uma classe média cristã e o recém adquirido apoio imperial, parecia ser a única opção para o bispo dos godos.

Ulfila mantém-se fiel a um cristianismo totalmente dedicado ao mundo espiritual e a negação do mundo material, a fim de não se misturar com os poderes estabelecidos. Tal expressão religiosa normalmente classificada como “contra o mundo” (*World rejecting*) – que pregam o abandono do mundo material pelo espiritual - confrontando

com visões “a favor do mundo” (*World accepting*).⁴⁸ As religiões “contra o mundo” têm potencial real de conversão em situações onde a solidariedade social tenha sido rompida, forçando uma individualização progressiva da pessoa – tal era a situação das grandes metrópoles do mundo Helênico que viram o crescimento do cristianismo, assim como de outros *mistérios* orientais. Em contra partida, as religiões tribais, são construídas em um contexto de grande coerência social, onde o devir da comunidade substitui os destinos individuais. A religiosidade se realiza na comunidade e pela comunidade, sendo o indivíduo e sua existência, partes harmônicas deste todo.⁴⁹

Aos godos, como ao restante dos germanos, a vida após a morte – a *aeternitas* do cristianismo – pouco lhes interessa. A preocupação é com a continuação da comunidade, logo, com a perpetuação da fama e do renome. Um dos aforismos do *Edda Antigo* expressa claramente este conceito entre os germanos. Diz o *Altíssimo*:

“O gado morre,
Os amigos morrem
Tu mesmo, antes de muito, morrerás
Mas a boa reputação
Nunca se perderá
Daquele que a fez por merecer.

O gado morre
Os amigos morrem
Tu mesmo, antes de muito, morrerás
Mas uma coisa eu digo
Nunca secará

O juízo que os outros tinham de cada morto”.⁵⁰

A idéia de vida após a morte é muito vaga entre os germanos, e ocupa um local de pouco destaque em sua religiosidade. Salvação, danação, destinos da alma, tudo isso tem pouco valor para a mentalidade germânica. Em suma, o cristianismo oferecia respostas para perguntas que não interessavam os godos (e tão pouco os francos).

O resultado foi a produção de uma comunidade religiosa que, além de se encontrar fora do controle real, entrava em choque com a integridade tribal. A estabilidade interna da sociedade germânica simplesmente expeliu uma crença que, no mais, pouco

apresentava de tentador. A transformação do grupo de Ulfila em bodes expiatórios para a comunidade foi um passo lógico, fácil de ser dado.

O projeto de cristianismo de Remígius, por outro lado, era totalmente outro. Seu cristianismo era uma doutrina longamente adaptada ao contato com o poder dominante e, para tal, ele dirigiu-se diretamente para Clovis. A proposta que apresentou mantinha, é certo, as preocupações espirituais do cristianismo, mas o núcleo era outro. No centro estava o lugar de um monarca escolhido por Deus, o qual lhe faria triunfar sobre seus adversários. Remígius utiliza uma abordagem que se tornará cada vez mais freqüente, a de expor a utilidade material do cristianismo – o que Remígius faz sobretudo através de Eusébio – e de transformar virtudes germânicas tradicionais em virtudes cristãs, tentando compatibilizar elementos da honra germânica com a resignação religiosa.

Dentre estes processos de adaptação, o mais marcante é aquele que traduz o <Heil> germânico na *sanctitas* cristã. As missões cristãs posteriores, sobretudo aquelas destinadas aos anglo-saxões, traduziram deliberadamente um pelo outro, como forma de cooptar o sentido mágico da palavra e talvez transformar o sentido germânico original em um traço cristão.⁵¹ Observa-se hoje nas línguas germânicas esta mudança. Hoje, se <Heil> mantém parte de seu sentido original no alemão <heilen> ou no inglês <heal> - <curar> - ele foi desviado em <heilig>/<holy> - <sagrado>, enquanto o alemão <Heil> tem conotação extremamente cristã e significa <salvação>. Não sabemos se tal tradução existiu em um contexto franco, sobretudo por conta de nossa ignorância do estado do contato lingüístico entre o latim e o frâncico na época de Clovis,⁵² mas certamente houve uma sobreposição de conceitos, que veio a fortalecer a aura religiosa na qual o bispado gaulês já via Clovis. A transposição possibilita, por outro lado, a continuidade de um dos atributos fundamentais da concepção de poder germânica, intermediando a transição entre as duas tradições.

2. A realeza cristã dos francos.

“Queima o que adoraste, adora o que queimaste”

O batismo de Clovis é certamente a passagem da vida do franco que causou mais discussão.⁵³ Georges Tessier, em uma obra de grande importância, afirma que temos apenas três elementos certos: (i) o batismo foi realizado em Reims; (ii) no dia do Natal de um ano desconhecido; e (iii) Clotilde teve um papel importante.⁵⁴ Tudo mais que concerne ao batismo, permanece nebuloso e especulativo, onde hipóteses são levantadas para tentar harmonizar os documentos. Vejamos as bases para estas certezas de Tessier.

O sitio do batismo é dado como Reims por conta de dois fatores. Em primeiro lugar, se aceitamos o papel de Remigius como conversor – possivelmente não único, visto que vários bispos foram convidados para a cerimônia⁵⁵ - é mais plausível imaginar que Clovis iria a Reims para ser convertido, do que este iria a Soissons (ou a Paris) para convertê-lo. O bispo tinha já pelo menos seis décadas de vida, e certamente teria dificuldades em viajar, sobretudo no inverno.⁵⁶ Em segundo lugar, temos o testemunho de Fredegário, mesmo que posterior, que atesta a cerimônia na igreja de Remigius.⁵⁷ Um lugar alternativo, que seria Tours, parece apoiar-se somente em uma leitura errada da Carta de Nicetius à Chlodoswinde, pode ser descartado.⁵⁸

O dia certo do batismo é o dado menos problemático. Avitus, em sua carta congratulando Clovis pelo batismo explicita esta data. Diz ele:

“É significativo que a Natividade de nosso senhor tenha inaugurado esta glória, de tal maneira que o dia em que as águas regeneradoras vos preparavam para a salvação, foi também o dia em que o mundo recebeu aquele que nasceu para sua redenção. Pois o dia em que celebramos o nascimento do Cristo, que seja também o vosso (...).”⁵⁹

A escolha do dia do Natal parece ter sido propícia não só pela associação do *rex* com o Cristo, que veremos abaixo, mas também por ser o solstício de inverno, o 25 de dezembro, uma data também importante para o paganismo germânico. Era um momento de festas e sacrifícios aos deuses, um momento onde os dois mundos estavam mais próximos.⁶⁰

O papel de Clotilde, no entanto, é mais incerto. Gregório de Tours e Nicetius mencionam sua importância para a conversão. Nicetius, que teve contato com pessoas que conheceram a rainha, afirma que foi seu ofício trazer Clovis ao catolicismo.⁶¹ Clovis, por sua vez, era um homem astutíssimo (*homo astutissimus*) e teve de ver por si os

milagres de Tours para se convencer.⁶² Para Gregório, a função de Clotilde é grande. Ela que prega para Clovis contra os deuses pagãos.⁶³ Todo o episódio parece ser lendário, sobretudo, porque o modelo de paganismo mencionado por Clotilde é um paganismo romano, ao qual Gregório se refere através de uma tradição literária.⁶⁴ No entanto, através de Clotilde, Clovis deve ter tido os primeiros contatos com o cristianismo, sobretudo no que se refere ao batismo dos filhos. A mulher tinha entre os germanos um papel proeminente no que se refere à lida com o sagrado, sua opinião e sua posição devem ter sido importantes para Clovis, embora não saibamos exatamente como.⁶⁵

Algumas questões ficam em aberto. Uma delas é exatamente de que religião Clovis havia se convertido. A princípio, a religião de Clovis teria sido o paganismo germânico, que partilhava com os francos, assim como estes partilhavam, com algumas variações, com todo o mundo germânico ao norte. Os germanos orientais haviam se convertido em grande parte ao arianismo, mas estes, somente ao entrar no império, e a entrar em contato com os Godos.⁶⁶ O restante do mundo germânico permanecia até então não-cristianizado.

Duas propostas diferentes, no entanto, se apresentam. A primeira seria que Clovis teria sido convertido ao arianismo, não somente ele, mas talvez mesmo Childerico, seu pai. A proposta que se iniciou com Ian Wood, baseado em uma interpretação da carta de Avitus, e foi levada à frente particularmente por Roger Collins.⁶⁷ Em suas primeiras linhas, Avitus escreve a Clovis que “os sectários de cismas parecem querer velar e obscurecer vossa perspicácia pela variedade e o número de sentenças e opiniões vazias da verdade do nome cristão”.⁶⁸ Para Wood e Prinz, isso insinuaria uma relação próxima com o arianismo, talvez um catecumenato, que não teria sido mencionado por Avitus por conta de sua próxima relação com o ariano Gundobadus, que reinava sobre Viena, e a fim de não ferir as sensibilidades do ex-simpatizante Clovis.⁶⁹ Shanzer, através de uma análise lingüística delicada da carta de Avitus, concorda com o autor, insistindo que o tom utilizado por Avitus, assim como sua escolha de palavras, leva a crer que o bispo de Viena não via Clovis como um pagão.⁷⁰

Roger Collins vai ainda mais longe. Para o autor, Clovis não só seria já cristão ariano, como sempre teria sido. Diz-nos Collins:

“De fato, uma vez que a visão de Gregório de Clovis se convertendo do paganismo não é confiável, então não existem motivos para acreditar que ele foi algum dia um pagão. Nem seu pai, Childerico I († 481) tem que outra coisa que um cristão”.⁷¹

No entanto, a magra documentação que temos, parece atestar contra isso. Teríamos que deixar de lado totalmente o relato de Gregório, e valermo-nos exclusivamente em uma interpretação *possível* da carta de Avitus. Gregório, não só afirma que Clovis era pagão – no que, certo, poderia estar escondendo um arianismo que seria uma falta grave em seu herói – mas sua descrição do batismo exclui qualquer possibilidade deste ser ariano. Os arianos não recebiam o batismo, somente, uma vez negado seu erro, a crisma. Foi o que aconteceu durante a cerimônia com a irmã de Clovis, Lentichildis, que vinha do arianismo.

E quanto a Lentichildis, como teria sido levada ao arianismo? Podemos supor que, quando Clovis acertou o casamento de sua outra irmã, Audofleda, este tenha recebido uma delegação ariana, que deveria certificar-se da educação cristã necessária a futura esposa de Theodorico. Lentichildis pode ter se convertido por conta da irmã, ou mesmo ter sido convertida a pedido de Clovis, preparando alguma outra aliança – com Alarico, talvez. Neste ponto, Clovis deve ter sofrido a pressão para a filiação ao arianismo que Avitus menciona. Para Theodorico seria um movimento importante. Seus enviados deveriam estar conscientes disso.

Outra proposta é a de que Clovis teria se convertido sim do paganismo, mas do paganismo romano. A tese recentemente defendida por Michel Ruche e por Marcelo Candido⁷² baseia-se inicialmente sobre a passagem onde Gregório mostra-nos Clotilde execrando os deuses romanos, enquanto pregava contra o paganismo de Clovis. A tese perde-se na fraqueza do relato de Gregório, tipicamente literário. Se a conversão ao paganismo romano entre os francos da geração dos *Herrmeister*, como Arbogast e Bauto, é duvidosa, não temos nenhum elemento para defendê-la para a geração de Clovis. À falta de maiores informações, temos de aceitar para Clovis o paganismo germânico que vemos em seus vizinhos. Nada nos impede, no entanto, de supor empréstimos variados de elementos celtas ou mesmo romanos, formando uma religiosidade que, apesar de essencialmente germânica, já apresentava traços profundos de miscigenação. A *carmina maiorum* dos merovíngios parece levar-nos neste sentido.

Outra questão é a data exata do batismo. Uma serie de datas foram já sugeridas para suplantar a data de Gregório, uma vez que o restante da documentação parece não concordar com sua cronologia. Três documentos fornecem-nos dados relativos à data: (i) Gregório de Tours liga à conversão à vitória sobre os alamanos, que vimos, ocorreu em 506, não em 496 como Gregório imaginava; (ii) Nicetius liga o batismo a uma promessa feita em Tours, no altar de São Martin – oras, Tours entrou definitivamente no domínio franco somente em 507, sendo possivelmente a primeira província a cair sob os francos, qualquer ocupação franca anterior é especulativa;⁷³ e por fim, (iii) a carta de Avitus, que menciona a misericórdia de Clovis em libertar um povo recentemente cativo.

Através da proposta de Gregório de que a vitória sobre os alamanos tenha influenciado a decisão de Clovis e da sugestão de Nicetius de que o batismo esteve ligado à relação de Clovis com São Martin – relação que podemos atestar em Gregório, poderíamos tentar ligar os dois documentos, estabelecendo a *adesão* ao Deus cristão como sucedendo a vitória sobre os alamanos (506), e o *batismo* seguindo a vitória sobre os Visigodos (508). Estaria nossa terceira fonte de acordo com essa datação?

A carta de Avitus é um documento capital para a conversão, pois ao contrário dos outros documentos, a carta deve ter sido redigida logo após o evento. No entanto, a passagem que nos permitiria datar a conversão é singularmente nebulosa. Vejamos o que nos diz o bispo de Viena:

“Eu gostaria de poder acrescentar a vossas colocações algumas exortações, se houvesse faltado qualquer coisa a vosso conhecimento ou vossa religião. Pregariamos a fé a um cristão converso, tal fé que vos haveis visto sem pregador antes da conversão? Ou talvez a humildade que desde longo demonstras, desde tua profissão de fé? Ou talvez a misericórdia que *um povo recentemente cativo*, liberto por vós, fez conhecer o mundo por *seus prantos de alegria a deus*.”⁷⁴

Muito foi especulado a fim de determinar quem seria o *populus captivus* que Clovis teria libertado, pois, uma vez determinado, poderíamos ter um *terminus post quem* para o batismo. Seriam os alamanos, confirmando a relação cronológica de Gregório entre a vitória sobre estes e o batismo, como sugere Michel Rouche,⁷⁵ por exemplo? Seriam os francos, libertados de um cativo espiritual, o paganismo, como propõe, entre outros, William Daly⁷⁶?

Seria bastante sugestivo acreditar que o *populus captivus* se trataria dos alamanos, que haviam recentemente sido batidos por Clovis e, segundo Gregório, tinham recebido a misericórdia do *rex*.⁷⁷ Quem mais poderia ser, pergunta-nos Rouche.⁷⁸ No entanto, a *tese alamana* encontra dois obstáculos. Em primeiro lugar, Avitus refere-se a um povo *captivus*, isto é, a um povo cativo, não a um povo vencido, que seria a situação dos alamanos derrotados. Em segundo lugar, temos as exortações destes a Deus - *seus prantos de alegria a deus* – que parece impossível de equacionar com o paganismo dos alamanos, que viria ainda a persistir por muito tempo.⁷⁹

Trataria Avitus, então, de um cativo espiritual, o paganismo, do qual Clovis teria libertado, assim, os próprios francos? Avitus prega três virtudes a Clovis: a fé, a humildade e a misericórdia (*fides, humilitas et misericordia*). Mas as três Clovis já demonstrara ter: a fé, que encontrou por si só, a humildade que revelara aos bispos, desde seu reconhecimento da fé, e por fim a misericórdia quanto ao povo cativo. Por fim, Avitus exorta Clovis a mais uma virtude, que ainda não conhecera: a de converter os pagãos.⁸⁰ Avitus, assim, estabelece uma relação entre misericórdia e a conversão dos pagãos: uma Clovis havia conquistado, a outra, ainda não. Com isso, a hipótese da libertação como conversão parece pouco viável.⁸¹

Quem seria então tal povo? Danuta Shanzer sugere que o *populus captivus* poderia ser os Galo-romanos da Aquitania, que haviam sido capturados por Clovis durante as guerras visigóticas. A tese recebe o reforço de um outro documento, que expressa a preocupação de Clovis com os cativos ligados à Igreja. O *rex* havia, antes da invasão do *Regnum* de Toulouse, ordenado a suas tropas para que não capturassem ou pilhassem propriedades da Igreja.⁸² Na carta que Clovis dirige aos bispos da Aquitania após a vitória, o *rex* mostra-se disposto a estender a aplicação desta medida mesmo aqueles fora da Igreja, uma vez que estes fossem garantidos como inocentes por uma *apostólica*, um documento expedido pelo bispo, autenticado por sua marca sigilar.⁸³ Avitus, certamente tomou conhecimento disto, uma vez que enviou a seu irmão, Apollinaris de

Valença, logo após a morte de Alarico, uma carta especificando como um anel sigilar episcopal deveria ser feito.⁸⁴

Uma vez que o *populus captivus* seja estabelecido como os Galo-romanos capturados por Clovis, a concordância com os documentos restantes parece mais simples. Podemos fazê-la assim: no confronto com os alamanos, Clovis faz uma promessa de se converter ao Deus de Clotilde, se este puder lhe dar a vitória, como nos narra Gregório.⁸⁵ Obtida a vitória, ele passa a reconhecer o Deus cristão como poderoso e inclui este entre os deuses de seu panteão, nas palavras de Wallace-Hadrill, trata-se de *adesão*, não de conversão. Isso, no entanto, ocorre em 506, não em 496 como sugere o bispo de Tours. E estamos ainda a um longo caminho da conversão. O próximo passo é a promessa de conversão em Tours, enunciada por Nicetius.⁸⁶ Como parte dos preparativos da guerra contra os Visigodos, Clovis espera valer-se dos prodígios de um homem santo, tão anunciados por Clotilde e pela Gália. Para Clovis, a ajuda de São Martin seria uma prova definitiva do poder deste Deus, e da santidade – i.e., do *Heil* – do santo. Para tal, Clovis captura em primeiro lugar a província de Tours, a fim de poder negociar diretamente com o santo. Tendo sido provado o poder do novo Deus, Clovis por fim prostra-se ante o Remigius e, no Natal de 508, recebe o batismo.

Clovis cristão

Em um artigo de grande importância, o antropólogo Robin Horton defende que para compreender os processos ditos de conversão devemos nos concentrar não no sistema religioso que está sendo recebido, mas sim naquele que recebe. Em suas palavras:

“(…) é vastamente reconhecido nos nossos dias que não se pode compreender os fenômenos de ‘conversão’ sem considerar, no processo, não a mensagem exógena, mas os sistemas religiosos indígenas, e o desafio que representa para eles um acúmulo de experiências novas (...) Estes empréstimos [os quais a conversão implica] são geralmente guiados pelas organizações e a substância da cosmologia em vigor, assim como pelos desafios que os eventos inéditos que tomam lugar no ambiente social e natural local lançam a seu poder explicativo.”⁸⁷

O que definirá a forma com que os francos receberão o cristianismo, são as expectativas e as intenções de Clovis para com a nova religião, que são fundadas em seu modelo de religiosidade. Para Clovis, e logo para os francos, o cristianismo deve responder a certas questões melhor do que a religião tradicional. Estas questões são formadas pelas expectativas de Clovis do que uma religião poderia prover, ou, em outras palavras, para que uma religião lhe serviria. Da mesma forma, as categorias de assimilação disponíveis aos francos são aquelas que o antigo sistema poderia lhes prover. Desta forma, a conversão é resultado de uma série de empréstimos – tirados da religião exógena por se apresentarem mais úteis em responder às *necessidades do dia* – que são, como defende Horton, guiados pela organização e substância da cosmologia em vigor. Assim, a conversão deve ser vista como uma ação simbólica e como tal submete-se ao que Marshall Sahlins chama de um *passado inescapável*. Inescapável porque “os conceitos pelos quais a experiência é organizada e comunicada provêm de um esquema cultural recebido”.⁸⁸

Os germanos tinham funções muito claras para seus deuses. Por toda *Germania*, deuses eram cultuados para garantir a fertilidade dos campos e dos homens, para reger o clima e proteger os vivos dos mortos. Clovis, no entanto, pertencia a um grupo muito seleto de germanos: ele era um germano no império; de longa data os seus haviam vivido na fronteira, desenvolvendo uma identidade que a cada momento tornava-se mais e mais militar – estes homens eram guerreiros não por ocupação, mas por definição, esta era sua vida, sua personalidade. E mais, ele era o chefe destes germanos, seu *kyning*, dele era a responsabilidade mágica pela boa condução dos combates. Desta forma, para Clovis, a preocupação imediata é com os resultados militares de sua conversão. A grande questão era: este novo deus, seria ele mais capaz do que os deuses tradicionais em combate? Poderia ele prover o *kyning* do *Heil* que seus ancestrais haviam partilhado?

O Deus de Clotilde foi finalmente posto a prova em Tolbiac, contra os alamanos. O relato de Gregório que associa os dois eventos, mesmo parecendo moldado em um padrão (a história de Constantino) não necessariamente é lendário.⁸⁹ A história de Gregório reflete bem o que poderíamos esperar de um germano. Em um momento de pânico, ele se voltou a um novo protetor, uma vez que suas divindades pareciam ter lhe

faltado. Da mesma forma, alguns anos depois, Clovis se voltou a São Martin, buscando uma aliança que pudesse garantir-lhe a vitória sobre um inimigo poderoso. Tolbiac foi um momento crítico para a aceitação de um novo deus, pois,

“sem Tolbiac,” afirma Wallace-Hadrill, “faltaria a prova de que o Deus cristão daria vitória sobre outros germanos, poderia não ter havido conversão, nem desejo para tal. Vitória sobre inimigos, vitória sobre rebeldes; isso, e não auxílio administrativo, é o que tentava um *rex barbarorum* a se converter.”⁹⁰

A conversão não seria para Clovis uma jogada administrativa, feita por uma mente astuta e calculista. Tal perspectiva cínica já foi a tempo deixada de lado.⁹¹ A conversão foi motivada por uma crença sólida – sólida pois baseada em provas bastante reais, a vitória sobre os alamanos – de que este Deus poderia fornecer a vitória mais do que qualquer outro.

A idéia de vincular um deus a uma monarquia reinante não era exatamente nova no século VI. Os germanos haviam sempre oferecido a vitória a seus deuses, *Wodan/Odhinn* em particular, mas os imperadores romanos também vinham de uma longa tradição de vitórias triunfais por mãos de deuses, sendo a de Constantino possivelmente a primeira atribuída ao deus cristão – mais certamente não a única. Nas palavras de Peter Brown, “para cristãos como para pagãos, monarquias vitoriosas e relações cerradas com divindades que davam a vitória iam de par”.⁹²

O cristianismo, por sua vez, tinha mudado o suficiente para poder cumprir essa função. Vimos como Eusébio, e depois dele Agostinho, elaboraram uma doutrina clara que inseria nos contornos da Igreja uma justificativa que refletia teologicamente o sentimento compartilhado de que a vitória poderia vir somente pela intervenção divina. Por estes modelos, compreendemos a afirmativa de Wallace-Hadrill de que a Igreja dos séculos IV e V, se fosse de seu interesse, poderia oferecer um deus que estaria tão disposto a receber serviço militar como Wodan.⁹³ E é por este caminho que Remigius conduz Clovis ao cristianismo.

Mesmo no momento do batismo, Clovis ainda apresentava dúvidas do impacto que tal ritual teria em seu *Heil* pagão, ao abandonar as crenças de seus ancestrais. Perderia ele tudo? Como ficaria frente ao esplendor de seus ancestrais – marca tão valorosa de

sua realeza? Das pregações de Remigius, não sabemos, mas temos as respostas propostas por Avitus, bispo de Viena, na ocasião do batismo. Diz o bispo a Clovis:

“Vós, de toda uma genealogia de origem antiga, vós vos contenteis somente com a nobreza e vós tivéreis querido fazer surgir de vós para vossa descendência tudo aquilo que pudera ornar de generosidade tal alta posição. Vós tendes como antecessores homens de bem, vós tivéreis querido fazer nascer ainda melhores. Vós estais a altura de vossos ancestrais, em enquanto reinante no século [*saeculum*, i.e., o mundo material]; vós sois um fundador por vossa descendência enquanto reinares no céu.”⁹⁴

Avitus soube cuidadosamente incluir Clovis na grandeza de sua linhagem. Um choque seria desastroso para o novo converso. Um exemplo pode ilustrar bem os resultados de tal conflito para um rei germano. Vários séculos depois de Clovis, um governante frísio, Radbod († 719) teve a conversão sugerida por um santo homem, o bispo Willibrord, vindo do já há muito cristão reino dos francos. Em certo momento, Rathbodus questiona Willibrord se encontrará no céu, seus ancestrais. A resposta do franco é clara:

“Não te enganes, caro príncipe, ao lado de Deus certamente estão os seus eleitos. Em verdade, teus predecessores que antes de ti foram príncipes dos povos (*gentis*) frísios, que passaram sem batismo, certamente foram sentenciados a danação. Aquele que verdadeiramente acreditou e foi batizado, com o Cristo habitará na eternidade”.⁹⁵

Imediatamente Rathbodus retira-se da fonte batismal e abandona as idéias de batismo, respondendo ao bispo que “não poderia ficar privado da companhia dos seus ancestrais e ir residir no reino do céu dele com uns poucos sem valor”.⁹⁶ Para o germano, mais valia estar no inferno rodeado de tais grandes homens, do que no céu acompanhado dos tipos do bispo.⁹⁷ Avitus de forma alguma quis correr este risco. Segundo o bispo, Clovis estaria se colocando acima de seus ancestrais, fazendo honrar a nobreza destes.

Avitus também não poderia afirmar que Clovis perderia seu *Heil*, sua *fortuna* pagã. Como continuaria ele a reger seu povo e a triunfar em combate se tal ocorresse? Esta era a preocupação do *kyning* franco desde o início. Mas o bispo de Viena o conforta, dizendo: “Que a doçura desta vestimenta [o manto batismal], ó prosperíssimo *rex*, como vós o credes, digo eu, vos dê mais força que a rigidez das armas; e que todo o

favor que a *felicitas* vos deu até então, seja somado à santidade”.⁹⁸ Clovis pode se tranqüilizar, sua fortuna pagã, sua *felicitas* será mantida e mais, será acrescida pela santidade, pelo favor de Deus que – na doutrina de Eusébio e Agostinho – fornece a vitória ao fiel.⁹⁹

O Cristo de Clovis

Clovis recebe o cristianismo em moldes muito particulares, da forma como um germano poderia recebê-lo. Através dos conceitos que possuía, ele interpreta as passagens que lhe são mencionadas, dando sua própria coloração a estas. Vale ilustrar com uma lenda posterior, que nos é comunicada por Fredegário. Junto com boa parte da matéria que nos é transmitido nas Crônicas, dificilmente poderemos atestar qualquer veracidade. Seja como for, a passagem é bastante expressiva. Dizem que estava Clóvis recebendo o catecumenato pelas mãos de Remigius, e este lhe falava sobre a paixão de Cristo, como ele havia sido traído por Judas, e como ele tinha sido morto pelos judeus. Clovis ficou indignado, e disse ao bispo: “se eu lá estivesse com meus francos, tal ofensa teria sido vingada”.¹⁰⁰

O Cristo que Clovis aceitou era bastante diferente do cordeiro de Deus dos primeiros tempos da Igreja. Para Clovis, assim como para o restante dos germanos antes dele, o cristo era sobretudo o *Christus rex*. A própria Igreja, em seus primeiros anos, havia se habituado a caracterizar o Cristo não somente como um *rex in caelo*, mas também como um rei neste mundo, um rei tribal entre os judeus. Toda a passagem da crucificação remete a esta idéia, seja na questão de Pilatus – “devo crucificar vosso rei?” – ou mesmo nos dizeres da cruz, *Rex Iudaeorum*.¹⁰¹ O Antigo Testamento, por sua vez, fornecia um vasto repertório de reis e monarcas aprovados por Deus, os quais foram facilmente importados para as realezas bárbaras. Por toda a alta Idade Média, o Antigo Testamento seria a parte mais utilizada da Bíblia.¹⁰²

A partir de uma longa tradição imperial, que caminhava em sintonia com as aspirações individuais, os chefes germanos passaram a se identificar com Cristo, visto como *rex* e mesmo como guerreiro. O cristo, como o *kyning* franco por exemplo,

batalhava na terra com um poder dado por seu pai. Tal percepção do cristianismo fez com que a Igreja taxasse os germanos convertidos como arianos, rótulo que estes acabaram por abraçar. No entanto, a preocupação dos germanos passava longe da verdadeira natureza do Cristo, ou se este compartilhava ou não a essência do pai. O arianismo que se espalha entre os germanos, sobretudo a partir dos godos, é muito mais o fruto de uma interpretação autônoma do cristianismo do que uma filiação a idéias religiosas que, no final do século IV, já haviam perdido toda sua virulência. Para a Igreja, no entanto, mesmo que o cristianismo germano fosse condenável por suas idéias – que de fato alegavam uma hierarquia entre o pai e o filho, caindo na sentença proferida aos sectários de Arius -, seu pior pecado era a submissão do culto ao poder do rei, visto como representação do Cristo na terra. As similitudes defendidas entre os reis deste mundo e o Cristo, em combinação com os poderes religiosos tradicionalmente sob o controle destes levava a eles a primazia sobre a religião. Entre os godos, tais predisposições, junto com a segregação destes da estrutura da Igreja, levou a produção de quadros próprios, formando uma Igreja rival.

A relação entre o Cristo e o rei pode ser vista em um dos vários mosaicos do século VI de Ravena. Este mosaico, possivelmente posterior ao domínio godo na Itália, representa o Cristo em majestade, triunfando sobre os inimigos. Sob seus pés, vemos bestas submetidas, derrotadas. O Cristo é representado vestindo uma armadura dourada e o manto imperial, portando grevas decoradas. Em sua mão direita, ele porta a cruz, representando a defesa da Igreja, em sua mão esquerda, porta a Palavra: um Evangelho com os dizeres: *Ego sum via veritas et vita* (sou o caminho a verdade e a vida), seguidos de uma pequena cruz. Sobre sua cabeça, uma auréola.

A imagem que vemos neste mosaico, reproduzido na figura 5.1, origina-se do salmo XC, um salmo de exortação do amparo divino. A imagem representa o célebre verso treze, que diz-nos: “Tu esmagarás a víbora e o Basílio, o leão e o dragão, tu pisotea-los-á”. Vemos na imagem que sob o Cristo-imperador estão submetidos a víbora e o leão. O restante da composição da cena vem da interpretação de Santo Agostinho deste salmo em suas *Enarrationes in Psalmos*. Partindo do verso dez, que afirma que nenhum mal afligirá *tabernaculum tuo*, teu tabernáculo, Agostinho afirma o profeta

utilizou tabernáculo em um sentido figurado, significando a *carne*, e que o Cristo, uma vez na carne, no *seu tabernáculo*, luta por nós, e na carne foi tentado: “O tabernáculo de Deus é a carne. Na carne, o Verbo habitou e a carne tornou-se o tabernáculo para Deus. Neste mesmo tabernáculo, o Imperador lutou por nós”¹⁰³ O artista que elaborou o mosaico de Ravena partiu desta interpretação, que nomeadamente assimilava o Cristo ao imperador, lutando por nós em seu tabernáculo – o qual o artista tomou no sentido literário, observe, na imagem, a representação do teto sobre a cabeça do Cristo-imperador – associado ao verso treze, que viria a se tornar o verso “imperial por excelência”, de tal forma que todas as representações antigas do Cristo como imperador, são moldadas neste Salmo.¹⁰⁴



Figura 5.1

A associação que vemos no mosaico de Ravena encontrou grande sintonia entre os germanos, que percebiam o Cristo essencialmente como um *kuning*, um rei tribal. Vemos a vitalidade desta representação entre os francos em uma lápide o século VI, da

região do baixo Reno (figura 5.2). A imagem que vemos gravada na pedra lembra muito o mosaico que vimos em Ravena. A cena representa também o verso treze do Salmo XC, como o Cristo triunfante, pisoteando seus inimigos. Aqui, no entanto, vemos apenas a serpente. Assim como o mosaico de Ravena, o cristo apresenta uma auréola e sobre ele podemos discernir o que talvez representa o teto do tabernáculo, que fora simbólico para Agostinho, mas que se tornara bastante real.



Figura 5.2

A imagem franca, por sua vez, traz alguns elementos originais. A identificação do Cristo não é mais com o imperador, mas sim com um guerreiro franco. O Cristo porta em sua mão direita um objeto redondo que provavelmente representa um escudo, presa a seu lado, o guerreiro leva uma espada. Em sua mão esquerda, por sua vez, porta a lança, símbolo de Woden e símbolo da realeza franca – nosso guerreiro é claramente um rei.

O Cristo guerreiro que vemos na lápide representa claramente a forma de apreensão do cristianismo pelos francos. Uma outra fonte pode nos ajudar a compreender a forma como este Cristo guerreiro é apreendido pelos germanos e a compreender a expressão

simbólica que vemos na lápide do Reno. É uma infelicidade que os francos nada tenham nos legado diretamente de seu entendimento do cristianismo; o que temos são referências indiretas, como a imagem acima. No entanto, um outro povo germânico, em processo de conversão, deixou-nos um documento extraordinário que pode nos fornecer alguma luz sobre o que pensavam os francos. O *Heliand*, produzido provavelmente por um monge saxão no século IX, conta a vida de Cristo, como um Evangelho. O que o faz um documento tão importante, é que sua redação - sua língua e seu estilo – são completamente germânicos. Na *saga* – pois se trata de uma saga! – o Cristo é caracterizado como um grande chefe de guerreiros, ele é o *cuning obar al erdun*, o *kuning* de todo o mundo.¹⁰⁵ Os apóstolos - são seus *gisindi*, palavra em saxão que corresponde a *Leude* no frâncico - seus guerreiros, seu *comitatus*.

A passagem em que Cristo se isola no deserto, onde é tentado pelo diabo nos é apresentada de uma forma um pouco diferente. Em primeiro lugar, o Cristo isola-se não no deserto, mas em *uuostunnea*, no mundo selvagem, que mais a frente o autor nos diz ser especificamente uma floresta. Lá, ele se envolve em um combate com Satã (*Satanase*), descrito não como a tentação de Cristo por este, mas como um combate individual, tipicamente germânico, entre os dois. Como um bom *kuning* germânico, o Cristo buscava fazer testar sua força contra inimigos poderosos.¹⁰⁶ Enquanto o Cristo jejuava, mantinha-se protegido dos ataques do demônio: “Por todo esse tempo, as criaturas más não ousaram aproximar-se dele – o odioso inimigo (*nidhugdig*) – nem ousaram falar com ele”.¹⁰⁷ A passagem é interessante por conta da assimilação do demônio com o adjetivo *nidhugdig* – literalmente ‘com ódio na mente’. O adjetivo relaciona-se com *Nidhogg*, uma serpente lendária da mitologia germânica. A serpente é o grande inimigo dos deuses e habita na base da grande árvore cósmica, ameaçando constantemente consumir suas raízes.¹⁰⁸

O combate contra monstros é uma constante nas histórias germânicas. É uma forma do grande guerreiro – e o *kuning* é inicialmente um grande guerreiro – de provar seu poder. Os exemplos são inúmeros. Podemos citar o *Beowulf*, que gira em torno de três combates - entre o herói um monstro, em primeiro lugar *Grendel*, depois sua mãe e posteriormente um dragão, que acaba sendo o algoz do guerreiro -, também a história dos *Nibelungos*, onde grande herói, *Sigfried/Sigurdhr* enfrenta e mata *Fafnir*, um dragão.

O tema é tão comum entre os germanos que há mesmo uma categoria de *Brakteates* – tipo de moeda de face única, com valor simbólico, muito comum entre os germanos na época da *Völkerwanderung* – que tem como motivo o guerreiro e o monstro.¹⁰⁹

Outra associação importante que encontramos no *Heliand* é aquela entre o Cristo e Wodan/Odhinn. Durante a descrição da morte do Cristo, mesmo que ainda se trate de uma crucificação, a imagem que o autor transmite é aquela de um enforcamento em uma árvore, não uma crucificação. O Cristo é levado para uma árvore sobre um monte (*bôm an berege*), onde é torturado na cruz. Enquanto isso, seus homens tiravam na sorte a partilha de seus itens, como rezava o costume.¹¹⁰ O sacrifício através do enforcamento era a forma habitual de se consagrar os mortos a Wodan/Odhinn, geralmente guerreiros inimigos capturados na guerra. O caráter voluntário do sacrifício, no entanto, insere o Cristo em outro quadro. Por vezes, os reis germanos sacrificaram a si próprios ao deus, sobretudo a fim de obter a vitória – ou foram sacrificados pelos seus com esse objetivo.¹¹¹ Mais do que isso, podemos observar a semelhança do Cristo com o próprio Wodan/Odhinn. Este teria se sacrificado a si mesmo para obter uma sabedoria maior. Nos conta o próprio Odhinn, pelas palavras do poeta:

“Sei que fiquei pendurado
na Árvore fustigada pelo vento,
por nove dias e noites,
fui espetado com uma lança
e sacrificado a Odhinn,
eu a mim mesmo
em tal Árvore,
que ninguém imagina
de onde as raízes saem.

“Não me ofereceram um chifre,¹¹²
nem mesmo pão,
olhei para baixo,
e alto clamei,
peguei as runas,
gritando eu as apanhei,

e então para o chão cai novamente.”¹¹³

A descrição que encontramos no *Heliand* da morte do Cristo é muito semelhante. Também a ele é negada comida e bebida – quando este pede por uma bebida, lhe oferecem uma mistura de bile e vinagre, por fim, ele também é golpeado por uma lança, uma vez morto.¹¹⁴ O relato do Evangelho fornece a maior parte destes elementos, mas estes são certamente lidos a luz de um conjunto de crenças bastante diferentes.

Por fim, o Cristo do *Heliand* se diferencia dos antigos deuses por ter sido capaz de moldar seu próprio destino. Ao contrário do que esperava a crença germânica, o Cristo é senhor do destino, e conduz este conforme sua vontade. Enquanto os deuses germânicos todos estavam presos a um destino de longa data revelado – trágico, como apetezia as sensibilidades deste povo – o cristianismo propõe uma alternativa. Sim, o Cristo teve seu destino trágico – qual herói germano pode se valer deste? – mas ele o fez em prol dos homens, por sua própria escolha:

“(…) tudo isso se passou
como ele queria e havia predeterminado para o
benefício dos homens: Agora tudo havia ocorrido”.¹¹⁵

Sobrepôr-se ao destino, mudar aquilo que havia sido determinado, este era um poder que por si só elevava o novo deus acima de todos os outros.¹¹⁶

Podemos apenas imaginar o quanto da visão do *Heliand* era compartilhada por Clovis. No entanto, a lápide do Reno parece mostrar-nos uma certa confluência de idéias. Esta, ao menos, nos apresenta o Cristo como um *kuning* franco, triunfando sobre uma serpente que representa o mal, mas também, o outro, o inimigo. Tal visão do Cristo os francos compartilhavam com outros germanos no mesmo nível em que suas crenças anteriores eram semelhantes às destes. Desta forma, teríamos dificuldade em separar o cristianismo dos francos daquele dos godos. Ambos haviam se convertido a partir de uma filiação do seu chefe a um novo Deus, que lhes proferia a vitória, melhor talvez que o incerto Wodan/*Odhinn*, longamente acusado de não ser confiável.¹¹⁷ Ambos identificavam no Cristo um exemplo dos poderes que tal divindade poderia conferir a um *kuning* (ou *reiks* para os godos) como eles, inevitavelmente sugerindo uma

dissociação entre o Pai e o Filho. Tal crença, entre os godos, foi assimilada ao Arianismo. Por que entre os francos foi diferente?

Este questionamento se divide em duas perguntas distintas. Em primeiro lugar, podemos perguntar por que Clovis não se converteu ao arianismo na oportunidade que teve, o que responderia muito melhor a suas aspirações, além de facilitar a aproximação com os germanos cristianizados em todos os cantos. E segundo, se o cristianismo de Clovis era este, por que não foi também taxado de arianismo, como aquele dos godos.

Para entendermos porque o arianismo não seria uma opção para Clovis, podemos começar com um exemplo um pouco distante. Quando os ingleses chegaram em Fiji, com eles trouxeram, além de armas e espelhos, seu deus cristão. No entanto, a conversão encontrou alguma resistência. Os habitantes de Fiji esperavam por seus chefes para se converterem – entre eles, como entre os germanos, a conversão era um assunto de estado – e estes esperavam o bom momento para fazê-lo. Dois destes chefes encontravam-se em guerra. Um deles, Thakombau, finalmente decidiu converter-se, um sucesso para os missionários. Sua conversão imediatamente tornou inviável a conversão do chefe Rewa, seu rival. Questionado, este respondeu: “se todos nós *lotu* [tornar-se cristão], devemos desistir de lutar; pois não seria bom rezar para o mesmo deus e lutar um contra o outro”.¹¹⁸

Como uma consequência lógica de uma divindade que fornece a vitória, a conversão de dois inimigos a esta divindade deveria resultar na paz. Converter-se ao arianismo, para Clovis, seria submeter-se ao deus dos godos e descartar qualquer possibilidade de combate com estes. Para Clovis isso não seria interessante. Da mesma forma, quando o *cyning* saxão Aethelberht decidiu-se pelo cristianismo, vai procurar a conversão em Roma, e não com seus vizinhos francos.¹¹⁹ Conversão e submissão, na trilha de um Deus essencialmente militar, caminham juntos. Para tal, Clovis exigiu de Gundobadus a conversão ao Catolicismo uma vez que estes formaram uma aliança contra os godos; e por tal Gundobadus teve vergonha de admiti-lo para com os seus.¹²⁰ De certa forma, quando Gregório de Tours afirma que a guerra entre os francos de Clovis e os godos de Alarico II foi uma guerra de Católicos contra Arianos e que os primeiros venceram por conta da veracidade de sua crença, ele se aproxima do que Clovis deve ter imaginado. Mas para o franco, foi uma guerra entre dois deuses diferentes,

e o seu provou-se mais forte. O *Heil* de seu deus foi maior. Para Clovis, em momento algum se tratou de uma questão de ortodoxia.

Aos olhos de Clovis, uma vez que sua atenção foi atraída para o cristianismo, apresentavam-se duas alternativas, dois deuses entre os quais poderia escolher. Um deles era o deus dos godos, estes, fadados a serem seus adversários, mais cedo ou mais tarde. O outro era o deus de sua esposa, um deus diferente e responsável por grandes vitórias – fato que certamente Remigius não deixou de mencionar – o deus de Constantino, que várias vezes derrotou os germanos. O deus católico seria para ele a melhor solução.

O que afastou a crença de Clovis de ser taxada de Arianismo, como acontecera com os godos, foi o fato deste ter se aproximado da Igreja para buscar a conversão. Este novo deus que encontrara, seguia ritos rígidos estabelecidos por certos sacerdotes. Uma vez submetido a estes, Clovis foi recebido dentro da Igreja. A Igreja não tinha os meios para impor a Clovis os caminhos de sua crença, teria que conduzi-lo de maneira sutil até que este se aproximasse da ortodoxia. Mas uma vez este submetido a Igreja, respeitando seus quadros, metade do trabalho estava feito. Além disso, em linhas gerais, as crenças germânicas caminhavam bastante próximas do cristianismo, ao menos, daquele cristianismo que era pregado no Ocidente dos séculos V-VI. O problema com o arianismo dos godos havia se tornado para a Igreja um problema institucional, pois dogmaticamente pouco significava para os godos a natureza íntima da essência do Cristo, assim como pouco interessava a Igreja o refinamento dogmático de seus novos egressos vindos do paganismo.

CONCLUSÃO

A GOLPES DE MACHADO

A monarquia franca forma-se lentamente ao curso de quatro séculos de envolvimento dos germanos com os romanos. Com o passar dos anos, a sociedade germânica vai se modificando, tornando-se mais capaz de lidar com o grande desafio que era Roma. No entanto, durante o processo, ela vai se tornando cada vez mais dependente dos romanos, e tem cada vez mais sua história ligada à destes, de tal forma que, a partir de certo ponto, a co-dependência tornou-se tão grande que os dois mundos desabaram um sobre o outro, dando à luz, em meio ao choque, a uma civilização nova.

A resposta que a sociedade germânica encontrou para lidar com a ameaça romana foi uma progressiva marcha rumo a uma militarização crescente. Neste processo, um novo poder se estabeleceu entre os germanos, suplantando o anterior, e conduzindo a sociedade para níveis maiores de complexidade e de centralização. Esta nova organização cresceu em complexidade até os limites que a estrutura social germânica possibilitava, então passou a valer-se de quadros do próprio império romano para se estabilizar.

A militarização elevou ao comando aqueles indivíduos responsáveis pela condução da guerra, os **kununga*, chefes das famílias que comandavam os seus na batalha. Esta ascensão, no entanto, não foi feita através dos quadros tribais anteriores, mas a custa destes. A organização tribal anterior tinha como poder central a figura do **peudana*, um líder tipicamente tribal. Este líder representava simbolicamente a tribo, particularmente na lida desta com os poderes invisíveis. Ele garantia a fertilidade e a prosperidade. Mas à parte seu valor como unificador, não tinha capacidade de mobilizar grandes esforços dentro da tribo. Ele era o primeiro homem, mas sua possibilidade de ação estava na mão

dos clãs (**sebo*) e das famílias (**kunja*) abaixo dele. Estes eram comandados por um de seus membros mais proeminentes, seus **kununga*, o *princeps* das fontes latinas.

É possível que o declínio dos antigos reis, os **peudana* tenha acontecido muito antes da ascensão dos **kununga*. Quando César anexa a Gália ao mundo romano, a monarquia parece já uma instituição arcaica, que sobrevivia apenas nos cantos mais afastados da Europa central. Seja como for, os séculos que sucederam o contato com Roma possibilitaram aos **kununga* ampliar o seu poder, através de um monopólio dos bens de luxo trazidos de Roma, por comércio ou por saque. Estes bens foram transformados em laços de dominação através de um mercado de dádivas, instituição arcaica que permeava as transações entre os germanos. Dentre os **kununga*, aqueles que melhor souberam se valer do jogo das dádivas para formar às voltas de si uma *entourage* de seguidores, prevaleceram sobre os outros, tornando-se grandes chefes. Uma constelação de chefes menores, submetidos, passou a acompanhar estes grandes chefes, construindo as bases para os novos povos bárbaros, que emergiriam após as Guerras Marcomanas. Desta forma, o **kununga* se cercava de um grande grupo de guerreiros, que formavam o poderio militar tribal e este exército passou a ser o núcleo de agregação destes novos povos. Os francos foram um destes povos.

O caso da monarquia dos francos encontra algumas particularidades, oriundas do processo de *etnogêneses* deste povo. Em primeiro lugar, os germanos que viviam nas embocaduras do Reno haviam há muito tempo renegado qualquer autoridade real. A monarquia havia adquirido um mau nome entre eles. Por outro lado, o fortalecimento dos *kunings* – os **kununga* francos – havia sido grande: a proximidade com o império fornecia uma fronteira aberta para comércio e para o saque. Ao contrário do que aconteceu em outros cantos, os grandes chefes francos foram forçados a se agruparem em uma confederação a fim de fazer frente não só à ameaça romana, como, principalmente, aos grandes povos que haviam se formado ao leste. Este povo, formado como uma confederação de grandes *kunings*, possuía laços muito menos apertados do que os povos formados pelos germanos orientais, unidos por bases de uma tradição monárquica apropriada. Desta forma, na monarquia que surge entre os francos, os *kunings* que se destacam são rapidamente podados pelos restantes.

Muitas vezes os *kunings* francos, impossibilitados de crescer, acabaram por tentar a sorte entre os romanos. Inseridos no exército, os francos se destacaram por seu valor militar e passaram a ocupar cargos de mando, muitas vezes se valendo dos mesmos mecanismos que haviam se valido para estabelecer posições entre seus pares. Uma vez estabelecidos, os grandes *kunings* que ingressaram no império passavam a exercer sua influência de volta a *Germania*, podendo assim obter uma superioridade frente aos *kunings* restantes. No entanto, enquanto o império romano manteve sua autoridade sobre o ocidente, o poder dos generais francos manteve-se ligado ao poder imperial e, mesmo que por vezes este tenha imposto governantes aos francos, não foi capaz de sustentar a autoridade de seus generais sobre os francos.

A situação muda por completo uma vez que a autoridade romana pára de ser capaz de exercer um poder central na Gália. Neste momento, os *kunings* francos encontram-se à frente dos restantes do exército romano, agora composto sobretudo de tropas de origem bárbara. Uma vez que estas tropas perdem qualquer contato com Roma, a fina linha que garantia uma identidade romana se rompe, gerando uma nova identidade. Com a morte de Majoranus (461) e o fim da autoridade romana no norte da Gália os francos passam por um novo processo de *etnogêneses*, que vai reformular a identidade franca.

O exército romano presente no norte da Gália, comandado por francos – dos merovíngios Childerico e posteriormente Clovis – passa a ser composto, sobretudo após Ægidius, por francos. Uma parte significativa deste exército era constituída por homens ligados aos *kunings* francos, soldados estes que eram o núcleo do povo franco. Uma vez que a autoridade romana desapareceu no norte, estas tropas voltaram-se para seus generais e fizeram deles reis de povos. Este novo tipo de comandantes, a que os romanos chamam *reges*, assumiram o controle do exército tribal, e acabaram por impor, através deste, sua autoridade ao restante dos *kunings* francos. Este processo se conclui com Clovis, que opera definitivamente a transformação do exército romano em um *povo franco*, fazendo-se *rex* sobre estes e através destes fazendo-se um *kuning* único sobre o restante dos francos. Este segundo momento da *etnogêneses* dos francos concluí-

se quando a nova identidade franca, composta pela apropriação de elementos do exército romano, se impõe sobre o restante dos francos d'além Reno.

Neste processo, a própria organização social dos francos havia há muito mudado, com um deterioramento progressivo dos modos de relação tribal. Observamos na *lex Salica* uma sociedade onde os laços que mantinham os clãs perderam sua vitalidade. A vinculação dos homens à sua *kun*, à sua família, passa a dividir espaço com os laços artificiais que o ligam a *kun* real, a princípio diretamente, posteriormente por intermédio de outras *kun* nobres mais próximas do grande líder. Cada vez mais a sociedade se molda como exército e, após a entrada no império romano, a distinção fundamental dentro da sociedade passa a ser entre *guerreiros* e *civis*, separação esta que já era antiga dentro do império. Tal classificação da sociedade fornece os moldes para a fusão entre os germanos e os romanos – a partir de então os romanos serão os *civis*, os germanos os soldados, seja qual for sua origem. Esta divisão não fora uma novidade nos séculos V-VI, já que se anunciava por todo o século IV.¹

Compreender o desenvolvimento da identidade bárbara dentro dos limites do império romano é essencial para se entender o século V. Um movimento de aproximação cultural, fomentado pela incorporação em larga escala de germanos ao exército – particularmente a partir da tetrarquia – possibilitou o surgimento de uma identidade única entre a milícia romana e os povos germânicos. O papel dos francos nesse movimento é de suma importância. Com a geração de *Heermeister* francos – Bauto, Richimer, Arbogast – os francos inauguram uma tradição de grandes generais de origem bárbara controlando o rumo dos grandes exércitos de campo, e mesmo assumindo posições proeminentes no comando do império. Após Arbogast, o ocidente observou uma sucessão de *generalíssimos*, indivíduos que, por seu controle supremo do exército – geralmente originário de um título como *Magister militiae* ou *Cônsul* – exerciam tal ascendência sobre o império que faziam e se desfaziam de imperadores quando os interessava. Assim foi a carreira dos germanos Stilicho e Richimer, e de vários outros, alguns romanos outros germanos. As monarquias militares, exercidas pelo comandante do exército às custas do poder imperial, havia se tornado praxe no ocidente muito antes da falência do império. O oriente, por sua vez, mesmo tendo vivido sua própria leva de

generalíssimos, reage à barbarização de seu exército e à militarização do governo. Se existiram grandes generais comandando os rumos do império no oriente, estes nunca eclipsaram o imperador.²

O poder de fazer crer

A história das origens da monarquia franca não se limita ao estabelecimento de um poder material, um *poder de agir*, mas também é a história de uma re-organização cultural, de idéias e de atitudes. Mais do que a capacidade de transformar em realidade suas vontades, o poder para se estabelecer deve ser capaz de fazer crer em sua legitimidade, sua naturalidade. Nenhum poder se sustenta como arbitrário, daí a necessidade de se inscrever culturalmente as disposições do poder.

A militarização da sociedade germânica é acompanhada por uma militarização também das atitudes e das crenças. O valor guerreiro, que desde os primórdios havia se tornado marca da cultura germânica, é cada vez mais enfatizado nas concepções de mundo e de sociedade. O guerreiro, a espada, o machado, o cavalo de combate, tornam-se símbolos de *status* e de nobreza – conforme rumamos para o século V, cada vez mais os encontramos associados aos túmulos mais ricos. Os **kununga* passam a divulgar suas próprias idéias culturais, forjadas na batalha, no valor guerreiro e na honra, seja na vitória, seja na derrota. Os grandes chefes se valem das dádivas – mesma moeda que construíra seu poder – para cooptar os *skalds*, detentores da *palavra mágica*, a música e a poesia, a fim de que estes produtores culturais, moldem suas obras para agradar aos gostos de seus chefes, fazendo, com isso, do gosto destes o gosto comum.

O advento dos **kununga* gera uma nova cultura religiosa entre os germanos, reorganizando seu panteão rumo ao culto de divindades cada vez mais voltadas para a guerra. Estas divindades guerreiras são os ancestrais dos novos reis e a eles fornecem a vitória na guerra. O novo panteão organiza-se como inspirado no mundo dos **kununga*, legitimando na organização dos deuses a organização dos homens. O próprio processo de *etnogêneses*, que deu vida aos novos povos, pedia por uma mudança de deuses. Grandes mudanças pedem novos auspícios. A legitimação da nova ordem, assim como do novo poder, remete a uma renovação da concepção cosmológica. O homem produz

a natureza conforme a sociedade e justifica a sociedade pela sua concepção de natureza. Novas ordens sociais pedem por novas configurações cósmicas.

Desta mesma forma, quando os francos são envolvidos em um novo processo de *etnogêneses*, Clovis busca por uma nova religião. O cristianismo fornece aos francos uma nova ordem cultural que permite uma transição entre a organização anterior e a nova estrutura. Mais do que isso, o cristianismo fornece a Clovis os meios de legitimar sua nova posição, tanto entre os Gallo-romanos cristãos – para eles, o *rex* prostrado aos pés de Remigius recebendo o batismo “queima o que adorastes, adora o que queimastes” – como entre os francos – para estes, o Cristo guerreiro da lápide do Reno, o *Christus-*rex**, a quem Deus fará pisotear sobre os inimigos.

A Igreja passa a ocupar a função de produtor cultural junto dos reis merovíngios, elaborando uma doutrina que legitimava a posição destes. Para os merovíngios, os preladados tinham uma grande vantagem sobre os antigos *skalds*: a língua. Por mais que os *skalds* acompanhassem a adoção massiva de termos latinos no frâncico, sua arte era fundamentalmente composta a partir da língua germânica. Uma vez que a identidade franca passa a agrupar elementos de origens as mais diversas, entre eles um grande número de Gallo-romanos, o alcance dos *skalds* torna-se deveras limitado. Ao contrário da Igreja, a mídia utilizada pelos *skalds* não possibilitava a passagem do frâncico para esta mistura de dialetos e expressões que, com o tempo, viria dar à luz ao francês.

Com o tempo, a Igreja virá a cobrar seu preço. A partir do século VII, a monarquia vai tornando-se cada vez mais dependente do suporte de Igreja e esta vai tentando moldar os futuros monarcas conforme suas idéias e necessidades.³ Para a monarquia, a Igreja não deixa de ser seu principal sustentáculo cultural, mas passa a ser também seu maior adversário. A disputa entre os dois *gládios* será constante pelo restante da Idade Média.

NOTAS

INTRODUÇÃO

¹ LE GOFF, Jacques. Pour un longue moyen âge. Republicado em LE GOFF, Jacques. *Un autre Moyen Âge*. Paris: Gallimand, 1999; pp. 447-52.

² *Ibid* pp. 450.

³ MYERS, Henry & WOLFRAM, Herwig. *Medieval Kingship*. Chicago: Nelson-Hall, 1982., pp. 6-7.

⁴ WEBER, Max. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden soziologie*. 5. ed. Tübingen: J C B Mohr, 1976. p.28

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibid*. p. 122.

⁷ GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (Tradução de Occhiaci di Legno [© Milano 1998]por Eduardo Brandão). p. 62.

⁸ *Ibid*. p. 83.

UM

Fronteiras

¹ HEDEAGER, Lotte. Empire, Frontier and the barbarian hinterland: Rome and northern Europe from 1-400. *in*: ROWLANDS, M; LARSEN, M. & KRISTIANSEN, K. *Center and Periphery in the Ancient World* Cambridge: Cambridge University Press. 1987. 125-140; aqui p.134.

² Tácito, *Germania*, XVI: “ *Nullas Germanorum populis urbes habitari satis notum est, ne pati quidem inter se iunctas sedes. colunt discreti ac diversi, ut fons, ut campus, ut nemus placuit.*” – Os povos da *Germania*, é sabido, não habitam em cidades, nem sequer admitem que suas casas sejam chegadas umas as outras.

³ KRISTIANSEN, Kristian. Center and Periphery in Bronze Age Scandinavia. *In*: ROWLANDS, M; LARSEN, M. & KRISTIANSEN, K. *Center and Periphery in the Ancient World*. *Op. Cit.* p. 74.

⁴ Sobre a importância do gado: GEARY, Patrick. *Before France and Germany*. New York: Oxford University Press, 1988; pp.46-8.

⁵ *Ibid*. p.49,

⁶ A elevada reputação dos ferreiros é um dos traços de maior persistência na sociedade germânica e vai se estender pela Idade Média. Quando surgem os sobrenomes, inspirados em funções de prestígio, destaca-se por toda Europa o nome do *Ferreiro* – alguns exemplos: português/espanhol, *Ferreira*; inglês: *Smith*; alemão: *Schmitt*; Francês: *Fèbvre* e italiano: *Fabbro*.

⁷ WOLFRAM, H. *The Roman Empire and its Germanic People*. (tradução de *Das Reich und die Germanen*, por Thomas Dunlap.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997; p. 4.

⁸ GEARY, P. *Op. Cit.* p. 51

⁹ A proposta de Dumézil (DUMEZIL, G. *La Rígsþula* et la structure sociale indo-européene. Republicado em *Esquisses de Mythologie*. Paris: Gallimard, 2003, pp.233-45) de utilizar a divisão de *funções* expressa na *Rígsþula* para compreender a estrutura social germânica peca por querer impor um modelo do século IX a uma sociedade do século I, simplesmente por estar de acordo com sua proposta de ideologia tripartida.

¹⁰ Os nomes dados pelos germanos para suas instituições, sobretudo neste período, são uma incógnita. Os raros relatos romanos pouco nos fornecem. A literatura tem utilizado, normalmente, os termos góticos da Bíblia de Úlfila, como *thiudans* ou *reiks*, mas preferi me valer de termos gerados pela filologia. Estes, supostamente, seriam próximos ao germânico comum, falado na época. Os termos são hipotéticos, visto que não existem fontes escritas, mas ao menos facilitam evitar o anacronismo que a utilização de termos posteriores pode levar.

¹¹ Para Patrick Geary (*Op. Cit.* pp. 44; 52) estes grupos familiares se reúnem, sobretudo, às voltas de uma casa (*Household*).

¹² César, *De Bello Gallico* VI, 22.2: “*neque quisquam agri modum certum aut fines habet proprios, sed magistratus ac principes in annos singulos gentibus cognationibusque hominum quique una coierunt, quantum et quo loco visum est agri adtribuunt atque anno post alio transire cogunt.*” – Nenhum tem campo demarcado ou de sua própria propriedade, mas os magistrados e os *princeps* a cada ano designam as *gentes* [**kunja*] e as parentelas o tanto de campo para lavrar, quando e onde lhes parece conveniente, e os obrigam nos anos seguintes a passarem para outras partes.

¹³ Tácito, *Germania* XXVI.: “*agri pro numero cultorum ab universis in vicem occupantur, quos mox inter se secundum dignationem partiuntur; facilitatem partiendi camporum spatia praestant.*” – Os campos são ocupados [postos em valor] coletivamente, e subdividem-nos entre si conforme a hierarquia de cada um. Cf. SAHLINS, Marshall David. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. pp.44-5.

¹⁴ Para grupos de descendência em sociedades tribais ver SAHLINS, M. *Op. Cit.* p.24 .

¹⁵ ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris:Librarie Arthème Fayard, 1996, p.69. Cf. ROSS, M. *The development of Old Norse Textual Worlds: Genealogy Structure as a Principle of Literary Organization in Early Iceland*. *Jornal of English and Germanic Philology*. 1993/92.3.

¹⁶ César, *De Bello Gallico* (VI, 23,9): “*hospitem violare fas non putant; qui quacumque de causa ad eos venerunt, ab iniuria prohibent sanctosque habent, hisque omnium domus patent victusque communicatur.*” – não julgam permitido violar a hospitalidade; os que entre eles se acolhem por qualquer motivo são protegido e tidos por sagrados; todas as casas lhes são abertas e lhe são dados víveres.; também em Tácito, *Germania*, XXI: “*Convictibus et hospitibus non alia gens effusius indulget. quemcumque mortalium arcere tecto nefas habetur; pro fortuna*

quisque apparatis epulis excipit. cum defecere, qui modo hospes fuerat, monstrator hospitii et comes; proximam domum non invitati adeunt. nec interest: pari humanitate accipiuntur. notum ignotumque quantum ad ius hospitis nemo discernit. abeunti, si quid poposcerit, concedere moris; et poscendi in vicem eadem facilitas. gaudent muneribus, sed nec data imputant nec acceptis obligantur. victus inter hospites communis. “

¹⁷ *Germania*, XXII. : “*sed et de reconciliandis invicem inimicis et iungendis affinitatibus et asciscendis principibus, de pace denique ac bello plerumque in conviviis consultant*” – Mas é também nas festas que fazem as reconciliações entre inimigos, casamentos e eleições de *princepes*, consultam-se sobre a paz e sobre a guerra.

¹⁸ Geary (*Op. Cit.* pp.52-3) sugere cerca de cinquenta casas, mas a documentação não sugere nenhum dado quantitativo.

¹⁹ SAHLINS, M. *Op. Cit.* p.25. Para dádivas como forma de integração do grupo, ver LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris/La haye: Manton & CO. 1971. pp.69-71, quanto a troca de mulheres pp.72-6.

²⁰ SAHLINS, M. *Op. Cit.* p 30.

²¹ *Ibid*, p.18.

²² WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.* p. 8.

²³ Paulo Diácono. *Historia Langobardorum* II, 9. “*Faras, hoc est generationes vel líneas.*” – Farás, isto é gerações ou linhagens.

²⁴ MUSSET, Lucien. *Les Invasions: Le second assaut contre l' europe chretienne, viie-xie siecles*. Paris: Presses Univ France, 1965. pp.237-8.

²⁵ *Germania*, VI. Tácito afirma que *centeni*, que antes fora um número, atualmente é apenas um nome e um título honorífico: “*et quod primo numerus fuit, iam nomen et honor est.*”

²⁶ GEARY, P. *Op. Cit.* p. 52.

²⁷ Tácito, *Germania*, XXI: “*Suscipere tam inimicitias seu patris seu propinqui quam amicitias necesse est*” – receber do pai as inimizades e amizades é uma obrigação.

²⁸ WALLACE-HADRILL, J.M. The Bloodfeud of the Franks, republicado em: WALLACE-HADRILL, J.M. *The Long-Haired Kings*. Toronto:University of Toronto Press,1962 (reimpressão 1989). pp. 121-47, aqui 122.

²⁹ Tácito, *Germania*, XXI.

³⁰ REHFELDT, Bernhard. Recht, Religion und Moral bei den frühen Germanen, in: ZRG GA 71, 1954. pp. 1-22, aqui pp. 4-5.

³¹ *Ibid.* p. 4;

³² *Ibid.* p. 5;

³³ WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.*p. 8;

³⁴ LÉVÊQUE, Pierre. *As primeiras civilizações: Volume III – Os indo-europeus e os semitas*. Lisboa:Edições 70, 1987. p.59 .

- ³⁵ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp.22/26.
- ³⁶ MUSSET, L. *Op. Cit.* p. 233.
- ³⁷ GEARY, P. *Op. Cit.* p. 54.
- ³⁸ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p.26
- ³⁹ Para comparação com outras sociedades tribais, ver SAHLINS, M. *Op. Cit.* p. 31;32-3;
- ⁴⁰ *Ibid.* p. 32.
- ⁴¹ *Germania*, XI: “*coeunt, nisi quid fortuitum et subitum incidit, certis diebus, cum aut inchoatur luna aut impletur; nam agendis rebus hoc auspicatissimum initium credunt*” – Exceto em casos urgentes, eles reúnem-se em dias determinados, com a lua nova ou cheia; não há auspícios mais favoráveis, crêem.
- ⁴² MODZELEWSKI, Culte et justice: Lieux d’assemblée des tribus germaniques et slaves. In, *Annales ESC*, mai-juin 1999. pp.615-36. aqui p.629.
- ⁴³ GEARY, P. *Op. Cit.* p. 55; WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 8.
- ⁴⁴ *Germania*, XI.
- ⁴⁵ *De Bello Gallico*, VI, 23.7: “*atque ubi quis ex principibus in concilio dixit se ducem fore, qui sequi velint, profiteantur, consurgunt ii qui et causam et hominem probant, suumque auxilium pollicentur atque a multitudine conlaudantur*” – Quando um dos *princeps* declara na assembleia que chefiará uma expedição, e que aqueles que o seguirão devem manifestar-se, uma multidão se levanta.
- ⁴⁶ GEARY, P. *Op. Cit.* p. 55.
- ⁴⁷ MUSSET, L. *Op. Cit.* p.57.
- ⁴⁸ *De Bello Gallico*, VI, 23.5: “*in pace nullus est communis magistratus, sed principes regionum atque pagorum inter suos ius dicunt controversiasque minuunt.*” – Durante a paz não há autoridade alguma comum, mas os *princeps* das regiões e aldeias resolvem as controvérsias entre os seus.
- ⁴⁹ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp. 8; 16. A fama destes reis, multiplicada pelo rumor, parece explicar a descrição, claramente exagerada, da monarquia dos *suioni* por Tácito (*Germania*, XLIV).
- ⁵⁰ cf. ROUCHE, M. *Op. Cit.* p.45, MMYERS, Henry & WOLFRAM, Herwig. *Medieval Kingship*. Chicago: Nelson-Hall, 1982, pp.4-5. A utilização dos termos góticos *þiudans/reiks* é bastante usada na literatura e, conquanto não se tente trazê-la para o século I, é bastante apropriada. Ver nota 10, acima.
- ⁵¹ A proposta de Wolfram (*Op. Cit.* p. 15) de que Tácito se referia não à existência simultânea de dois reis, mas marcava duas formas de realeza que se sucederiam é elegante mais parece exigir de Tácito uma noção de processo interno dentro da *Germania* que dificilmente um romano poderia ter percebido.
- ⁵² Nisso, siga de perto as análises de WALLACE-HADRILL, J.M. *Early germanic Kingship in England and on the Continent*. London: Oxford University Press. 1971. p. 3.

⁵³ *Germania*, XI: “*mox rex vel princeps, prout aetas cuique, prout nobilitas, prout decus bellorum, prout facundia est, audiuntur, auctoritate suadendi magis quam iubendi potestate.*” – Logo após, o rei ou *princeps*, por sua idade, sua nobreza, sua honra guerreira ou eloquência, se faz escutar, mais por sua persuasão que por sua autoridade.

⁵⁴ MYERS, H & WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 3.

⁵⁵ SAHLINS, M. *Op. Cit.* p.38.

⁵⁶ Não sei que motivos levam Patrick Geary (*Op. Cit.* p. 55) a relacionar **Tiwaz* com fertilidade. A relação deste deus com a guerra é, pelo contrário, bastante constante, ao menos em períodos um pouco posteriores. Ao que tudo indica, o direito fora visto pelos germanos como combate, assim como o contrário; ver DUMÉZIL, Georges. *Les Dieux des Germains* Presses Univ France, Paris 1959. pp. 68-9. . Possivelmente Geary confunde a função do **peudana* com aquela do deus ao qual este seria dedicado – os germanos, em alguns casos, esperavam de fato que o rei provesse fertilidade aos campos. Isto está atestado em algumas fontes como Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum* XXVIII, 5, referente aos burgúndios, e no brinde tradicional oferecido pelos *konungr* escandinavo: “*til árs ok friðar*” – por um ano fecundo e paz. O quanto isso se restringe ao **peudana* ou passa ao **kununga* é difícil dizer e parece ter variado bastante conforme a região e época.

⁵⁷ César, *De Bello Gallico* VI, 23.4. – César fala de *magistratus* não de *duces*, mas se refere a autoridade constituída durante tempos de guerra;

⁵⁸ SAHLINS, M. *Op. Cit.* pp. 38-39. A comparação do líder tribal com a liderança carismática de Weber (WEBER, Max. *Charisma and Institution Building*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968; pp. 46-80) é muito sugestiva. Por vezes, os líderes acabam por constituir uma espécie de reis de orientação externa. Tal parece ter sido o caso em Camarões (ver: BALANDIER, Georges *Anthropologie Politique*. 3. ed. Paris: Puf, 1978, p. 45), mas não me parece ser o caso da *Germania*, ao menos neste período. O destino dos *duces* que tentaram impor-se como reis, como veremos adiante, parece ter sido sempre funesto.

⁵⁹ César, *De Bello Gallico*, I, 43.4: “*ubi eo ventum est, Caesar initio orationis sua senatusque in eum beneficia commemoravit, quod rex appellatus esset a senatu, quod munera amplissime missa; quam rem et paucis contigisse et pro magnis hominum officiis consuasse tribui docebat.*”- Chegados aí [a cavalaria de Ariovistus] iniciou a César seu discurso, mencionando seus benefícios, que fora proclamado rei e amigo pelo senado, e magnificamente remunerado, o que a bem poucos havia sido atribuído, pois só era dado aos mais altos serviços.

⁶⁰ Tácito, *Annales*, II, 26: “*sic Sugambros in deditionem acceptos, sic Suebos regemque Maroboduum pace obstrictum*” – Assim submeteu [Augusto]os sicambros e assim os suevos, cujo rei Meroboduus, foram coagidos à paz.

⁶¹ *Ibid.* II, 44: “*set Maroboduum regis nomen invisum apud popularis.*” – Mas o nome de rei [que havia assumido] tornava Maroboduus odiado para sua população.

⁶² Ver abaixo, p.27-8.

⁶³ Tácito, *Annales*, II, 88: “*ceterum Arminius abscedentibus Romanis et pulso Maroboduo regnum adfectans libertatem popularium adversam habuit, petitusque armis cum varia fortuna certaret, dolo propinquorum cecidit*” – Entretanto, Arminius, depois de afastados os romanos e expulso Maroboduus, por clamar a realeza, tornou-se odioso a seus naturais, que em

defesa da liberdade o atacaram. Depois de uma luta com fortuna variada, foi morto por traição de seus parentes.

⁶⁴ Tácito, *Historia*, IV, 13.

⁶⁵ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp.17-8.

⁶⁶ WALLACE-HADRILL, *Early germanic Kingship in England and on the Continent.* pp. 5-7.

⁶⁷ *Ibid.* p.7.

⁶⁸ DUMEZIL, George. Les trois fonctions sociales et cosmiques. Publicado originalmente como capítulo em *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles: Latomus 1958, republicado em "*Mythes et Dieux des Indo-Européens*" Paris: Flammarion. 1992. pp.81-115, aqui pp. 104-106. Para o vermelho como cor da segunda função entre os germanos: DUMEZIL, G. La Rígsþula et la structure sociale indo-européene. Republicado em *Esquisses de Mythologie*. Paris: Gallimard, 2003, pp.233-45, aqui pp.239-40.

⁶⁹ Baseado no modelo de organização tribal de SAHLINS, M. *Op. Cit.* p. 17.

⁷⁰ Valleius Patercullos, *Historia Romae*, II, 117-120, trecho citado: II, 119.2

⁷¹ GRANT, Michael. *History of Rome*. London: Faber and Faber. 1978. p.153

⁷² *De Bello Gallico* I, XXXI

⁷³ GRANT, M. *Op. Cit.* p. 181.

⁷⁴ *Ibid.* p. 208.

⁷⁵ HEDEAGER, Lotte. *Op. Cit.* p. 126.

⁷⁶ Tácito, *Annales*, I, 61.

⁷⁷ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* p.125

⁷⁸ *Ibid.* *Op. Cit.* p. 126, ver também: MENDES, Norma Musco. A descaracterização do sistema de domínio imperial Romano no Ocidente. In: *Phoênix* 1998 – ano 4, Laboratório de História Antiga RJ: Viveros de Castro Editora 1998. pp.403-418, aqui, pp.404-5.

⁷⁹ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* p. 126.

⁸⁰ *Ibid.* p. 127. cf. GEARY, Patrick. *Op. Cit.* pp. 57-8.

⁸¹ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* p. 127.

⁸² *Ibid.* p.127. Tabela p. 127. Utilizo a tradução de Mendes (MENDES, Norma Musco. *Op. Cit.*, p.406.)

⁸³ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* p. 127.

⁸⁴ GEARY, P. *Op. Cit.* pp. 58-9.

⁸⁵ Tácito, *Annales*, II, 44-5

⁸⁶ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* p. 128.

⁸⁷ *Ibid.* pp.128-9

⁸⁸ Tácito, *Annales*, I, 57.

⁸⁹ Cf. HEDEAGER, L. *Op. Cit.* p.127 & GEARY, P. *Op. Cit.* p. 59.

⁹⁰ HEDEAGER, L.. *Op. Cit.*, p. 130. A comparação com a Idade do Bronze, se faz com o modelo de Kristiansen para o Norte da Europa, *in*: KRISTIANSEN, Kristian. Value, ranking and consumption in the European Bronze Age. *In*: MILLER, D., ROWLANDS, M. & TILLEY, C. *Domination and Resistance*. Oxford: Unwin Hyman, 1989. pp.211-214.

⁹¹ Tácito atesta em várias passagens o uso das dádivas entre os germanos, mesmo que tudo indica que ele tinha certa dificuldade em compreender seu funcionamento. O autor trata sobretudo de dádivas feitas entre os chefes e guerreiros (*Germania*, XIV. Ver abaixo p. xxx), para os chefes e entre povos (*Germania* XV: “Mos est civitatibus ultro ac viritim conferre principibus vel armentorum vel frugum (...)gaudent praecipue finitimarum gentium donis, quae non modo a singulis, sed et publice mittuntur” – É um costume oferecer presentes de produtos agrícolas ou pastorais para os chefes (...) eles apreciam particularmente presentes de outras nações, feitas não por indivíduos mas por comunidades.), entre hóspedes (*Germania*, XXI) e entre os chefes e guerreiros (*Germania*, XIV).

⁹² *Hávamál*, 41:

“Vapnom oc váðom
scolo vinir gleðiaz,
þat er a sialfvm synst;
viðrgefendr oc endrgefendr
erosc lengst vinir,
ef þat biþr at verþa vel.”

(“Com armas e ervas / amigos devem ser ganhos/ como podem ver/ aquele que dá e aquele que recebe/ serão sempre amigos/ caso encontrem-se pelo caminho”) No texto do *Hávamál*, os ditos do *Altíssimo*, uma coletânea nórdica de ditos de sabedoria, percebe-se a importância destas relações para o saber viver germânico. O *Hávamál*, parte de uma coletânea maior tradicionalmente chamada de Edda poético, ou Edda Antigo. É uma composição bastante tardia, no entanto, cremos que nele estão incorporados elementos comuns a todos os germanos pagãos, logo também os germanos continentais anteriores às invasões. O uso do *corpus* literário escandinavo como fonte para os germanos primitivos é recorrente na literatura, apenas como exemplo: DUMÉZIL, Georges. *Les Dieux des Germains* Paris: Presses Univ France, 1959; GOUREVITCH, Aron. *Les Catégories de la Culture Médiévale*. (tradução de KATEGORII SREDNEVEKOVOJ KUL'TURY, por Hélène Courtin e Nins Godneff) Paris: Gallimard. 1983 (© Moscou 1972)

⁹³ *Hávamál*, 42:

“Vin sinom
scal maþr vinr vera
oc gialda giof viþ giof;

hlátr víþ hlátri
scyli ha/lþar taca,
en la/sung víþ lygi.”

“Com seu amigo/ o homem deve sempre ser amigo/ e dar presente por presente/ risada por risada/ ele aprende a dar(receber)./ mas falsidade [deve ser retribuída] com mentira.”

⁹⁴ GOUREVITCH, Aron. *Les Categories de la Culture Médiévale. Op. Cit.* p.225.

⁹⁵ MAUSS, Marcel. Essai sur le Don: Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaïques. Republicado em: *Sociologie et Anthropologie* Paris: Presses Universitaires de France. 1968 pp.145-279;

⁹⁶ *Ibid.* pp. 205-12.

⁹⁷ GOUREVITCH, A. *Op. Cit.* p. 226; MAUSS, M. *Op. Cit.* pp. 160-1.

⁹⁸ *Hávamál*, 48:

“Mildir frocnir
menn bazt lifa,
sialdan svt ala;
en osniallr maþr
vggir hotvetna,
sytir e glæyggr víþ giofom”

“Aquele que dá generosamente/ uma boa vida leva/ e raramente passa por tristeza/ um homem rude/ é cuidadoso com tudo/ e só se separa de forma invejosa de seus presentes.”

⁹⁹ *Hávamál*, 52.

¹⁰⁰ Ver acima nota 17.

¹⁰¹ GOUREVITCH, A. *Op. Cit.* p. 226.

¹⁰² LÉVI-STRAUSS, Claude. “Introduction” in: MAUSS, Marcel. *Sociologie et Anthropologie* Paris: Presses Universitaires de France. 1968 pp. ix-lii., particularmente pp.xxxix-xlvi; aqui pp. xxxviii e xlvi.

¹⁰³ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Op. Cit.* p. 63.

¹⁰⁴ *Ibid.* p. 72.

¹⁰⁵ Nas palavras de Marcel Mauss, *Op. Cit.* p.274.

¹⁰⁶ GOULDNER, Alvin W. The Norm of Reciprocity: a Preliminary Statement. *In: American Sociological Review.* Volume 25 nº 2 April 1960. pp.161-78, aqui p. 175.

¹⁰⁷ BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice* (tradução de *Esquisse d'une théorie de la Pratique*. Por Richard Nice; © Genebra. 1972) Cambridge: University Press. 1977. pp.159-97.

¹⁰⁸ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* p. 130. Nisto, parece ter sido retomando um padrão de desenvolvimento identificável já na Idade de Bronze Cf. KRISTIANSEN, Kristian. Value, ranking and consumption in the European Bronze Age. *Op. Cit.* Ver nota 90 acima.

¹⁰⁹ GEARY, P. *Op. Cit.* p. 58

¹¹⁰ *Germania*, V.: “*est videre apud illos argentea vasa legatis et principibus eorum muneri data non in alia vilitate quam quae humo finguntur;*” – Vê-se entre eles vasos de prata oferecidos aos embaixadores e *principes*, mas não dão mais importância a eles do que se fossem de barro.

¹¹¹ Tácito, *Germania*, XIV: “*exigunt enim principis sui liberalitate illum bellatorem equum, illam cruentam victricemque frameam*” – exigem do *princeps* sua liberalidade, um cavalo de guerra ou um lança ainda manchada com o sangue inimigo.

¹¹² Como propõe HEDEAGER, L. (*Op. Cit.* p.132.), para quem os presentes dos chefes assim como as refeições por este distribuídas (*Germania* XIV) eram uma forma de salário, formando uma tropa paga, não mais familiar.

¹¹³ *Getica* XIII: “*magnaque potili per loca Victoria, jam proceres suos, quase qui fortuna vincebant, non puros homines, sed semideos, id est Anses vocavere.*” – Foi a ocasião desta grande vitória que eles [os godos] denominaram Anses, isto é, semi-deuses, aqueles para os quais a fortuna favorecia demais para serem simples mortais.

¹¹⁴ *Avitus episcopus Clodovecho regi*. In: M.G.H. AA., t. VI, 2, Berlin, 1883. pp.75-6.

¹¹⁵ MYERS, Henry & WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.* p. 2.

¹¹⁶ Ver GOUREVITCH, Aron. *Op. Cit.* pp.222-3.

¹¹⁷ *Ibid.* p. 226.

¹¹⁸ BLOCH, Marc. *A Sociedade Feudal* (tradução de *La Société Feodale* por Lis Silva) Lisboa: Edições 70 s/d. p. 164; & GANSHOF, F.L. *O que é Feudalismo?* (tradução de *Qu'est que c'est Feodalité* por Jorge Borges de Macedo.) Lisboa: Europa-America, s/d. p.17.

¹¹⁹ *Formulae Merovingici et Karolini Aevi. apud GANSHOF, F.L. O que é Feudalismo?* Pp. 18-9. tradução de Ganshof: (...) *ideo petii pietate vestrae, et mihi descrevit voluntas, ut me in vestrum mundoburdum tradere vel commendare*” (p.18)

¹²⁰ Ver acima pp. 17-9.

¹²¹ Tácito, *Germania* XIII.

¹²² WALLACE-HADRILL, J.M. *Early germanic Kingship in England and on the Continent*. p. 4.

¹²³ Vale ressaltar que esta nova organização política da comunidade se faz por instituições, não por indivíduos ou famílias. É bastante provável que as mesma famílias reais, que haviam exercido o poder através dos **beudana*, tenha produzido os **kununga*. A mudança não atinge,

necessariamente, mas possivelmente, as trajetórias particulares, mas sim as bases em que o poder de determinadas famílias estão plantadas.

¹²⁴ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* P.130.

¹²⁵ Ver Figura 1.1, p. 26.

¹²⁶ Ver: WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.* pp. 39-40.

¹²⁷ Ver GEARY, P. *Op. Cit.* pp. 59-60 & HUMMER, H. The Fluidity of Barbaric Identity: The Ethnogenesis of Alemanni and Suebi AD 200-500. in *Early Medieval Europe*. 1998: 7 (I) pp. 1-27 – aqui p.2.

¹²⁸ GEARY, P. *Op. Cit.* pp. 59-60; HUMMER, H. *Op. Cit.* p.2; GRANT, Michael. *Op. Cit.* pp. 273-4 & HEDEAGER, L. *Op. Cit.* p.133.

¹²⁹ GRANT, M. *Op. Cit.* pp. 273-4.

¹³⁰ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* p.133.

¹³¹ GEARY, P. *Op. Cit.* pp. 60-1.

¹³² Sobre a etnogênese dos godos, ver: WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.* pp. 39-43.

¹³³ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* pp.130-1.

¹³⁴ Este processo possui características bastante distintas entre germanos ocidentais e orientais. Estas especificidades históricas são tratadas no capítulo 2.

¹³⁵ Sobre a passagem de Ammianus Marcellinus (*Rerum Gestarum* XVI, 12), sigo de perto as reflexões propostas por Hans Hummer (*Op. Cit.* pp. 8-12)

¹³⁶ Mesmo que Ammianus tenha sido transferido para o fronte oriental pouco antes e não tenha presenciado a batalha, parece ter sido muito bem informado do mundo germânico, especialmente na região do Reno. O autor serviu por muito tempo na região ao lado de vários germanos, muitos dos quais ainda travavam contato com parentes na *Germania*. Ver: HUMMER, H. *Op. Cit.* p. 8 nota 27.

¹³⁷ Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum* XVI, 12.

¹³⁸ HUMMER, H. *Op. Cit.* p. 9.

¹³⁹ *Ibid.* P. 9, sobre *Rerum Gestarum*, XVI, 12.

¹⁴⁰ HEDEAGER, L. *Op. Cit.* pp. 130-1.

Um mundo sob a égide de Marte

DOIS

¹ COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe.300-1000*. New York: St. Martins Press,1999, pp.1-2; GRANT, Michael. *History of Rome*. London: Faber and Faber. 1978, pp. 282-5.

² COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe.300-1000*, *Op. Cit.* pp.1-2.

³ *Ibid.* p. 3.

⁴ GEARY, Patrick. *Before France and Germany*. New York: Oxford University Press, 1988

p. 20: desconheço os motivos que levam Geary a não considerar o reinado de Gallieno, citando Postumo como reinado de maior duração.

⁵ GRANT, Michael. *Op. Cit.* p. 277.

⁶ DUBY, Georges. *Guerreiros e Camponeses*. (tradução de *The Early Growth of the European Economy. Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century* [© London 1947] por Elisa Pinto Ferreira) Lisboa: Editorial Estampa, 1993, p. 24; FOURQUIN, Guy. *História Econômica do Ocidente Medieval*. (tradução portuguesa de *L'Histoire économique de l'Occident Médiéval*. Por Fernanda Barão) Lisboa: Edições 70. s/d. p.64.

⁷ FOURQUIN, G. *Op. Cit.* pp. 96-7.

⁸ GRANT, M. *Op. Cit.* p. 285. Ainda se discute se o primeiro exército móvel teria sido criação de Gallieno, para o norte da Itália: ver COLLINS, Roger. *Op. Cit.* p.6.

⁹ WOLFRAM, Herwig. *The Roman Empire and its Germanic People*. (tradução de *Das Reich und die Germanen*, por Thomas Dunlap.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997. p. 51. A citação é de Isidoro de Sevilha, *Etymologiae*, II, 29.14.

¹⁰ GRANT, M. *Op. Cit.* p.273.

¹¹ GEARY, P. *Op. Cit.* p.11.

¹² COLLINS, R. *Op. Cit.* p.12.

¹³ *Ibid.*, pp. 16-26.

¹⁴ GEARY, P. *Op. Cit.* p.16.

¹⁵ GRANT, M. *Op. Cit.* p. 277.

¹⁶ GEARY, P. *Op. Cit.* p. 17.

¹⁷ *Ibid.* p. 15.

¹⁸ LOT, Ferdinand. *O fim do mundo Antigo e o início da Idade Média*. (tradução de *La fin du monde antique et le début du moyen âge*. por Emanuel Godinho.) Lisboa: Edições 70. s/d; p. 23.

¹⁹ Os sítios arqueológicos do *limes* alemão, cerca de 550 km, foram recentemente tombados como patrimônio da humanidade. Ver: Die erst innerdeutsche Grenze in: *Die Welt* 29 de Julho de 2005. disponível on-line em: <http://www.welt.de/data/2005/07/29/751988.html>. (acessado em 26.10.2005)

²⁰ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 52.

²¹ *Ibid.* pp. 51-2.

²² GEARY, P. *Op. Cit.* p. 20.

²³ *Ibid.* pp.20-1.

- ²⁴ *Ibid.* pp.21-2 ; WOLFRAM,H. *Op. Cit.* pp. 56-7.
- ²⁵ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 57.
- ²⁶ GEARY, p. *Op. Cit.* p.22.
- ²⁷ *Ibid.* pp. 22-3; WOLFRAM, H. *Op. Cit.*, p. 66-67; sobre os francos, ver: STROHEKER, Karl Fr. Zur Rolle der Heermeister fränkischer Abstammung. *in:Historia: Zeitschrift für alte Geschichte.* 1955 (4).pp. 314-30; e abaixo, pp.79-91.
- ²⁸ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 57.
- ²⁹ BROWN, Peter. *L'Essor du Christianisme Occidental.* (tradução de *The Rise of Western Christendom* por Paul Chemla)Paris: Seuil, 1997, p.36.
- ³⁰ COLLINS, R. *Op. Cit.* pp. 12-15
- ³¹ BROWN, P. *Op. Cit.* p. 38.
- ³² COLLINS, R. *Op. Cit.* p. 15.
- ³³ *Ibid.* p. 18.
- ³⁴ *Ibid.*, pp. 18-9.
- ³⁵ BROWN,P. *Op. Cit.* p. 39.
- ³⁶ *Ibid.* pp. 41-2.
- ³⁷ *Ibid.* pp. 47-9.
- ³⁸ *Ibid.* p. 52.
- ³⁹ *Ibid.* pp. 42-3.
- ⁴⁰ *Ibid.* p. 50
- ⁴¹ Tácito, *Germania* II.
- ⁴² *Egilssaga* LV.
- ⁴³ HORTON, Robin.La Pensée Traditionnelle Africaine et la Science Occidentale. In: HORTON,R. et al. *La Pensée Métilse.* Paris/Genève: Presse Universitaire de France/ Cahier de l'I.U.E.D, . 1990. pp. 44-67; aqui p. 57.
- ⁴⁴ GOUREVITCH, Aron. *Les Categories de la Culture Médiévale.*(tradução de *KATEGORII SREDNEVEKOVOJ KUL'TURY*, por Hélène Courtin e Nins Godneff) Paris: Gallimard. 1983 (© Moscou 1972), pp. 232-3
- ⁴⁵ BOWRA, *Heroic Poetry.* London: NacMillan & CO. LTD, 1952. pp. 30-4
- ⁴⁶ Ver, DUMÉZIL, Georges. *Les Dieux des Germains* Presses Univ France, Paris 1959 & *Mythes et Dieux des Indo-Européens.* Paris: Flammarion, 1992, pp. 143-49.
- ⁴⁷ Os nomes dos deuses são, habitualmente, registrados em nórdico antigo, dado que a grande maioria das referências à religião germânica que temos vêm da Escandinávia medieval.

⁴⁸ Ver Capítulo 1 Nota 56.

⁴⁹ *Germania* XL: “*nec quicquam notabile in singulis, nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem*” – nada digno de registro nestes povos tomados individualmente, somente que todos adoram *Nertha* isso é, Terra Mãe.

⁵⁰ MUSSET, Lucien. *Les invasions: Le second assaut contre l' europe chretienne, viie-xie siecles*. Paris: Presses Univ France, 1965. p.55

⁵¹ Para *Wotan/ Odhinn* como deus dos reis germanos, ver, entre outros: WALLACE-HADRILL, J.M. *Early germanic Kingship in England and on the Continent*. London: Oxford University Press. 1971 pp. 12-3 ; GEARY, P. *Op. Cit.* pp.61-2; ROUCHE, Michel. *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 42-3.

⁵² *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificium* IV, 26.

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ DUMÉZIL, G. *Les Dieux des Germains*. Pp.

⁵⁵ Jordanes *Getica* XIV,

⁵⁶ ver Bede Venerabilis, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*. I, 15.

⁵⁷ WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.* p.16.

⁵⁸ Ver Tácito, *Germania* XLIV.

⁵⁹ HEDEAGER, Lotte. Empire, Frontier and the barbarian hinterland: Rome and northern Europe from 1-400. in: ROWLANDS, M; LARSEN, M. & KRISTIANSEN, K. *Center and Periphery in the Ancient World* Cambridge: Cambridge University Press. 1987. 125-140, aqui, pp. 128-9. Headeager não reconhece nesta elite, necessariamente, uma continuidade da antiga realeza. Mesmo que esta elite seja de fato nova, o que parece um tanto improvável, ela opera nos mesmos limites da antiga elite formadas às voltas dos antigos **peudana*, constituindo certamente uma continuidade institucional.

⁶⁰ Por exemplo, Tácito já nota, quando descreve o confronto entre Maroboduus e Arminius (*Annais* II, 45), que estes já organizam suas tropas à romana.

⁶¹ Tácito, *Germania* IX: “*Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent.*”

⁶² WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp. 39-40.

⁶³ *Ibid.* p. 40.

⁶⁴ MUSSET, Lucien. *Op. Cit.* p 233. O conceito de Etnogêneses, utilizado por vários autores, é de autoria de Reinhart Wenskus, em *Stammesbildung und Verfassung. Das Werde der frühmittelalterlichen Gentes*.

⁶⁵ Ver, sobretudo, GEARY, Patrick. *Op. Cit.* pp. 60-1, WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp. 14-34. Também: MUSSET, L. *Op. Cit.* pp. 233-7; ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996.p. 41.

⁶⁶ Jordanes, *Getica*. V: “*Quem Martem Gothi semper asperrima placavere cultura. Nam victimae ejus mortes fuere captorum: opinantes bellorum praesulem aptius humani sanguis*

effusione placandum. Huic prædæ primordia vovebantur, huius truncis suspēdenbantur exuviæ(...).” – Os godos rendiam a Marte, por séculos, um culto bárbaro, pois persuadidos que nada seria mais agradável ao árbitro das batalhas que o sangue humano, eles sacrificavam a ele somente os prisioneiros que haviam feito. Também a ele são sacrificados os saques, que são pendurados em árvores(...). É incrível a semelhança com o culto dedicado a *Wotan/Odhinn*, sobretudo no que se refere aos auspícios do combate e o sacrifício simbólico dos despojos pendurados na árvore – lembrando que os sacrifícios humanos realizados a *Odhinn* geralmente assumiam esta forma, tendo o próprio *Odhinn* se sacrificado a si mesmo (*sialfr sialfom mer*) dessa forma (*Edda antigo, Hávamál, CXXXVIII*). No entanto Jordanes se refere claramente a Marte que, pela *interpretatio romana*, traduz-se por **Tiuz*. É possível que Jordanes, ou Cassiodoro, sua fonte, tenha confundido os cultos e nomeado como Marte não o gótico *Teiwz*, mas sim um suposto **Wōdanaz* gótico, cujas referências simplesmente não nos chegaram. Ser for realmente o caso, a continuidade simbólica com os antigos **þeudana* pode ser menor do que nos faz parecer. No entanto, não causa danos mais profundos a idéia defendida aqui. Tal culto, seja a *Teiwz*, seja a alguma forma de **Wōdanaz*, claramente não tem, ao menos no texto de Jordanes, relação com o culto realizado particularmente pelos *Amales* de *Gapt* (identificado como o *Wotan/Odhinn* entre os godos). Wolfram, no entanto, identifica o deus como sendo *Teiwz* (*Op. Cit.* p. 74).

⁶⁷ Jordanes, *Getica* XIV.

⁶⁸ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p.17

⁶⁹ *Ibid* p.68.

⁷⁰ Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum*, XXVIII, 5. Não vejo porque Wolfram (*Op. Cit.* p.17) traduz *Sinistus* como ‘anciões’.

⁷¹ Para a arqueologia, ver HEDEAGER, L. *Op. Cit.* pp. 130-1: a nova configuração do controle e distribuição de riquezas encontrado após as Guerras Marcomanas é especialmente claro na Túríngia e no leste da Dinamarca. A informação textual a que se faz referência sobre os alamanos é, especificamente, a descrição de Ammianus Marcellinus, em *Rerum Gestarum*, XVI, 12. Quanto aos francos, a informação é fragmentada. Podemos encontrar algo de Alexandre Severo, preservado por Gregório de Tours, além de referências esparsas em Ammianus.

⁷² WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 27.

⁷³ *Rerum Gestarum*, XVII, 1.: “*domicilia concta curatius ritu Romano constructa, flammis sunitis exurebat*” – residências construídas pelos moldes romanos, foram devastadas pelas chamas.

⁷⁴ *Hist. August. Vita Aureliani* VII 1-2:

*Mille Sarmates,
mille Francos;
semel et semel
Occidimus,
mille Persas
quaerimus.*

⁷⁵ Em Tacito *Germania* III, e também em Plínio *N.H.* iv. 28.99.

- ⁷⁶ ROUCHE, Michel. *Op. Cit.* pp. 74-5.
- ⁷⁷ É a opinião de ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 74. cf. MUSSET, Lucien. *Op. Cit.* p. 118.
- ⁷⁸ Isidoro de Sevilha, Etimologias, XXX, Ermold o Negro *apud* MUSSET, L. *Op. Cit.* p.118. nota 1. quanto a origem do nome franco ver: MUSSET, L. *OP. Cit.* p. 118, KARSTEN, T.E. *Les Anciens Germains.* (tradução francesa de *Germanerna* © 1925 por F. Mossé) Paris: Payot. 1931. p. 130, ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 75. GEARY, Patrick. *Op. Cit.* p.78. Para uma interpretação diferente, relacionando a origem do nome com o adjetivo *francus*, ver WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.* pp. 41-2. sendo os francos “(...) *those Germanic tribes along the right bank of the lower Rhiner who had remained free.* “
- ⁷⁹ Eutropius *Brev.* IX, 8; Aurelius Victor, *Lib. Cæs.* XXXIII, 3.
- ⁸⁰ Aur. Vict. *Lib Cæs.* XXXIII, 8: “*qui forte barbaris per Galliam praesidebat*” [Postumo] que por meio de fortes [tropas] bárbaras comandava a Gália.”
- ⁸¹ *Hist. August. Vita Galieni Duo*, VII, 1.
- ⁸² *Hist. August. Probus* XIII, 6-7.
- ⁸³ *Ibid*, XI, 9. Eutropius, *Brev.* XI, 17
- ⁸⁴ Zosim. *Hist. Nov.* I, 68.
- ⁸⁵ GRANT, Michael. *History of Rome.* London: Faber and Faber. 1978. p. 274.
- ⁸⁶ Zosim. *Hist. Nov.* I, 71.
- ⁸⁷ Eutropius, *Brev.* IX, 21.
- ⁸⁸ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 49. A referência fornecida pelo autor (Ennodius, *Panegyricus* XI, 5.3f - nota 47, p. 321) parece incorreta. O mesmo evento é tratado por MUSSET, L. *Op. Cit.* p.119, também sem referências.
- ⁸⁹ Renatus Profuturus Frigeridus *apud* Gregório de Tours, *Historiarum libri X* II, 9. A obra de Frigeridus foi perdida.
- ⁹⁰ Eutropius, *Brev.* X, 3.
- ⁹¹ HUMMER, H. The Fluidity of Barbaric Identity: The Ethnogenesis of Alemanni and Suebi AD 200-500. in *Early Medieval Europe.* 1998: 7 (I) pp. 1-27. pp.7-8, se referindo, sobretudo, aos alamanos. O mesmo, no entanto, vale para os Francos. GEARY, P. *Op.Cit.* p. 79.
- ⁹² WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 62.
- ⁹³ Ammianus Marcellinus. *Rer.Gest.Lib* XV, 5: “*docenteque Francos, unde oriebatur, interfecturos eum, aut accepto præmiuo prodituros*”
- ⁹⁴ Sulpicius Alexander *apud* Gregório de Tours. *Hist, Lib.* X II, 9. A obra de Sulpicius Alexander foi perdida.
- ⁹⁵ Claudianus, *Pngy. Stilicho* I vv.238-243.
- ⁹⁶ Ver WALLACE-HADRILL, J.M. *The Long-Haired Kings.* Toronto: University of Toronto Press, 1962 (reimpressão 1989), p.148.

- ⁹⁷ THOMPSON, E.A. The Visigoths from Fritigern to Euric. In: *Historia- Zeitschrift für alte Geschichte*. Band 12, 1963. pp.103-126.
- ⁹⁸ *Hist. August. Vita Gallieni Duo VII, 1.*
- ⁹⁹ GRANT, M. *Op. Cit.* p. 285.
- ¹⁰⁰ MUSSET, L. *Op. Cit.* p. 121, STROHEKER, Karl Fr. Zur Rolle der Heermeister fränkischer Abstammung. in: *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*. 1955 (4).pp. 314-30, aqui p. 318.
- ¹⁰¹ Zosim. *Hist. Nov.* II, 15.
- ¹⁰² Amm. Marc. *Rer.Gest.Lib.* XXI,10. “*quod barbaros omnium primus adusque fasces auxerat et trabeas consulares*” que primeiro de todos concedeu o poder e o púrpura consular aos bárbaros”.
- ¹⁰³ Amm. Marc. *Rer.Gest.Lib.* XV, 5.
- ¹⁰⁴ Sobre o ‘ódio religioso’ (*religiöser Haß*) de Ammianus Marcellinus para os bárbaros, ver STROHEKER, K. *Op. Cit.* p.320.
- ¹⁰⁵ Amm. Marc. *Rer.Gest.Lib* XV, 5; Aurelius Victor. *Ep. Cæs.* XLII, 10-11.
- ¹⁰⁶ Amm. Marc. *Rer.Gest.Lib.* XV, 5.
- ¹⁰⁷ Faz guerra contra alamanos: Amm.Marc. *Rer.Gest.Lib.* XXX, 3; Defende a Gália: *Ibid* XXXI, 10.
- ¹⁰⁸ Amm.Marc. *Rer.Gest.Lib.* XXX, 5 ; Zosim. *Hist. Nov.* IV.
- ¹⁰⁹ Amm.MArc. *Rer.Gest.Lib.* XXX,10
- ¹¹⁰ STROHEKER, K. *Op. Cit.*p. 317.
- ¹¹¹ Amm.Marc. *Rer.Gest.Lib.* XXXI, 10.
- ¹¹² Zosim. IV, 33.
- ¹¹³ Zosim. IV, 53.
- ¹¹⁴ Zosim. IV, 54. Não vejo muito sentido na objeção levantada por COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe*.300-1000. New York: St. Martins Press, 1999, p. 45.
- ¹¹⁵ Ao menos tal análise nos é trazida por Zosimus (IV, 55), cujo paganismo o torna simpático a causa de Eugenius e Arbogast.
- ¹¹⁶ Tomada de *Agrippina* em 355: Amm. Marc. *Rer.Gest.Lib.* XV, 8. & retomada por Juliano em 356: XVI, 3.
- ¹¹⁷ Amm. Marc. *Rer.Gest.Lib.* XVII, 2. Libanius, em sua oração funeral para Juliano, também faz menção do fato. Libanius *Orat.* iii.
- ¹¹⁸ STROHEKER, K. *Op. Cit.* p. 319.
- ¹¹⁹ *Ibid.* p.319.
- ¹²⁰ *Ibid.* p.324.

- ¹²¹ BARTH, Fredrik (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget. 1969. p.10.
- ¹²² *Ibid.* pp. 13-4.
- ¹²³ *Ibid*, p. 14.
- ¹²⁴ *Ibid*, p. 16.
- ¹²⁵ *Ibid*, p.19.
- ¹²⁶ COLLINS, R. *Op. Cit.* pp. 100-1
- ¹²⁷ Estas tumbas francas fazem parte do que ficou conhecido como *Reihengräberzivilization*, ver GEARY, P. *Op. Cit.* p. 74 & MUSSET, L. *Op. Cit.* pp.191-3.
- ¹²⁸ Libanu, *Orat.* iii.
- ¹²⁹ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 151: "(...) as bad as the Ripuarians were, no Frank was as bad as an Alaman."
- ¹³⁰ Amm. Marc. *Rer.Gest.Lib.* XXX, 3. Esta passagem contém a menção mais antiga de *Francia*.
- ¹³¹ WOLFRAM, H. *Op.Cit.* p.49
- ¹³² Zosim. IV, 53.
- ¹³³ Zosim. , IV, 54.
- ¹³⁴STROHEKER, K. *Op. Cit.* p. 315.
- ¹³⁵*Ibid*, p. 324.
- ¹³⁶ Symm. *Ep.* III, 54-69.
- ¹³⁷ Zosim. IV, 54.
- ¹³⁸ Symm. *Ep.* III, 60.
- ¹³⁹ Bauto é apresentado como pagão por Ambrosius, Epistola LVII "*Bauto comes et Rumoridus(...) gentilium nationum cultui inserviens.*" A maior parte dos 'bárbaros' a serviço de Roma permaneciam pagãos. Ver STROHEKER, K. *Op. Cit.* P. 326 & nota 2. Eram cristãos Silvanus, o sármata Víctor e o geórgio Bacurius.
- ¹⁴⁰ Symm. *Ep.* (*ad Bautonem*) IV, 16.
- ¹⁴¹ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p.66.
- ¹⁴² GOODY, Jack *A lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Lisboa: Edições 70. 1987. p. 28.
- ¹⁴³ Sym. *Eps* IV, 16.
- ¹⁴⁴ Zosim. IV, 54.
- ¹⁴⁵ STROHEKER, K. *Op. Cit.* p. 328.

¹⁴⁶ MUSSET, L. *Op. Cit.* p.121.

¹⁴⁷ É difícil definir esta geração de *Heermeister* francos a serviço romano como uma dinastia. Existe uma relação familiar entre vários deles, por exemplo, Arbogast é sobrinho de Richomer e é possivelmente filho de Bauto – de quem praticamente herdou sua posição no império. No entanto, não temos elementos para defender uma linhagem claramente dinástica. Os merovíngios, por sua vez, são claramente uma linhagem somente depois do estabelecimento da monarquia franca com Clóvis. Caso Clovis tivesse falhado, possivelmente seriam tão coerentemente uma dinastia como os generais francos do século IV.

TRÊS

Reis de Longos Cabelos

e um nobre homem e que, se ela conhecesse qualquer outro, mesmo além mar, que era mais capaz que ele, iria viver com este no lugar de Childerico. Esta será a mãe de Clovis.¹³⁴ Esta história, a parte seus vivos elementos germânicos – como o herói viajante, a rainha que foge – pouco nos diz.

Por fim, resta saber o que se passou entre os francos neste período. Gregório sugere que, de imediato, os francos fizeram de Ægidius seu rei.¹³⁵ Este teria reinado sobre os francos por oito anos, até que, pelos estratagemas de Wiomadus, teriam se revoltado e clamado pelo retorno de Childerico. Fredegário acrescenta que, antes de voltar para os francos, Childerico teria tido em Constantinopla com o imperador Maurício – no caso seria Leo I ou talvez Zeno, Fredegário certamente sugere o imperador errado - que, indisposto com Ægidius teria fornecido a Childerico dinheiro para financiar seu retorno.¹³⁶ Wallace-Hadrill sugere que por trás desta historieta, existe algo de real e que, mesmo que nunca tenha ido a Constantinopla, Childerico poderia ter recebido suporte do Imperador oriental contra Ægidius – para ele, o chefe de um povo federado fiel como os francos seria uma opção melhor do que Ægidius, nesta versão, o usurpador.¹³⁷

¹ WOLFRAM, Herwig. *The Roman Empire and its Germanic People*. (tradução de *Das Reich und die Germanen*, por Thomas Dunlap.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997, p. 80.

² Amm. Marc. *Rer. Gest. Lib. XXXI*.

- ³ FERRIL, Arther. *The Fall of the Roman Empire: The military Explanation*. London: Thames & Rudson. 1986, pp. 71-5
- ⁴ COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe.300-1000*. New York: St. Martins Press, .1999, p. 54. Sobre a utilidade dos títulos romanos para Alarico, ver THOMPSON, E.A. The Visigoths from Fritigern to Euric. In: *Historia- Zeitschrift für alte Geschichte*. Band 12, 1963. pp.103-126.
- ⁵ FERRIL, A. *Op. Cit.* p. 98.
- ⁶ *Ibid.* p. 118.
- ⁷ COLLINS, R. *Op. Cit.* p.82.
- ⁸ *Ibid.* p. 82.
- ⁹ WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.* p. 127.
- ¹⁰ COLLINS, R. *Op. Cit.* pp.84-5.
- ¹¹ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 137.
- ¹² FERRILL, A. *Op. Cit.* p. 146.
- ¹³ *Ibid.* p.154.
- ¹⁴ ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris: Librairie Arthème Fayard 1996, p. 139.
- ¹⁵ COLLINS, R. *Op. Cit.* p. 93.
- ¹⁶ ROUCHE, M. *Op. Cit.* pp. 139-40.
- ¹⁷ COLLINS, r. *Op. Cit.* p. 94.
- ¹⁸ COLLINS, R. *Op. Cit.* p. 80.
- ¹⁹ MUSSET, Lucien. *Les Invasions: Le second assaut contre l' europe chretienne, viie-xie siecles*. Paris: Presses Univ France, 1965, p. 66.
- ²⁰ COLLINS, R. *Op. CIt.* p. 80.
- ²¹ É a tese defendida pelo autor em FERRILL, A. *Op. Cit.*
- ²² HALSALL, Guy *Warfare and Society in the Barbarian West*. London and New York: Routledge, 2003, p. 41.
- ²³ FERRILL, A. *Op. Cit.* pp. 84-5.
- ²⁴ COLLINS, R. *Op. Cit.* p. 101.
- ²⁵ *Ibid.* p. 103.
- ²⁶ HALSALL, G. *Op. Cit.* p. 41.
- ²⁷ WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.* p. 106.
- ²⁸ *Ibid.* p. 109.

²⁹ *Ibid*, p. 111.

³⁰ A menção aos ripuários tradicionalmente atribuída a Jordanes (*Getica* XXXVI), onde enumera as tropas aliadas a Roma na Batalha dos Campos Catalúnicos parece tratar-se de um erro de tradução. O termo que o autor menciona, *riparioli*, possivelmente se refere a tropas auxiliares que defendiam as bordas de um rio. Sobre Ripuários ver MUSSET, L. *Op. Cit.* pp.297-8.

³¹ MUSSET, L. *Op. Cit.* p.119.

³² Amm.Marc. *Rer.Gest.Lib.XVII*, 8. A localização exata desta referencia geográfica de Ammianus é ainda bastante discutida: ver MUSSET, L. *Op. Cit.* p.122.

³³ Tal é também a leitura de WALLACE-HADRILL, J.M. *The Long-Haired Kings*. , Toronto: University of Toronto Press, 1962 (reimpressão 1989).p.150, de MUSSET, L. *Op. Cit.* p. 122. e GEARY, P. *Op. Cit.* p. 79.

³⁴ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p.149.

³⁵ Claudianus, *Pngy. Stilicho* I, vv. 222-224:

*“Ut Salius iam rura colat flexosque Sygambrius
in falcem curvet gladios, geminasque viator
cum videat ripas, quae sit Romana, requirat;”*

³⁶ *Ibid*. vv. 236-8.

³⁷ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* pp. 149-50.

³⁸ Ver acima p. 93. No momento em que o contato com outros povos torna-se ínfimo para os francos em território romano, a característica que os separava dos romanos passa a prevalecer em um nível absoluto.

³⁹ GEARY, P. *Op. Cit.* p. 74.

⁴⁰ MUSSET, L. *Op. Cit.* p. 192.

⁴¹ *Liber Historiae Francorum* (L.H.F.):4: “(...) elegerunt Faramundo, ipius [Marcomire] filio, et elevaverunt eum regem super se crinitum” – elegeram Faramundo, seu filho [de Marcomer] e elevaram o rei de longos cabelos.

⁴² *Fredegarius et alium Chronica Líber III* (*Chrn. Lib.*) III, 9: “*Franci electum a se regi, sicut prius fuerat, crinitum, (...), ex genere Priami, Frigi et Francionis super se creant nomen Theudemarem, filium Richemeris, qui (...) a Romanis interfectus est.*” – Os francos elegeram para si um rei que, como outrora, possuía longos cabelo (...) do *genere* [família, linhagem] de Priamo, Friga e Frâncio, de nome Theudemar, filho de Richomer, que foi morto pelos romanos.

⁴³ *Historia Francorum* ou *Historiarum libri X* (H.F.) II, 9.

⁴⁴ Wallace-Hadrill os quer todos reais, e diz que não temos motivos para duvidar de suas existências (, *Op. Cit.* p.158).

⁴⁵ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 159, nota 3.

⁴⁶ H.F. II, 9: “*Chlogionem utilem ac nobilissimum in gente sua regem fuisse Francorum, qui apud Dispargum castrum habitabat, quod est in terminum Thoringorum (...)Chlogio autem, missis exploratoribus ad urbem Camaracum, perlustrata omnia, ipse secutus, Romanus proteret, civitatem adpraehendit, in qua paucum tempus resedens, usque Sumenam fluvium occupavit. De huius stirpe quidam Merovechum regem fuisse adserunt, cuius fuit filius Childericus.*” – Clodio hábil e nobilíssimo entre seu povo, reinou sobre os francos e habitava na fortaleza de Dispagum no território de Tournai (ou da Thuringia?). (...) Clodio enviou espões para a cidade de Cambrai. Quando estes descobriram tudo o que tinham para saber, ele massacró os romanos e tomou a cidade, na qual por pouco tempo residiu, expandindo então sua dominação até o Somme. De sua *stirpe* saiu Meroveus , cujo filho foi Childerico.

⁴⁷ Sidonius Apolinarius, *Carmina*, V, v. 212 ff.

⁴⁸ ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1996. p.117.

⁴⁹ *Chrn. Lib* III, 9.

⁵⁰ Assim pensam BLOCH, Marc. *Les Rois Thaumaturges*. Paris: Gallimard. 1983 (©1924). pp. 60-1 nota 1. GEARY, P. *Op. Cit.* p. 80; WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 159; ROUCHE, *Op. Cit.* p. 127; 134; enquanto WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp.208-9 sabiamente se esquivava de um posicionamento.

⁵¹ Jordanes, *Getica*, XXXVI-LXII. WALLACE-HADRILL, J.M. (*Op. Cit.* p. 159) defende a participação de Meroveus na Batalha, ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 127, se questiona se teria se tratado já de Meroveus ou ainda de Chlodio. A participação de Meroveus é atestada, segundo Georges Tessier, (*Le Baptême de Clovis*. Paris:Gallimard 1964, p. 26) apenas por um texto de autoria desconhecida do século IX.

⁵² Meroveus de fato está presente em toda a tradição de histórias dos francos. Gregório (*H.F.* II, 9) o menciona uma só vez, com pai de Childerico, sem maiores detalhes. Fredegário (*Chrn.Lib.III*, 9) é a fonte que nos fornece um relato um pouco mais amplo, incluindo a concepção mítica, mas não vai além disso. O *Liber Historiae Francorum* do século VIII, (*L.H.F.* c. 5-6), o menciona tão rapidamente quando Gregório. Genealogias posteriores (*Regnum Francorum Genealogiae*. M.G.H. *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, Hannover 1829) mencionam invariavelmente Meroveus, por vezes até em duas gerações seguidas (CHESNIUS, T.I.P p. 793 *apud* *Regnum Francorum Genealogiae. Op. Cit.* p 307.)

⁵³ MUSSET, L. *Op. Cit.* p.120.

⁵⁴ *Ibid*, p.195.

⁵⁵ Talvez os francos de Sigibert?

⁵⁶ Uma história dos nomes dos reis merovíngios e seus significados políticos ainda está para ser feita. Theudoricus, filho de Chlodovechus por algum motivo fugiu da de nomeação tradicional - isso não compromete o apresentado devido, em primeiro lugar, ao fato de Theudoricus ser um filho de um relacionamento anterior, cujo *status* desconhecemos; em segundo lugar, Theudoricus parece iniciar sua própria tradição, transmitindo seu prefixo *theud-* para os filhos. Após a quarta geração contando de Clóvis, o sistema de nomes parece ter entrado em dissolução, incorporando uma série de outros nomes, entre eles, temos mesmo um Sansão, filho de Chilperico.

⁵⁷ WALLACE-HADRILL, J.M. *Early germanic Kingship in England and on the Continent*. London: Oxford University Press, 1971. p. 19

- ⁵⁸ Gregorius Tuorensis *Historiarum Libri X*, II, 9.
- ⁵⁹ O que segue acompanha de perto as idéias e propostas metodológicas de WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.*, particularmente pp.14-34, o trecho citado, p. 15.
- ⁶⁰ *Ibid.* p.15.
- ⁶¹ *H.F.* II, 9.
- ⁶² *Ibid.*: *Tradunt enim multi, eosdem de Pannonia fuisse degressus, et primum quidem litora Rheni amnes incoluisse, dehinc, transacto Rheno, Thoringiam transmeasse, ibique iuxta pagus vel civitates regis crinitos super se creavisse de prima et, ut ita dicam, nobiliore suorum familia*
- ⁶³ Tácito, *Germania*, XXXVIII: “ *insigne gentis obliquare crinem nodoque substringere: sic Suebi a ceteris Germanis, sic Sueborum ingenui a servis separantur.*” – Um costume característico deste povo é usarem o cabelo longo para trás, prendendo-o com um nó: assim os Suebi se diferenciam dos outros germanos e assim os livres distinguem-se dos escravos.
- ⁶⁴ WALLACE-HADRILL, J.M. *Germanic Kingship. Op. Cit.* p. 17. cf. MYERS, Henry & WOLFRAM, Herwig. *Medieval Kingship*.Chicago:Nelson-Hall, 1982, p.78; para quem o costume remontaria aos primeiros reis merovíngios, segundo eles, ao menos a Sunno e Marcomer. Não vejo elementos para incorporar Sunno ou Marcomer entre os ancestrais dos merovíngios. Quanto a serem eles *regis criniti*, nem mesmo o *líber Historiae Francorum*, fonte que os menciona como merovíngios, atesta. Para o *LHF* (c. 4), Marcomer sugeriu que fossem eleitos reis, e os francos elegeram Faramund, filho de Marcomer, certo, mas só este é dito *criniti* (“*Marchomiris quoque eis dedit hoc consilium, et elegerunt hoc Faramundo, ipse filio, et elevaverunt eum regem super se crinitum.*”).
- ⁶⁵ MYERS, H & WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 78.
- ⁶⁶ WALLACE-HADRILL, J.M. Fredegar and the history of France, re-impresso em: *The Long-Haired Kings*.Toronto :University of Toronto Press, 1962 (reimpressão 1989). pp.71-94, aqui p.75.
- ⁶⁷ DEVILLERS,O. & MEYERS, J. Introduction. *In: Fédégairre: Chronique des temps mérovingiens*. Turnhaut, 2001; pp.7-8.
- ⁶⁸ *Chron.Lib.* III, 2.: “*De Francorum vero regibus beatus Hieronimus, qui iam alym fuerat scripsit, quod prius Virgillii poetae narrat stória: Priamum habuisse regi; cum Troia fraude Olexe caperetur, exinde fuissent egressi; posta Frigam habuissent regem; befaria divisione partem eorum Macedonia fuisse adgressa; alii cum Friga vocati Frigiis, Asiam pervacantes, litoris Danuvii fluminis et mare Ocianum consedissee; dinuo byfaria devisione Eurupam media ex ipsis pars cum Francionem eorum rege ingressa fuisse*”. – a mesma história, com pequenas variações está também em *Chron.Lib.* II 4-6.
- ⁶⁹ *Chron. Lib* II, 8.
- ⁷⁰ *Chron.Lib.* II, 5.
- ⁷¹ *Chron.Lib.* II, 6.
- ⁷² Tal Richomer é, provavelmente, outro que o general romano morto sob Theodosius I.

⁷³ *Chron. Lib. III, 9. .: "bistea Neptuni Quinotauri similis eam adpetisset. Cumque in continuo aut a bistea aut a viro fuisset concepta, peperit filium nomen Meroveusm, per co Regis Francorum post vocantur Merohingii."*

⁷⁴ Rouche (*Op. Cit.* p. 184) sugere que com *quinotaurus* Fredegário queria dizer "cinco vezes touro", para Wallace-Hadrill (*The Long-Haired Kings, Op. Cit.* p.84), seria realmente Minotauro, escrito errado.

⁷⁵ *H.F. II, 10.*

⁷⁶ BLOCH, Marc. *Les Rois Thaumaturges*. Paris: Gallimard. 1983 (©1924). pp. 60-1 nota 1.

⁷⁷ WALLACE-HADRILL, J.M. *Germanic Kingship. Op. Cit.* p. 18.

⁷⁸ A existência de um culto a Wodan entre os francos é bastante nebuloso. Existem uma série de indícios – os túmulos com armas e o sacrifício de cavalos, o uso da lança como símbolo da realeza etc – no entanto nenhum deles é conclusivo.

⁷⁹ Como já propõe MOGK, E. *Die Altgermanischen Götter*. In: HERMANN, Paul. *Grundriss der Germanischen Philologie*. Strassburg: Karl J. Trübner. 1891, p. 1068.

⁸⁰ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 209. Quanto a tumba de Childerico, ver abaixo p. 113-18

⁸¹ Concordo neste ponto com Patrick Geary, (GEARY, Patrick. *Op. Cit.* pp.77-8) que propõe a assimilação das origens na Pannonia com Martin de Tours. Quanto a assimilação com a origem dos Godos acho muito difícil constatar, visto que, para Gregório, <franco> era praticamente um antônimo de <godo>, sendo os primeiros valentes e viris, enquanto os outros seriam uma raça covarde (*H.F. II, 27*). (ver também WALLACE-HADRILL, J.M. *The Work of Gregory of Tours* reimpresso em *The Long-Haired Kings*. Toronto :University of Toronto Press, 1962 (reimpressão 1989) pp. 49-70, aqui p. 61.)

⁸² WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 82.

⁸³ WALLACE-HADRILL, J.M. *Fredegar and the History of France. Op. Cit.* p. 80. : "The Excidium Troiae is one instance of this, and shows us the Troy legend in a tradition distinct from the better-known versions of Dares and Dictys, and in a guise that suggests Gallo-Roman composition. Ammianus (Rer.Gest.Lib.XV,9) tells of fugitive Trojans settling in Gaul, and Ausonius (Lib. VI, Eptaphia Heroum) sings of the heroes of the Trojan War. On these and other grounds, it is quite reasonable to attribute Hellenic taste to the Gallo-Romans and to see, as does Pierre Courcelle, something like a Greek renaissance in Gaul in the later fifth century."

⁸⁴ *Rer.Gest.Lib. XV, 9.*

⁸⁵ Para referências e descrição do acontecido, ver acima, pp. 69-70.

⁸⁶ GEARY, P. *Op. Cit.* p.p. 77-8. .

⁸⁷ A melhor descrição do achado da tumba de Childerico está em: TESSIER, Georges. *Le Baptême de Clovis*. Paris:Gallimard 1964, pp. 23-24.

⁸⁸ YOUNG, B.K. Exemple aristocratique et la mode funéraire dans la Gaule Mérovingienne. In: *Annales E.S.C.* Paris: Masson 1986 pp. 379-407; aqui pp. 383-386.

⁸⁹ ROUCHE, M. *Op. Cit.* p.197.

⁹⁰ ROUCHE, M. *Op. Cit.* pp. 193-197; TESSIER, G. *Op. Cit.* pp. 23-24; WALLACE-HADRILL, J.M. *The long-haired kings. Op. Cit.* pp. 162-163. Todos se apóiam em uma publicação de Chifflet de 1655, (CHIFFLET, J. J., Anastasis Childerici I. Francorum Regis, Antverpioe, 1655) contendo os resultados das análises do sítio.

⁹¹ ROUCHE, M. *Op. Cit.* p.194.

⁹² FARGE, François. Mineralogy of the Louvres Merovingian garnet cloisonné jewelry: Origins of the gems of the first kings of France. In: *American Mineralogist*, Volume 83, 1998, pp. 323-30; aqui p. 329.

⁹³ ROUCHE, M. *Op. Cit.* p.194.

⁹⁴ *Ibid.* pp.197-8.

⁹⁵ *Ibid.* p.197.

⁹⁶ WALLACE-HADRILL, J.M. *Germanic Kingship. Op. Cit.* p. 18.

⁹⁷ ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 194; BLOCH, Marc. Observations sur la conquête de la Gaule Romain par les Rois Francs. In: *Revue Historique* t.CLIV, 1927. (Republicado em *Mélanges Historiques* tome I. S.E.V.P.E.N, Paris 1963 . pp.75-89). Aqui, p. 80 – o quanto o documento se refere a Childerico, é questionável: depende, sobretudo, do que rei é autor do edito, se Clotário I ou II. Childerico não é mencionado nominalmente, mas sim como um ancestral.

⁹⁸ MYERS, H & WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 80.

⁹⁹ Na passagem onde Guntram rende-se a Childebert: *H.F.* VII, 33: *Post haec rex Gunthchramnus, data in manu regis Childeberthi hasta, ait: 'Hoc est indicium, quod tibi omne regnum meum tradedi(...)'* – então o rei Guntram deu nas mão de Childebert uma lança, dizendo: “este é o símbolo que dou te todo meu reino.”

¹⁰⁰ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 109.

¹⁰¹ *Ibid.* p. 152.

¹⁰² GEARY, P. *Op. Cit.* p. 81.

¹⁰³ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* contra os visigodos p. 152, contra os burgúndios, p. 252.

¹⁰⁴ MUSSET, L. *Op. Cit.* p. 124.

¹⁰⁵ COLLINS, R. *Op. Cit.* p. 92.

¹⁰⁶ Fredegário. *Chrn. Lib.* III, 11.

¹⁰⁷ *Chronica Gallica* a.DXI (MGH, A.A., t. IX, p. 664): “*Fredericus frater Theoderici regis pugnans cum Francis occiditur iuxta Ligerim*”; também Hydacius (MGH, A.A., t. XI, p.33): “*Adversus Aegidium comitem utisque militiae (...) in Armorica provincia Fritiricus frater Theoderici reges insurgens cum his cum quibus fuerat superatus occiditur*”. A menção de Gregório em *LH* II, 18 (“*Igitur Childericus Aurilianis pugnans egit*” – Childerico lutou uma batalha em Orleans) parece fazer referência a esse episódio, mesmo que seja reportada junto com outras batalhas posteriores.

¹⁰⁸ ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 134.

¹⁰⁹ BLOCH, M. Observations sur la conquête de la Gaule Romain par les Rois Francs. *Op. Cit.* p.77.

¹¹⁰ *HF* II, 18.

¹¹¹ *HF* II, 19: “Odovacrius cum Childerico foedus iniit, Alamannusque, qui partem Italiae pervaserant, subiugarunt.” – a semelhança entre os nomes de Adovacrius, o rei saxão batido em Anvers e Odovacrius, Odoacro, levou alguns historiadores a trata-los como uma mesma pessoa. Entre eles COLLINS, R. *Op. Cit.* p. 103, que imagina que Odoacro havia de fato comandado os saxões em 469 e BLOCH, M *Op. Cit.* p. 77, que imagina que Childerico se aliou a seu antigo adversário para combater os alamanos. O documento, na edição de B. Krusch (MGH S.R.M. t. I p.1), diferencia os dois nomes. Além disso, imagino ser mais verossímil tratar-se de dois personagens diferentes, do que levar Odoacro a uma invasão do Noroeste da Gália com tropas saxãs ou um rei saxão lutar contra alamanos na Itália.

¹¹² ROUCHE, M. *Op. Cit.* pp. 475-8, cf. BLOCH, M. Observations sur la conquête de la Gaule Romain par les Rois Francs. *Op. Cit.* pp. 77-8. Ambos autores concordam com a autenticidade da *Vita* e com sua redação entre os séculos V e VI. Um dos argumentos mais convincentes é, sem dúvida, o fato do rei franco envolvido tratar-se de Childerico, sendo que toda a produção hagiográfica posterior teria feito deste Clovis.

¹¹³ *Vita sancta Genovefae virginie Parisiensis* (MGH, SS.R.M. t.III) (VGP), c. 26.

¹¹⁴ *Ibid.* c. 35.

¹¹⁵ BLOCH, M. *Op. Cit.* p. 78.

¹¹⁶ *Idem.* Este é um dos argumentos que Bloch tenta defender no artigo, de que o avanço franco que usualmente atribuímos a Clovis foi levado a cabo, ao menos em parte, por seu pai.

¹¹⁷ ROUCHE, M. *Op. Cit.* pp.192-3. Para Michel Rouche, todo o complexo quadro político da Gália tardo-antiga pode ser explicado pela oposição entre dois ‘partidos’, aquele dos galo-romanos que apoiavam os Visigodos contra os galo-romanos que permaneciam fiéis a Roma. Imagino que tal quadro simplifica demasiadamente as relações do período, onde conceitos como *bárbaro* e *romano* confundiam-se. Tal proposta, parece contar-nos muito mais sobre a resistência e os colaboracionistas de uma outra invasão a França.

¹¹⁸ *VSG*, c. 35: “*Tempore igitur, quo opsionem Parisius bis quinos, ut aiunt, annos a Francis perpassa est, pagum eiusdem urbis ita inaedia adflixerat, ut nonnulli fame interisse nuscantur.*”

¹¹⁹ *Opsidio*, no latim eclesiástico do século V normalmente recebe o valor de ‘ocupar’, não de ‘sitiar’. Ver DALY, William M. Clovis: How Barbaric, How Pagan. *In: Speculum* vol. 69 n. 3 jul. 1994. pp. 619-64; p. 628 nota 27.

¹²⁰ Ammianus Marcellinus. *Rer. Gest. Lib. XVII, 2.*

¹²¹ Gregório de Tours. *HF*, II,18. Segundo o qual uma Igreja teria sido incendiada quando Childerico ocupou Anvers: “*Magnum ea die incendio domus aeclesiae concremata est*”.

¹²² Fredegário *Chron. Lib. III, 11.*

¹²³ Fredegário. *Chron. Lib. III, 15.*

¹²⁴ HF,II, 12. “*Childericus vero, cum esset nimia in luxoria dissolutus et regnaret super Francorum gentem, coepit filias eorum stuprose detrahare. Illique ob hoc indignantes, de regnum eum eieciunt. Conperto autem, quod eum etiam interficere vellent, Thoringiam petiit*” - Childerico, rodeado de luxuria, reinava sobre a gente dos francos, começou a seduzir as filhas destes. Estes, indignados, forçaram-no a abandonar seu trono. Ao saber que estes pretendiam mata-lo, [Childerico] fugiu para Thorigiam

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Chron. Lib. III, 11; LHF. c. 7.*

¹²⁷ *Chrn. Lib. III, 11,*

¹²⁸ *Vóluspá* 20, 9-12:

“*Pær lög lögu,*

QUATRO

Clovis

¹ HF, II, 30 “*Iesu Christi, quem Chrotchildis praedicat esse filium Dei vivi, qui dare auxilium laborantibus victuriamque in te sperantibus tribuere diceris, tuae opis gloriam devotus efflagito, ut, si mihi victuriam super hos hostes induleris et expertus fuero illam virtutem, quam de te populus tuo nomine dicatus probasse se praedicat, credam tibi et in nomine tuo baptizer. Invocavi enim deos meos, sed, ut experior, elongati sunt ab auxilio meo; unde credo, eos nullius esse potestatis praeditos, qui sibi oboedientibus non occurrunt. Te nunc invoco, tibi credere desidero, tantum ut eruar ab adversariis meis*”.

² HF, II, 31: “*Rex ergo prior poposcit, se a pontifici baptizare. Procedit novos Constantinus ad lavacrum, deleturus leprae veteris morbum sordentesque maculas gestas antiquitus recenti latice deleturus. Cui ingresso ad baptismum sanctus Dei sic infit ore facundo: «Mitis depone colla, Sigamber; adora quod incendisti, incende quod adorasti».*”

³ HF, II, 37. A notação do ano está na passagem em que participa São Maxentius, não explicitada aqui.

⁴ *Idem.*

⁵ A participação de Clovis, usualmente identificado como *Hlothver*, no Edda Antigo é bastante reduzida. Ele é mencionado em *Vílundarkvia* II, v.1, como pai de Hlathguth e Hervor, e nomeado como grande guerreiro em *Gurúnarkvia II (hin forna)*, XXV, vv.3-4.

⁶ No entanto, não impossível. Gregório certamente tirou muito de seu material sobre Clovis – assim como sobre o restante da história *antiga* dos francos – de alguma fonte oral, cuja forma, conteúdo e tradição nos escapa completamente.

⁷ LOT, Ferdinand. *Naissance de la France. apud.* DALY, William M. Clovis: How Barbaric, How Pagan. *In: Speculum* vol. 69 n. 3 jul. 1994. pp. 619-64., aqui p. 622.

- ⁸ WALLACE-HADRILL, J.M. *The Long-Haired Kings*. Toronto: University of Toronto Press, 1962 (reimpressão 1989), pp. 56-7
- ⁹ HALPHREN, L. Gregoire de Tours, historien de Clovis. *In: Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*. Paris, 1925. pp. 235-44, aqui p. 240.
- ¹⁰ *HF*, II, 12.
- ¹¹ *HF*, II, 27.
- ¹² WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 62.
- ¹³ *HF*, V, Inc. “*Recordamini, quid capud victuriarum vestrarum Chlodovechus fecerit, qui adversos reges interficet, noxias gentes elisit, patrias subiugavit, quarum regnum vobis integrum inlesumque reliquit! Et cum hoc facerit, neque aurum neque argentum, sicut nunc est in thesauris vestris, habebat. Quid agetis? Quid quaeritis?*”
- ¹⁴ Eusébio, *História Eclesiástica* IX, 9 e Vida de Constantino, I, 27-38.
- ¹⁵ *HF*, II, 31.
- ¹⁶ I Coríntios VII, 14.
- ¹⁷ *HF*, II, 29: Clotilde cita: “*Jovisque / Et soror et coniunx*” – ao mesmo tempo irmã e esposa de Júpiter, tirado de *Æneida* I, 46-7.
- ¹⁸ HALPHREN, L. *Op. Cit. passim*.
- ¹⁹ TESSIER, Georges. *Le Baptême de Clovis*. Paris: Gallimard. 1964, p.74.
- ²⁰ *Ibid.* p. 73.
- ²¹ ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris: Librairie Arthème Fayard 1996. p. 204.
- ²² Esta é a análise tradicional, exposta por TESSIER, G. *Op. Cit.* pp. 79-80. Ela não leva em conta a menção no *Liber Pontificalis*, de uma doação de uma coroa votiva doada por Clovis, rei cristão dos francos (*regnum cum geminis praetiosis a rege Francorum Clodoveum christianum*), no pontificado de Hormisdas (514-23). Seja como for, a data tradicional da morte de Clovis em finais de 511 resta intocada – particularmente devido a infinidade de explicações que poderia retardar a doação. *cf.* ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 492-7.
- ²³ KURSCH, B. (ed.) *M.G.H Gregorii Tuorensis Opera*. SS. R. M. t.I, p.1. fasc. 1.. , Hannover, 1937, p. 76 (nota 2) e p.87 (nota 3)
- ²⁴ *HF*, II, 30: “*Regina vero non cessabat praedicare, ut Deum verum cognosceret et idola neglegerit. Sed nullo modo ad haec credenda poterat commoveri, donec tandem aliquando bellum contra Alamannos conmovetur, in quo compulsus est confiteri necessitate, quod prius voluntate negaverat.*” – sigo acima a tradução de Thorpe; o grifo é meu.
- ²⁵ SHANZER, Danuta. Dating the Baptism of Clovis: the Bishop of Vienne vs. the Bishop of Tours. *In: Early Medieval Europe*. 1998 7 (1) pp. 29-57, aqui pp.52-3.
- ²⁶ *Chronicorum Caesaraugustanorum reliquiae anno 507. in: M.G.H. A.A. t. XI p.223*; o texto lê-se: “*His diebus pugna Gotthorum et Francorum Boglada facta. Alaricus rex in proelia a Francis interfectus est: regnum Tolosanum destructum est.*” – Neste dia uma batalha ocorreu

em *Boglada* [Vouillé] entre godos e francos. O rei Alarico foi morto pelos francos: o reino de Toulouse destruído.

²⁷ Carta de Theodorico a Clovis (I): *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, Corpus Christianorum, t. XCVI, 1973, II, 41, pp. 91-92. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Paris :Librarie Arthème Fayard,1996. pp. 411-13.

²⁸ TESSIER, G. *Op. Cit* p.118.

²⁹ *Avitus episcopus Clodovecho regi (Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi Opera quae supersunt)* M.G.H. AA., t. VI, 2, Berlin, 1883. pp.75-6.

³⁰ Descrito por Gregório em *HF*, II, 33. Gregório não data o confronto entre francos e burgúndios, mas este é mencionado pelo Bispo Marius de Avenches (*Marii Episcopi Aventicensis: anno 500 in*: M.G.H. A.A. t. XI p. 234.)

³¹ TESSIER, G. *Op. Cit* p. 121: não podemos datar nenhum documento de Avitus antes de 502, o que, segundo o autor, faz da datação da carta de Avitus após esta data uma possibilidade, mas não uma certeza. Nada impediria o bispo de ter reescrito a carta de Clovis para compor seu epistulário.

³²*Avitus episcopus Clodovecho regi (Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi Opera quae supersunt)*in: M.G.H. A.A. t. VI, 2. pp.75-6: “*Vellem vero praeconiis vestris quiddam exhortationis adnectere, si aliquid vel scientiam vestram vel observantiam praeterit. Numquid fidem perfecto preadicabimus, quam ante perfectionem sine preadatore vidistis? an forte humilitatem, quam iam dudum nobis devotione impenditis, quam nunc primam professione debetis? an misericordiam, quam solutus a vobis adhuc nuper populus captivus gaudiis mundo insinuat, lacrimis deo?*”

³³ cf. SHANZER, D. *Op. Cit*. pp. 42-50. A autora concorda que a identidade é um mistério, mas sugere que estes seriam Galo-romanos capturados na guerra contra os Visigodos, empurrando a data do batismo para depois de Vouillé (507).

³⁴ Carta de Nicetius à Chlodoswinde: *Epistula 8: Epistolae Austriacae in:Epistolae Merowingcii et Karolini aevi*. t. I, III,. M.G.H. Berlin, 1892, pp. 119-22.

³⁵ *Ibid*: “*Audisti, aua tua, domna bone memoriae Hrodehildis, qualiter in Francia uenerit, quomodo domnum Hlodoueum ad legem catholicam adduxerit; et, cum esset homo astutissimus, noluit adquiescere, antequam uera agnosceret. Cum ista, quae supra dixi, probata cognouit, humilis ad domni Martini limina cecidit et baptizare se sine mora promisit.*”

³⁶ *HF*, II,27.

³⁷ BLOCH, Marc .Observations sur la conquête de la Gaule Romain par les Rois Francs. In: *Revue Historique* t.CLIV, 1927. (Republicado em *Mélanges Historiques* tome I. S.E.V.P.E.N, Paris 1963 . pp.75-89), pp. 75.

³⁸ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit* p. 163.

³⁹ *Ibid*. pp. 163-4.

⁴⁰ WOLFRAM, Herwig. *The Roman Empire and its Germanic People*. (tradução de *Das Reich und die Germanen*, por Thomas Dunlap.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997, p.198, DALY, W. *Op. Cit* p. 631.

⁴¹ BLOCH, M. *Op. Cit*. pp. 76-82.

- ⁴² Patricius? Fredegário. *Chrn. Lib.* III, 15: “*Syagrius romanorum patricius*”
- ⁴³ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 160.
- ⁴⁴ Por exemplo, GEARY, Patrick. *Before France and Germany*. New York: Oxford University Press, 1988, p. 82, ROUCHE, Michel. *Clovis Op. Cit.* p. 206.
- ⁴⁵ Segundo Gregório, *HF*, II, 27.
- ⁴⁶ *HF*, II, 27.
- ⁴⁷ *HF*, II, 28.
- ⁴⁸ *HF*, III, 1.
- ⁴⁹ *HF*, II, 41.
- ⁵⁰ *HF*, II, 27 : “*campum pugnae praeparare deposcit.*”
- ⁵¹ Rouche (*Op. Cit.* pp. 208-11) afirma que neste ponto Clovis por fim suspendeu o cerco a Paris, que já durara dez anos (o cerco a que o autor se refere é aquele mencionado na *Vita sancta Genovefae virginie Parisiensis* c. 35), pois finalmente Genoveva poderia render-se a um comandante que apoiasse os ‘romanos’. Não vejo como aceitar tal idéia. Que tropas Clovis teria podido se valer para sustentar um cerco a Paris no momento onde enfrentava Syagrius? E por que sitiaria Paris?
- ⁵² ROUCHE, M. *Op. Cit.* pp. 205-11.
- ⁵³ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 49.
- ⁵⁴ Procópio. *História das Guerras* V, 12.
- ⁵⁵ Carta de Remigius a Clovis. *Epstola Austrasicae*, 2. in: MGH, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi (I)* – *Ep. Rem.2* daqui em diante. É amplamente reconhecido que as três cartas de Remigius contidas em *Epstola Austrasicae*, 1, 2 e 3 devem ser ordenadas cronologicamente como 2, 1 e 3.
- ⁵⁶ Já GUNDLACH, Wilhelm (ed.), *Epistolae Merowingici et Karolini aevi*, p. 113 nota 1, também ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 202; DALY, *Op. Cit.* pp. 631-2; GEARY, P. *Op. Cit.* p. 82 & WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 166 defendem que a carta seria posterior; cf. TESSIER, G. *Op. Cit.* p. 83. para uma opinião diferente.
- ⁵⁷ *Ep.Rem. 2.*: “*Rumor ad nos magnum pervenit, administrationem vos Secundum Belgice suscepisse. Non est novum, ut coeperis esse, sicut parentes tui semper fuerunt (...)*”
- ⁵⁸ BLOCH, M. *Op. Cit.* p. 79.
- ⁵⁹ *Ep.Rem. 2.*: “*Cum iuvenibus ioca, cum senibus tracta, si vis regnare nobilis iudicare!*”
- ⁶⁰ COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe.300-1000*. New York.:St. Martins Press, 1999, p.112.
- ⁶¹ BLOCH, M. *Op. Cit.* p. 78.
- ⁶² GEARY, P. *Op. Cit.*p. 83.
- ⁶³ ROUCHE,M .*Op. Cit.* p.212.

- ⁶⁴ GEARY, P. *Op. Cit.* pp.83-4.
- ⁶⁵ TESSIER, G. *Op. Cit.* p. 85.
- ⁶⁶ HF, II, 41. “*Ob hanc causam Chlodovechus indignans, contra eum abiit.*”
- ⁶⁷ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 219.
- ⁶⁸ *Idem.*; ROUCHE, M. *Op. Cit.* pp. 223-26.
- ⁶⁹ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp. 253-4
- ⁷⁰ Por exemplo: ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 244 (492); WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 212 (entre 492 e 494); TESSIER, G. *Op. Cit.* p.86. (492 ou 493).
- ⁷¹ *Apud* TESSIER, G. *Op. Cit.* pp. 124-5.
- ⁷² Ingomar: HF, II, 29; Clodomir, Childeberto e Clotário: HF, II, 29 e III, 1; Clotilde: HF, III, 1 e 10.
- ⁷³ COURTOIS, Chistian. “L’avènement de Clovis II et les règles d’accession du trone chez les Merovingiens.” *In*: BAUTIER, Robert-henri. *Melanges d’histoire du moyen age: Dediés a la memoire de Louis Halphen.* Paris: Puf, 1951. pp. 155-164; aqui, pp.163-4.
- ⁷⁴ É a opinião de WALLACE HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 167 nota 1.
- ⁷⁵ HF, II, 28.
- ⁷⁶ Como sugere WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* pp. 166-67.
- ⁷⁷ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 253.
- ⁷⁸ HF,II,32. A crônica do Bispo Mario de Avenche situa o confronto no ano 500 (*Marii Episcopi Aventicensis* ano 500. *in*: MGH, A.A. XI, p.234.), informa-o de forma sucinta, e não contradiz Gregório.
- ⁷⁹ TESSIER, G. *Op. Cit.* p. 105.
- ⁸⁰ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 167.
- ⁸¹ Gregório de Tours. *In Gloria Martyrum*, LIX;
- ⁸² Continuatio Havniensis Properi. *In*: MGH, A.A. IX, anos 496 e 498; p. 331
- ⁸³ Sobre a participação dos Visigodos na segunda fase do confronto, ver: WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp. 254-5 & ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 289.
- ⁸⁴ HF, II, 33.
- ⁸⁵ HF, II, 35. Lucien Musset (MUSSET, Lucien. *Les Invasions: Le second assaut contre l’ europe chretienne, viie-xie siècles.* Paris: Presses Univ France, 1965. p.128.) coloca o encontro no ano XV, mas Gregório não faz nenhuma referência direta.
- ⁸⁶ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 255.
- ⁸⁷ Gregório menciona que Syagrius foi devolvido pelos Visigodos a fim de evitar problemas com Clovis, mas não menciona quando isso teria acontecido.

⁸⁸ *HF*, II, 27.

⁸⁹ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 168.

⁹⁰ É a solução proposta por Levillain/Lot (citado por MUSSET, L. *Op. Cit.* p.302), também ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 297 e mesmo GEARY, P. *Op. Cit.* p. 84. A defesa de duas batalhas se faz sobre tudo apoiada em Fredegário, *Chrn. Lib. III*, 21, que cita um revolta dos Alamanos nove anos depois da batalha com Clovis.

⁹¹ *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, Corpus Christianorum, t. XCVI, 1973, II, 41, pp. 91-92. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 1996. pp. 411-17 e pp.434-9: "*Sufficiat illum regem cum gentis cecidisse superbia*"

⁹² WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 168 nota 2.

⁹³ Ver acima nota 103.

⁹⁴ Concordo aqui com WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 168. Quanto ao local da batalha, vale ressaltar a colocação interessante de George Tessier (*Op. Cit.* p. 88) que a assimilação da batalha de Clovis com Tolbiac é apenas uma hipótese, mesmo que bastante provável. Sabemos, por meio de Gregório (*HF*, II, 37) que Sigibertus ficou manco após uma batalha contra os alamanos em Tolbiac, próximo a Colônia. Nada nos permite afirmar com certeza que esta tenha sido a batalha que Clovis se envolveu.

⁹⁵ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 120.

⁹⁶ WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp. 219-19.

⁹⁷ MUSSET, L. *Op. Cit.* p. 129.

⁹⁸ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p.173

⁹⁹ cf. ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 307, para quem o conflito entre Francos e Visigodos insere-se em um contexto maior de oposição entre 'romanos & católicos', representados pelos Francos, contra os Visigodos 'germanos & arianos'.

¹⁰⁰ Vita Eptadii Presbyteri Cervidunensis. In: *MGH, SS RM, t. III*. p. 189. Nas negociações, Clovis pediu para Gundobado a nomeação de Eptadius como bispo de Auxerre, tal fato, que pode ser muito bem lendário, traz a menção do encontro entre Gundobado e Clovis.

¹⁰¹ Carta a Alarico: *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, Corpus Christianorum, t. XCVI, 1973, III, 1, pp. 96-97. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 418-19. "*Nos uos parentum fusus sanguis inflammat, non grauter urit occupata prouincia*"

¹⁰² *Ibid.*: "*Quamuis fotitudini uestrae confidentiam tribuat parentum uestrorum innumerabilis multitudo, quamuis Attilam potentem reminiscamini VVisigotharum uiribus inclinatum, tamen quia populorum ferocium corda longa pace mollescunt, cauete subito in aleam mittere quos constat tantis temporibus exercitia non habere (...) Inter duos enim nobis affinitate coniunctos non optamus aliquid tale fieri, unde unum minorem contingat forsitan inueniri.*"

¹⁰³ *Ibid.*: "*Nam ille me iure substinebit aduersum, qui uobis nititur esse contrarius.*"

¹⁰⁴ Carta de Theodorico a Gundobado: *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, Corpus Christianorum, t. XCVI, 1973, III, 2; pp. 97. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 424-25. "*Habetis omnes per me pignora magnae*

gratiae: non est unus ab alio segregatus: si quis in uobis delinquantis, meo grauiter dolore peccatis.”

¹⁰⁵ Carta de Theodorico aos reges dos Herúlios, Warnes e Thuringios: *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, Corpus Christianorum, t. XCVI, 1973, III, 3, pp. 98. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 429-30.: “*Credit sibi omnia cedere, si elatum contigerit in abominali certamine superare.*”

¹⁰⁶ *Ibid.* : “*Sed melius inter initia perniciosa reprimatur assumptio, ut sine labore perficiatur omnium, quod certamen esse poterat singulorum.*”

¹⁰⁷ Carta de Theodorico a Clovis (II): *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, Corpus Christianorum, t. XCVI, 1973, III, 4, pp. 99-100. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 434-36.: “*Non leuiter regna uestra quassatis, si data partibus libertate confligitis. Virtus uestra patriae non fiat inopinata calamitas, quia grandis inuidia est regum in causis leuibus grauis ruina populorum (...) Ille nos et amicos nostros patietur aduersos, qui talia monita, quod non opinamur, crediderit esse temnenda.*”

¹⁰⁸ *Ibid.* : “*Illi enim credere debetis, quem vestris utilitatibus arridere cognoscitis, quoniam qui vult alterum in praecipites casus mittere, eum certum est fideliter non monere.*”

¹⁰⁹ HALSALL, Guy *Warfare and Society in the Barbarian West*. London and New York: Routledge, 2003, p.45.

¹¹⁰ *Ibid.* p. 36.

¹¹¹ *HF*, IV, 4.

¹¹² ROUCHE, M. *Op. Cit.* p. 295.

¹¹³ Jordanes, *Getica*, XXXI.

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ Ammianus Marcellinus, *Rerum Gestarum XVI*, 12. Ver acima Capitulo 1 pp. 37-8.

¹¹⁶ *HF*, II, 37.

¹¹⁷ *Chlodoweci Regis ad Episcopos Epistola. In: MGH. Capitularia regum Francorum: Capitularia Merovingica I.* pp. 1-2.

¹¹⁸ Carta de Nicetius à Chlodoswinde: *Epistula 8: Epistolae Austriacae in: Epistolae Merowingcii et Karolini aevi.* t. I, III,. M.G.H. Berlin, 1892, pp. 119-22.

¹¹⁹ HALSALL, G. *Op. Cit.* p. 192.

¹²⁰ Sigo aqui a opinião de Patrick Geary (*Op. Cit.* p.85), de que Clovis, mesmo após a conversão, não se tornou necessariamente um monoteísta convicto.

¹²¹ Procopius, *História das Guerras.* V, 12.

¹²² *HF*, II, 37.

¹²³ TESSIER, G. *Op. Cit.* pp. 107-8.

¹²⁴ *Vitae Caesarii Episcopi Arelatensis Libri Duo I*, 28. *in: MGH. S.S R.M. Passiones vitaeque sanctorum aevi Merovingici et antiquorum alilquot.* p. 467. : “*Etenim, obsidentibus Francis ac*

Burgundionibus civitatem, iam enim Alarico rege a victoriosissimo rege Chlodoveo in certamine perempto, Theodoricus Italiae rex Provinciam istam, ducibus missis, intraverat.” – Então, os francos e Burgúndios sitiaram a cidade, após que o rex Alarico foi morto pelo vitoriosíssimo rex Clovis , enquanto Theodorico invadia com seus generais a Provença.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ Procopius, *História das Guerras*, V, 12. TESSIER, G. *Op. Cit.* pp. 108-9.

¹²⁷ *HF*, II, 37. Se acreditarmos em Procopius (*História das Guerras*, V, 12) o tesouro real estaria em Carcassonne. Wallace-Hadrill (*Op. Cit.* p.174 nota 2) conjuga as duas histórias, imaginando que parte do tesouro estaria em Toulouse e outra parte em Carcassonne. Não deixa de ser uma proposta interessante. Uma parte do tesouro, ao menos parece ter sido salva, e encontra-se nas mãos dos godos ainda no século VII, segundo Fredegário *Chrn. Lib.* IV, 73, a parte que fora entregue a Thorismund (rex visigodo entre 451-2) por Ætius, pesando quinhentas libras de ouro.

¹²⁸ Procopius, *História das Guerras*. V, 12.

¹²⁹ *HF*, II, 37.

¹³⁰ Ver a baixo capítulo cinco.

¹³¹ Para as linhas gerais da discussão, ver MUSSET, L. *Op. Cit.* pp. 302-3.

¹³² *Idem.*

¹³³ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p.175.

¹³⁴ cf. TESSIER, G. *Op. Cit.* p. 110, para quem Clovis não aceitaria uma posição subordinada ao Imperador.

¹³⁵ *Ibid*, p. 177 & BLOCH, M. *Op. Cit.* p. 88 e nota 5. cf. MUSSET, L. *Op. Cit.* p. 303.

¹³⁶ DALY, W. *Op. Cit.*p. 656.

CINCO

A Realeza do Cristo

¹ WOLFRAM, Herwig. *The Roman Empire and its Germanic People*. (tradução de *Das Reich und die Germanen*, por Thomas Dunlap.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997, pp. 75-6.

² *Ibid*. p. 76. MUSSET, Lucien. *Les Invasions: Le second assaut contre l' europe chrettenne, viie-xie sie cles*. Paris: Presses Univ France, 1965, p. 83.

³ BROWN, Peter. *L'Essor du Christianisme Occidental*. Paris: Seuil, 1997, (tradução de *The Rise of Western Christendom* por Paul Chemla), p. 80. MYERS, Henry & WOLFRAM, Herwig. *Medieval Kingship*. Chicago:Nelson-Hall, 1982, pp.28-36.

⁴ Jordanes. *Getica*, LI. RUSSEL, James C. *The Germanization of Early Medieval Christianity*. New York/Oxford:Oxford University Press, 1994, p. 138. Os godos cristão assentados na Criméia tiveram uma longa posterioridade. A pequena comunidade só foi submetida em 1475 pelos Otomanos. Ainda no século XVI, um embaixador de Carlos V pode recolher 68 palavras em gótico entre estes, língua que, alhures, havia parado de ser falada já há quase mil anos.

⁵ RUSSEL, J.C. *Op. Cit.* p. 206.

⁶ *Ibid.* pp. 136-7.

⁷ BROWN, Peter. *Op. Cit.* p.85.

⁸ GEARY, Patrick. *Before France and Germany*. New York: Oxford University Press, 1988, pp. 33-4.

⁹ BROWN, Peter. *Op. Cit.* p.85.

¹⁰ *Ibid.* p.81.

¹¹ *Ibid.* p. 85.

¹² GEARY, P. pp. 33-4.

¹³ *Idem.*

¹⁴ Ver MUSSET, L. *Op. Cit.* pp. 249-55. Para o autor, o arianismo a princípio não foi perseguiu o catolicismo a não ser como conseqüências de situações política totalmente estranha a este, tão pouco resultou em movimentos de fanatismo, a não ser em ocasiões muito particulares. No mais, o arianismo germânico não oferecia desafio intelectual ao catolicismo, devido a fraqueza da formação de seus quadros. Longe de uma guerra religiosa, como sugere Rouche (ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris :Librarie Arthème Fayard,1996, *passim*), a oposição entre arianismo e catolicismo na Gália parece ter sido essencialmente um confronto de interesses de elites. Este confronto, mesmo que tenha tido alguns momentos mais acirrados, como durante o reinado de Eurico, pesou muito pouco para o desenrolar dos acontecimentos na Gália.

¹⁵ *Luc. 20:25.*

¹⁶ MYERS, Henry & WOLFRAM, Herwig. *Op. Cit.* p. 15.

¹⁷ *Ibid.* pp. 19-21.

¹⁸ *Ibid.* p. 23.

¹⁹ *De Schismate Donatistarum*, III, iii. : “*Non enim respublica in ecclesia, sed ecclesia in republica est, id est in imperio.*” *Apud.* MYERS, H. & WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 50.

²⁰ Eusebius. “*Oration in Praise of Constantine.*” *in: Nicene and Post-Nicene Fathers*. Second Series. Vol. I pp. 581-610.

²¹ *Oration.* III, 5.

²² MYERS, H. & WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp. 31-3.

²³ *Ibid.* pp. 36-7.

²⁴ *Ibid.* pp.38-41; 50.

²⁵ *Ibid.* p. 47.

²⁶ A questão da *graça* colocou em lados opostos a doutrina de Agostinho, que viria a ser a ortodoxia, e aquela de Pelágio. Para Pelágio, formado no asceticismo irlandês, a salvação viria através dos atos, da reclusão e da santidade em vida. Agostinho achava que o homem era fraco demais para agir corretamente por si só, tendo que se valer da magnificência de Deus para traçar o caminho que o levaria a salvação. A doutrina de Agostinho, se possibilita a existência de um mundo laico cristão, aumenta consideravelmente o poder da Igreja no devir das almas. A opção de Pelágio, o pelagianismo, foi considerada herética. Ver BROWN, P. *Op. Cit.* pp. 67-8.

²⁷ BROWN, P. *Op. Cit.* pp. 70-1.

²⁸ MYERS, H. & WOLFRAM, H. *Op. Cit.* pp. 45-6.

²⁹ *Ibid.* p. 43.

³⁰ Agostinho. *Civitas Dei*, IV, 3.

³¹ MYERS, H. & WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 46.

³² BROWN, P. *Op. Cit.* p. 70.

³³ Carta de Remigius aos bispos Héraclius, Leon e Theodose: *Epistola Austrasicae*, 3 in: MGH, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi* (I).

³⁴ Carta de Remigius ao bispo Falcon: *Epistola Austrasicae*, 4 in: MGH, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi* (I).

³⁵ 1ª Carta de Remigius a Clovis. *Epistola Austrasicae*, 2 in: MGH, *Epistolae Merowingici et Karolini aevi* (I).

³⁶ 1ª Carta de Remigius a Clovis. *Op. Cit.*: “*Consiliarios tibi adhibere debes, qui famam tuam possent ornare. Et beneficium tuum castum et honestum esse debet, et sacerdotibus tuis debebis deferre et ad eorum consilia semper recurre; quodsi tibi bene cum illis convenerit, provincia tua melius potest constare. Civos tuos erige, adflictos releva, viduas fove, orfanos nutre, si potius est, quam erudies, ut omnes te ament et timeant. Iustitia ex ore vestro procedat, nihil sit sperandum de pauperes vel peregrinis; ne magis dona aut aliquid accipere vellis.*” Sobre a superposição entre a ética tradicional da elite romana e a ética cristã, veja o importante artigo de MAC MULLEN, Ramsay. “What difference did Christianity make.” In: *Historia-Zeitschrift für alte Geschichte*. Band 35/3, 1986. pp.322-43. Cf. DALY, William M. Clovis: How Barbaric, How Pagan. In: *Speculum* vol. 69 n. 3 jul. 1994. pp. 619-64; aqui p. 632.

³⁷ BLOCH, Marc. Observations sur la conquête de la Gaule Romain par les Rois Francs. In: *Revue Historique* t.CLIV, 1927. (Republicado em *Mélanges Historiques* tome I. S.E.V.P.E.N, Paris 1963 . pp.75-89), aqui p.77.

³⁸ DALY, William M. Clovis: How Barbaric, How Pagan. In: *Speculum* vol. 69 n. 3 jul. 1994. pp. 619-64; aqui pp.633 e 638.

³⁹ Discordo de Daly (*Op. Cit.* pp. 637-41) em seu tratamento das crenças de Avitus, para quem os dois bispos compartilhavam posicionamentos teológicos. As idéias de Avitus, ao menos as que se manifestam em sua correspondência a Clovis, são relativamente diferentes àquelas de Remigius, uma vez que suportam uma carga de posicionamentos agostinianos

muito superior. Os dois bispos, é fato, compartilham uma mesma idéia de salvação por merecimento que, mesmo que não seja Pelagiana, é certamente pré-agostiniana. No que toca as idéias eusebianas de governo, que ambos parecem imbuídos, Avitus parece tê-las complementado com o pensamento de Agostinho, enquanto Remigius, de formação bastante anterior, não.

⁴⁰ Carta de Avitus a Clovis (*Avitus episcopus Clodovecho regi (Alcimi Ecdicii Aviti Viennensis episcopi Opera quae supersunt)*) in: M.G.H. A.A. t. VI, 2. pp.75-6.) “*Faciet, sicut creditis, regum florentissime, faciet inquam indumentorum ista mollities, ut vobis deinceps plus valeat rigor armorum; et quicquid felicitas usque hic praestiterat, addet hic sanctitas.*”

⁴¹ *Ibid.* II. 103-14.: “*Vnum est, quod velimus augeri: ut, quia Deus gentem vestram per vos ex toto suam faciet, ulterioribus quoque gentibus, quas in naturali adhuc ignorantia constitutas nulla pravorum dogmatum germina corruperunt, de bono thesauro vestri cordis fidei semina porrigatis: nec pudeat pigeatque etiam directis in rem legationibus adstruere partes Dei, que tantum vestras erexit.*”

⁴² Carta de Remigius aos bispos Héraclius, Leon e Theodose; II. 19-24; 26-28: “*Ego Claudium presbyterum feci, non corruptus praemio, sed preacellentissimi regis testimonium, qui erat non solum preadicator fidei catholicae, sed defensor. (...) Regionum praesul, custus patriae, gentium triumphator iniunxit.*”

⁴³ Cânones de Orleans 511: *Concilia Galliae*, a. 511-a.695, ed. C. de Clercq, C.C. t. CXLVIII, B, Turnhout, 1963, p. 4 e 6. *apud* ROUCHE, M, *Op. Cit.* pp.447-8.: “*Domno suo catholicae ecclesia filio Chlothouecho gloriosissimo regi omnes sacerdotes, quos ad concilium uenire iussistis. Quia tanta ad religionis catholicae cultum gloriosar fidei cura uos excitat, ut sacerdotalis mentis affectu sacerdotum de rebus necessariis tractaturos in unum collegi iusseritis, secundum uoluntatis uestrae consultationem et titulos, quos dedistis, ea quae nobis uisum est definitione respondimus; ita ut, si ea quae nos statuimus etiam uestro recta esse iudicio conprobantur, tanti consensus regis ac domini maiori auctoritate seruandam tantorum firmet sententiam sacerdotum.*” – grifo nosso.

⁴⁴ Nas palavras de Eusébio. Ver nota 22.

⁴⁵ DALY, W. *Op. Cit.* p.656.

⁴⁶ Sobretudo os dez primeiros cânones do concílio são diretamente relacionados com a autoridade real. Ver DALY, W. *Op. Cit.* pp. 655-662.

⁴⁷ Sabemos das usurpações de Clovis através dos Cânones do terceiro concílio de Paris (556-73).

⁴⁸ RUSSEL, J.C. *Op.Cit.* pp. 52-64.

⁴⁹ *Ibid.* pp. 64-7. Vários mistérios orientais tiveram apelo dentro do império. Do Egito os cultos de Osiris e Sarapis, o culto da deusa mãe Cybele da Ásia, assim como mistérios gregos como o culto a Dionísio e a Eleusis.

⁵⁰ Hávamál, *Edda Antigo*, 76-77:

“*Deýr fe,*

deyia frondr,

deyr sialfr it sama;

*enn orztírr
deyr aldregi
hveim er ser goðan getr.*

*Deyr fe,
deyia frondr,
deyr sialfr ít sama;
ec veit einn
at aldri deýr:
domr vm da/þan hvern.”*

⁵¹ RUSSEL, J.C. *Op. Cit.* p. 206.

⁵² MUSSET, L. *Op. Cit.* pp. 176-78.

⁵³ A grande questão se refere a data do batismo. Ver acima capítulo quatro para a discussão.

⁵⁴ TESSIER, Georges. *Le Baptême de Clovis*. Gallimard: Paris. 1964, p. 93.

⁵⁵ Carta de Avitus para Clovis: “*Cuius ministeriis si corporaliter non accessi (...)*” - Se eu pudesse ter ido participar fisicamente entre os ministros (...).ll. 59-61.

⁵⁶ O batismo teria sido no inverno, se aceitarmos a data como o Natal, veja abaixo. Em uma carta pouco posterior ao batismo, Remigius desculpa sua ausência após a morte da irmã de Clovis pela dificuldade de se locomover até o *rex*. 2ª Carta de Remigius à Clovis (1).

⁵⁷ Fredegario, *Chrn. Lib.* III, 16.

⁵⁸ WALLACE-HADRILL, J.M. *The Long-Haired Kings*. Toronto:University of Toronto Press,1962 (reimpresão 1989), p.173.

⁵⁹ Carta de Avitus a Clovis. ll.46-53.: “*Cuius splendorem congrua redemptoris nostri nativitas inchoavit: ut consequenter eo die ad salutem regeneratrix unda vos pareret, quo natum redemptionis suae caeli dominum mundus accepit. Igitur qui celebrer est natalis domini, sit et vester (...)*”

⁶⁰ As celebrações germânicas do solstício de inverno foram preservadas por muito tempo no *Jól* escandinavo. Ver BOYER, Régis *La Vie Quotidienne des Vikings (800-1050)*. Hachette, Paris 1992, pp. 119-20.

⁶¹ Carta de Nicetius à Chlodoswinde. (*Epistula 8: Epistolae Austriacae in:Epistolae Merowingcii et Karolini aevi.* t. I, III,. M.G.H. Berlin, 1892, pp. 119-22.) ll. 233-234: “(...) *domna bone memoriae Hrodehildis [Clotilde](...) domnum Hlodouem ad legem catholicam adduxerit.*”

⁶² *Ibid.* ll. 234-245.

⁶³ *HF*, II, 29.

⁶⁴ Cf. ROUCHE, M. *Op. Cit.* pp. 260-1, que acha que Clovis realmente seguia um paganismo romano. Parece uma solução estapafúrdia, se não somente pelo baixo poder de conversão do paganismo romano por conta da fraqueza do próprio relato de Gregório que se vale exclusivamente de uma fonte literária clássica.

⁶⁵ Possivelmente, a posição mais sensata situa-se entre aquela de Herwig Wolfram (*Op. Cit.* p. 212.) para quem a influência de Clotilde foi decisiva para a conversão e aquela de William Daly (*Op. Cit.* p. 641), onde Clotilde tem pouca participação.

⁶⁶ A forma de transmissão do arianismo pelos godos nos é ainda uma incógnita. Sobre a questão, ver MUSSET, L. *Op. Cit.* pp. 250-51.

⁶⁷ WOOD, Ian. Gregory of Tours, p. 266-7. *apud* SHANZER, D. *Op. Cit.* p. 38, nota 56.

⁶⁸ Carta de Avitus a Clovis, ll. 1-6.: “*Vestae subtilitatis acrimoniam quorumcumque scismatum sectatores sententiis suis variis opinione, diversis multitudine, vacuis veritate Christiani nominis visi sunt obumbratione velare.*”

⁶⁹ Citados por GEARY, P. *Op. Cit.* p. 84. Infelizmente, não tive acesso aos textos de WOOD, Ian (“Gregory of Tours and Clovis” in *Revue Belge de Philologie et Histoire* 63 (1985) pp. 249-272) e PRINZ, Friedrich, *Grundlagen und Anfänge: Deutschland bis 1056*. Neue Deutsche Geschichte. Ed. Peter Moraw, Volker Press, Wolfgang Schieder, vol. 1. pp. 63-4. – minhas referências destes autores partem exclusivamente dos trabalhos de GEARY e de SHANZER, citados.

⁷⁰ SHANZER, D. *Op. Cit.* pp. 31-37. Geary, por sua vez, apresenta a idéia do arianismo de forma entusiástica, mas não toma posição (*Op. Cit.* p. 84.)

⁷¹ COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe.300-1000*.New York.: St. Martins Press, 1999; p. 112.

⁷² ROUCHE, M. *Op. Cit.* pp. 260-61 (ver nota 65 acima) & SILVA, Marcelo Cândido. *Reges pro Publicis utilitatibus: Le probleme de la légitimité royale sous les Mérovingiens de Clovis à Clotaire II*. Tese de Doutorado defendida na Université Lumière_Lyon 2 em 2002.

⁷³ Michel Rouche (*Op. Cit.* pp. 270-1) que os francos teriam ocupado Tours quando da batalha em Bordeaux, reportada pelo *Continuatio Havniensis Prosperi*. (MGH, A.A. IX, anos 496 e 498; p. 331)

⁷⁴ Carta de Avitus a Clovis: “*Vellem vero praeconiis vestris quiddam exhortationis adnectere, si aliquid vel scientiam vestram vel observantiam praeterit. Numquid fidem perfecto preadicabimus, quam ante perfectionem sine preadicatore vidistis? an forte humilitatem, quam iam dudum nobis devotione impenditis, quam nunc primam professione debetis? an misericordiam, quam solutus a vobis adhuc nuper populus captivus gaudiis mundo insinuat, lacrimis deo?*” o grifo é nosso.

⁷⁵ ROUCHE, M. *Op. Cit.* p.409.

⁷⁶ DALY, W. *Op. Cit.* p.638, nota. 56.

⁷⁷ HF, II, 30.

⁷⁸ ROUCHE, M. *Op. Cit.* p.409.

⁷⁹ SHANZER, Danuta. Dating the Baptism of Clovis: the Bishop of Vienne vs. the Bishop of Tours. In: *Early Medieval Europe*. 1998 7 (1) pp. 29-57, aqui pp.43-4. Sigo de perto seus argumentos no que segue.

⁸⁰ Trecho citado acima, nota 42.

⁸¹ SHANZER, D. *Op. Cit.* pp.44-5.

⁸² Chlodoweci Regis ad Episcopos Epistola. In: *MGH. Capitularia regum Francorum: Capitularia Merovingica I.* pp. 1-2

⁸³ DALY, W. *Op. Cit.* p. 645.

⁸⁴ Epístola 87 *apud* SHANZER, D. *Op. Cit.* p. 49.

⁸⁵ *HF*, II, 30.

⁸⁶ Carta de Nicetius à Chlodoswinde.

⁸⁷ HORTON, Robin. La Tradition et la Modernité Revisitée. In: HORTON, R. et al. *La Pensée Méttisse*. Paris/Genève: Presse Universitaire de France/ Cahier de l'I.U.E.D, 1990. pp. 69-124; aqui pp. 85-6.

⁸⁸ SAHLINS, Marshall. *Islands of History*. Chicago: Univ Chicago Press, 1984; p. 151.

⁸⁹ WALLACE-HADRILL, J.M. *Op. Cit.* p. 169.

⁹⁰ *Ibid.* p. 170.

⁹¹ Sobre o tema ver TESSIER, G. *Op. Cit.* p. 94.

⁹² BROWN, P. *Op. Cit.* p. 242.

⁹³ WALLACE-HADRILL, J.M. *Early germanic Kingship in England and on the Continent*. London: Oxford University Press. 1971, P. 20.

⁹⁴ Carta de Avitus a Clovis. II. 30-39: "*Vos de toto priscae originis stemmate sola nobilitate contentus, quicquid omne potest fastigium generositatis ornare, prosapiae vestrae a vobis voluistis exurgere. Habetis bonorum auctores, voluistis esse meliorum Respondetis proavis, quod regnatis in saeculo; instituistis posteris, ut regnetis in caelo.*"

⁹⁵ Vita Vulframni episcopi Senonici, 9. in *MGH S.S. R.M.* tomo V, p. 668: "*Noli errare, inclite princeps, apud Deum certus set suorum numerus electorum. Nam praedecessores tui principes gentis Fresionum, qui sine baptismi sacramento recesserunt, certum est dampnationis suscepisse sententiam; qui vero abhinc crediderit et batizatus fuerit, cum Christo gaudebit in aeternum.*"

⁹⁶ *Idem*: "(...) non se carere posse consortio praedecessorum suorum principum Fresionum et cum parvo pauperum numero residere in illo caelesti regno."

⁹⁷ BROWN, P. *Op. Cit.* pp. 317-18.

⁹⁸ Carta de Avitus a Clovis: ver acima nota 41.

⁹⁹ Concordo aqui com DALY, W. (*Op. Cit.* p. 640) de que a carta de Avitus não implica de forma alguma um risco de perda da *felicitas* em troca da santidade. Por uma leitura diferente do documento, ver WALLACE-HADRILL, J.M. *The long-haired kings*. p. 171.

- ¹⁰⁰ *Chrn. Lib.* III, 21. “*Si ego ibidem cum Francis meis fuisse, eius iniuria vindicassim.*”
- ¹⁰¹ MYERS, H. 7 WOLFRAM, H. *Op. Cit.* p. 17.
- ¹⁰² VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1994 p.12.
- ¹⁰³ St. Agostinho. *Enarrationes in Psalmos*. CX. “*Tabernaculum Dei caro est. In carne inhabitavit Verbum, et caro facta est tabernaculum Deo: in ipso tabernaculo Imperator militavit pro nobis;*” Grifo nosso.
- ¹⁰⁴ KANTOROWICZ, Ernst. *Le Deux corps du Roi*. In: *Œuvres*. (tradução de *Kaiser Freidrik der Zwei* por Albert Kohn e *The King two bodies* por Jean-Philippe Genet e Nicole Genet.) Paris: Gallimard. 2000 (©1927 e © 1957 respectivamente.), pp. 713-4.
- ¹⁰⁵ *Heliand* V, vv. 407-8.
- ¹⁰⁶ *Ibid*, XIII, vv. 1030-31: „*Vvolda is thar latan coston, craftiga vvihtit/ Selbon Satanase*” – Quería deixar poderosas criaturas testárem-no, talvez mesmo Satã.
- ¹⁰⁷ *Ibid*, XIII, vv. 1054-1056: „*So hie thar muoses ni anbet/ than land in gidortun im; darnia vvihtig/ nidhugdig fiond nahor gangan.*”
- ¹⁰⁸ MURPHY, Ronald. *Heliand, the saxon Gospel*. New York/Oxford: Oxford University Press.1992. p.37, nota 58.
- ¹⁰⁹ BEHR, Charlotte. The origins of kingship in early medieval Kent. In: *Early Medieval Europe*. 2000 9 (1) pp. 25-52; aqui p. 37.
- ¹¹⁰ *Heliand* LXVI, vv. 5532-46.
- ¹¹¹ DAVIDSON, H.R. Ellis. *Deuses e Mitos do Norte da Europa*. (Tradução de *Gods and Myths of Northern Europe*[©1964] por Marcos Malvezzi Leal.) São Paulo: Madras. 2004 pp. 41-3.
- ¹¹² *Hornigi*, o chifre era utilizado para servir bebida.
- ¹¹³ *Hávamál*, 138-9:
- “*Veit ec at ec hecc*
vindga meiði a
netr allar nío,
geiri vndaþr
oc gefinn Oðni,
sialfr sialfom mer,
a þeim meiþi,
er mangi veit,
hvers hann af rótom renn.”

“Við hleifi mic seldo
 ne víþ hornigi,
 nysta ec niþr,
 nam ec vp rvnar,
 opandi nam,
 fell ec aptr þaðan.”

¹¹⁴ *Heliand*, LXVII.

¹¹⁵ *Ibid.* vv. 5710-12:

“all sô is uuillio geng
 endi hie habda [gimarcod êr] manno cunnie,
 firiho barnon te frumu: thuo uuas it all gifullid sô.”

¹¹⁶ MURPHY, G.R. *Op. Cit.* p. 188, nota 302.

¹¹⁷ DAVIDSON, H.R. *Op. Cit.* p. 41.

¹¹⁸ Contado por SAHLINS, Marshall David. *Op. Cit.* pp. 38-41.

¹¹⁹ WALLACE-HADRILL, J.M. *Early germanic Kingship in England and on the Continent.* *Op. Cit* pp. 28-9.

¹²⁰ *HF*, II, 34.

CONCLUSÃO

A Golpes de Machado

¹ COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe.300-1000.* New York:St. Martins Press,1999, pp. 100-05.

² WOLFRAM, Herwig. *The Roman Empire and its Germanic People.* (tradução de *Das Reich und die Germanen*, por Thomas Dunlap.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997, p. 103.

³ WALLACE-HADRILL, J.M. *Early germanic Kingship in England and on the Continent.* London: Oxfod University Press.1971; pp. 47-71.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Primárias:

- Ambrosius**, *Epistolae* in: Nicene and Post-Nicene Fathers, Series II, Vol. X
- Ammianus Marcellinus** *Rerum Gestarum* in: NISARD, M. (Dir.) *Collection des Auteurs Latins*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères. 1855.
- Aurelius Victor** *Liber de Caesaribus* in: Sexti Aurelii Victoris Liber de Caesaribus. ed. Franz Pichlmayer, Leipzig 1911. (disponível em Biblioteca Augustana, versão digital de Igor Makhankov - <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/augustana.html> - acessado em 30/07/05)
- Bede**, *Ecclesiastical History of the English People*, tradução inglesa de Leo Sherley-Price. London: Penguin books. 1955.
- Caesar**, *Comentarii de bello Gallico* ed. Otto Seel, Leipzig 1961. (disponível em Biblioteca Augustana - <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/augustana.html> - acessado em 30/07/05)
- Cânones de Orleans 511**: *Concilia Galliae*, a. 511-a.695, ed. C. de Clercq, C.C. t. CXLVIII, B, Turnhout, 1963, p. 4 e 6. *apud* ROUCHE, M, *Op. Cit.* pp.447-8.
- Carta de Avitus a Clovis**: *Alcimi Ecdicii Aviti...* M.G.H. AA., t. VI, 2, Berlin, 1883. pp.75-6.

Carta de Clovis aos bispos da Gália. *Chlodoweci Regis ad Episcopos Epistola.* Capitularia Merovingica. In: *Capitularia Regum Francorum*, t. 1, M.G.H. Hannover 1883, pp.1-2.

Cartas de Remigius:

a Clovis. epistulae: *Epistolae Austriacae 1 et 2 in: Epistolae Merovingii et Karolini aevi.* t. I, III, M.G.H. Berlin, 1892

aos bispos Héraclius, Leon e Theodose: *Epistola Austrasicae, 3 in::* MGH, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi. Op. Cit.*

ao bispo Falcon: *Epistola Austrasicae, 4 in::* MGH, *Epistolae Merovingici et Karolini aevi Op. Cit.*

Cartas de Teodorico

a Clovis (I): *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, *Corpus Christianorum*, t. XCVI, 1973, II, 41, pp. 91-92. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 411-13.

a Clovis (II): *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, *Corpus Christianorum*, t. XCVI, 1973, III, 4, pp. 99-100. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 434-36.

a Alarico: *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, *Corpus Christianorum*, t. XCVI, 1973, III, 1, pp. 96-97. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 418-19.

- a Gundobadus:** *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, Corpus Christianorum, t. XCVI, 1973, III, 2; pp. 97. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 424-25.
- aos reges dos Herúlios, Warnes e Thuringios:** *Magni Aurelii Cassiodori, Variarum libri XII*, cd A, J. Fridh, Corpus Christianorum, t. XCVI, 1973, III, 3, pp. 98. apud. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 429-30.
- Carta dos Bispos a Clovis.** *Concilia Galliae*, a. 511-a.695, ed. C. de Clercq, C.C. t. CXLVIII, B, Turnhout, 1963, p. 4 e 6. apud ROUCHE, M, *Op. Cit.* pp.447-8.
- Chesnius:** CHESNIUS, T.I.P p. 793 apud Regnum Francorum Genealogiae. *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, Hannover 1829, p. 307.
- Claudianus:** *Panegyricus Stilicho in:* CLAUDIANUS, Claudius. *Claudian*. London: W Heinemann, 1956.
- Continuador de Prosperus:** *Continuatio Havniensis Prosperi.in:* MGH, A.A. t. IX, Berlin 1892, pp. 298-339.
- Crônica da Gália:** *Chronica Gallica in:* MGH, A.A., t. IX, Berlin 1892, pp. 615-65.
- Cronista de Saragosa:** *Chronicorum Caesaraugustanorum reliquiae. in:* M.G.H. A.A. t. XI, Berlin 1894, pp. 163-223.
- Edda Antigo** a partir da edição de 1867 do *Saemundar Edda*, disponível em: <http://etext.old.no/> (acessado em 06 de julho de 2005)
- Eusebius:** “Oration in Praise of Constantine.” *in: Nicene and Post-Nicene Fathers*. Second Series. Vol. I pp. 581-610.
- Eutropius,** *Breviarium ab urbe condita* M.G.H. AA. t. II, Berlin 1877.

- Fredegarius, et alium Chronica.** M.G.H. SS. R. M. t.II, Hannover 1888. pp. 1-214.
- Gregorio Tourensis,** *Historiarum libri X.* M.G.H *Gregorii Tuorensis Opera.* SS. R. M. t.I, p.1. fasc. 1.. , Hannover, 1937.
- Heliand.** *Halle:Behaghel/Mitzka, 1948.* (disponível em Biblioteca Augustana - <http://www.fh-augsburg.de/~harsch/augustana.html> - acessado em 30/07/05).
- Historia Augusta.** Disponível em *The Latin Library* – www.thelatinlibrary.com – acessado em 30/08/05
- Hydacijs:** *Hydatii Lemici continuation chronicorum Hieronymianorum.* In: MGH, A.A., t. XI, Berlin 1894, pp. 1-36.
- Isidoro de Sevilha:** *Etimologias: Isidori Hispalensis Episcopi Etymologiarum Originum Libri XX:* Disponível em *The Latin Library* – www.thelatinlibrary.com – acessado em 30/08/05
- Jordanes:** *Romana et Getica.* M.G.H. AA. t. V,Berlin, 1882.
- Libanius:** *Oratio.* Disponível em:
http://www.earlychristianwritings.com/fathers/libanius_monody.htm ,acessado em 30/01/06.
- Líber Historiae Francorum** M.G.H. SS. R. M. t.II, Hannover 1888. pp. 215-328.
- Marius de Avenches:** *Marii Episcopi Aventicensis in:* M.G.H. A.A. t. XI, Berlin 1894, pp. 225-41.
- Paixão de Santo Sigismundo:** *Passio sancti Sigismundi Regis,* M.G.H. SS. R. M. t. II, Hannover 1888, pp.329-40.
- Paulus Diaconus,** *Historia Langobardorum* ed. Georg Waitz, MGH SS rerum Langobardicarum, Hannover 1878 pp. 12-187.

Procopius: *Historia das Guerras*, V, 12, 2-45. Ed. H.B. Dewing, t. III, Cambridge, 1968, p.119-131, *apud*. ROUCHE, Michel *Clovis*. Librairie Arthème Fayard, Paris 1996. pp. 533-38.

Regnum Francorum Genealogiae. M.G.H. *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, Hannover 1829, pp. 304-9

Regnum Francorum Genealogiae. M.G.H. *Scriptores rerum Sangallensium. Annales, chronica et historiae aevi Saxonici*, Hannover 1829

Santo Agostinho. *Enarrationes in Psalmos*. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/> - acessado em 05/03/06.

_____. *Cidade de Deus: De Civitate Dei in: S. Aurelii Augustini Opera Omnia: Patrologiae Latinae Elenchus*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/> - acessado em 05/03/06.

Sidonius Apollinarius, Gai Solii Apollinaris Sidonii Epistulae et carmina. In: MGH, A.A. t. VIII Berlin 1887.

Sturluson, Snorri. *Heimskringla*. Tradução inglesa de Earlin Mosen e A.H. Smith. New York: Dover Publications, Inc. 1932.

Symmachus, *Epistolae* in: *Q. Aurelii Symmachi quae supersunt*, M.G.H. AA. t. VI Berlin 1883.

Tácito, *Annales* MATERNE, M. Paris: Hachette, 1882.

_____. *Germania: Cornelii Taciti de vita Iulii Agricolae, de origine et moribus germanorum*. Edited by J.H. Sleeman. Cambridge: University Press. 1939.

_____. *Historiae* TAMBORNINO, Julius: Auswahl. F Schoningh, 1958. 2 v

Valleius Patereculus: *Historiae Romanae*. Disponível em *The Latin Library* – www.thelatinlibrary.com – acessado em 30/08/05

- Vida de Cesário de Arles:** *Vitae Caesarii Episcopi Arelatensis Libri Duo I*, 28. in: MGH. S.S R.M. t. III, Hannover 1896, pp. 433-501.
- Vida de Santa Genoveva:** *Vita sancta Genovefae virginie Parisiensis*, M.G.H. SS.R.M., t. III, Hannover, 1896 pp. 204-38.
- Vida de São Eptadiuis:** *Vita Eptadii Presbyteri Cervidunensis*, M.G.H. SS. R. M. t. III, Hannover 1886, pp. 189-91.
- Vida de São Vaast:** *Vita Vedast, episcopi Atrebatensis*, M.G.H. SS. R. M. t. III, Hannover 1886, pp.399-427.
- Vida de São Willibrord:** *Vita Vulframni episcopi Senonici*, . in MGH S.S. R.M. tomo V, Hannover 1910, pp. 657-73.
- Zosimus**, *New History*. London: Green and Chaplin, 1814, tradução inglesa, disponível em: Early Church Fathers - <http://www.tertullian.org/fathers/> - acessado em 30/08/05.

Referências Gerais:

- BALANDIER, Georges *Anthropologie Politique*. 3. ed. Paris: PUF, 1978.
- BARTH, Fredrik (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries*. Bergen-Oslo: Universitets Forlaget. 1969.
- BAUTIER, Robert-henri. *Melanges d'histoire du moyen age: Dedics a la memoire de louis halphen*. Paris: Puf, 1951.
- BEHR, Charlotte. The origins of kingship in early medieval Kent. In: *Early Medieval Europe*. 2000 9 (1) pp. 25-52.
- BLOCH, Marc. *Les Rois Thaumaturges*. Paris: Gallimard. 1983 (©1924).
- _____. Observations sur la conquête de la Gaule Romain par les Rois Francs. In: *Revue Historique* t.CLIV, 1927. (Republicado em *Mélanges Historiques* tome I. S.E.V.P.E.N, Paris 1963 . pp.75-89).

- _____. *A Sociedade Feudal* (tradução de *La Société Feodale* por Lis Silva)
Lisboa: Edições 70 s/d.
- BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean Claude. *Reproduction: Elements pour une
theorie du systeme d'enseignement*. Paris: Ed De Minuit, 1970.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of . practice* (tradução de *Esquisse d'une théorie
de la Pratique*. [© Genebra. 1972] por Richard Nice)Cambridge: University Press.
1977;
- _____. Sur le pouvoir symbolique. *Annales E.S.C.* 3 mai-juin 1977, pp.405-
411 traduzido como: Sobre o poder simbólico. In: *O Poder Simbólico* Lisboa:
Difel 1989, pp.7-16
- BOYER, Régis *La Vie Quotidienne des Vikings (800-1050)*. Paris: Hachette, 1992.
- BOWRA, *Heroic Poetry*. London: NacMillan & CO. LTD, 1952.
- BROWN, Peter. *L'Essor du Christianisme Occidental*. (tradução de *The Rise of Western
Christendom* por Paul Chemla)Paris: Seuil, 1997.
- CLAUDE, Dietrich. Untersuchungen zum frühfränkischen Comitatus, in: *Zeitschrift der
Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte - Germanistische Abteilung* 81, 1964. pp.
1-79
- COLLINS, Roger. *Early Medieval Europe.300-1000*. New York: St. Martins Press,1999.
- COURTOIS, Chistian. “L'avènement de Clovis II et les règles d'accession du trone
chez les Merovingiens.” In: BAUTIER, Robert-henri. *Melanges d'histoire du
moyen age: Dedics a la memoire de louis halphen*. Paris: Puf, 1951. pp. 155-164.
- DALY, William M. Clovis: How Barbaric, How Pagan. In: *Speculum* vol. 69 n. 3 jul.
1994. pp. 619-64.
- DAVIDSON, H.R. Ellis. *Deuses e Mitos do Norte da Europa*. (Tradução de *Gods and
Myths of Northern Europe*[©1964] por Marcos Malvezzi Leal.) São Paulo: Madras.
2004.
- DEVILLERS,O. & MEYERS, J. Introduction. In: *Fédégair: Chronique des temps
mérovingiens*. Turnhaut, 2001.

- DUBY, Georges. *Guerreiros e Camponeses*. (tradução de *The Early Growth of the European Economy. Warriors and Peasants from the Seventh to the Twelfth Century* [© London 1947] por Elisa Pinto Ferreira), Lisboa: Editorial Estampa, 1993.
- DUBY, Georges & ARRIÈS, Philippe. *História da Vida Privada*. Vol. 1. (tradução de *Histoire de la vie privée* [© Paris 1985] por Hildergard Feist). São Paulo: Companhia das Letras, 1998
- DUMEZIL, George. Les trois fonctions sociales et cosmiques. Publicado originalmente como capítulo em *L'idéologie tripartite des Indo-Européens*. Bruxelles: Latomus 1958, republicado em “*Mythes et Dieux des Indo-Européens*” Paris: Flammarion. 1992. pp.81-115.
- _____. *Les Dieux des Germains* Presses Univ France, Paris 1959 & *Mythes et Dieux des Indo-Européens*. Paris: Flammarion, 1992.
- _____. *La Rígsþula* et la structure sociale indo-européene. Republicado em *Esquisses de Mythologie*. Paris: Gallimard, 2003.
- _____. *La Rígsþula* et la structure sociale indo-européene. Republicado em *Esquisses de Mythologie*. Paris: Gallimard, 2003, pp.233-45.
- _____. *Les Dieux des Germains* Paris: Presses Univ France, 1959.
- FABBRO, Eduardo. O crime de Childerico: uma nova leitura de Historia Francorum II, 18. in: *Brathair* 4 (2); 2004.
- FARGE, François. Mineralogy of the Louvres Merovingian garnet cloisonné jewelry: Origins of the gems of the first kings of France. In: *American Mineralogist*, Volume 83, 1998.
- FERRIL, Arther. *The Fall of the Roman Empire: The military Explanation*. London: Thames & Rudson. 1986.
- FRAZER, James. *The Golden Bough*. New York: The MacMillan Company. 1951 (© 1890).
- FREUND, Julien. *Sociologie de Max Weber*. Paris: PUF, 1966.
- FOURQUIN, Guy. *História Econômica do Ocidente Medieval*. (tradução portuguesa de *L'Histoire économique de l'Occident Médiéval*. Por Fernanda Barão) Lisboa: Edições 70. s/d.

- GANSHOF, F.L. *O que é Feudalismo?* (tradução de *Qu'est que c'est Feodalité* por Jorge Borges de Macedo.) Lisboa: Europa-America, s/d.
- GEARY, Patrick. *Before France and Germany*. New York: Oxford University Press, 1988.
- GINZBURG, Carlo. *Olhos de Madeira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001 (Tradução de *Occhiaci di Legno* [© Milano 1998]por Eduardo Brandão).
- GOODY, Jack. A palavra de Deus In: *A Lógica da Escrita e a Organização da Sociedade*. Edições 70, Lisboa 1987. pp. 17-42.
- GOULDNER, Alvin W. The Norm of Reciprocity: a Preliminary Statement. In: *American Sociological Review*. Volume 25 n° 2 April 1960. pp.161-78.
- GOUREVITCH, Aron. *Les Categories de la Culture Médiévale*.(tradução de *KATEGORII SREDNEVEKOVOJ KUL'TURY*, por Hélène Courtin e Nins Godneff) Paris: Gallimard. 1983 (© Moscou 1972).
- GRABOÏS, A. Le *Roi David*, précurseur du *roi très chretien* In: *Revue Historique* CCLXXXVII/1 Paris: PUF. 1991. pp.11-31.
- GRANT, Michael. *History of Rome*. London: Faber and Faber. 1978.
- GUNDLACH, Wilhelm (ed.) *MGH, Epistolae Merowingici et Karolini aevi* , Berlin 1892
- HALPHREN, L. Gregoire de Tours, historien de Clovis. In: *Mélanges d'histoire du moyen âge offerts à M. Ferdinand Lot par ses amis et ses élèves*. Paris, 1925. pp. 235-44.
- HALSALL, Guy *Warfare and Society in the Barbarian West*. London and New York: Routledge, 2003.
- HEDEAGER, Lotte. Empire, Frontier and the barbarian hinterland: Rome and northern Europe from 1-400. in: ROWLANDS,M; LARSEN,M. & KRISTIENSEN, K. *Center and Periphery in the Ancient World* Cambridge: Cambridge University Press. 1987., pp. 125-140.
- HOLLANDER, Lee M. General Introduction. In: *The Poetic Edda*. Austin: University of Texas Press. 1962.

- HORTON, Robin. La Pensée Traditionnelle Africaine et la Science Occidentale. In: HORTON, R. et al. *La Pensée Métilse*. Paris/Genève: Presse Universitaire de France/ Cahier de l'I.U.E.D, . 1990. pp. 44-67.
- _____. La Tradition et la Modernité Revisitée. In: HORTON, R. et al. *La Pensée Métilse*. Presse Universitaire de France/ Cahier de l'I.U.E.D, Paris/Genève. 1990. pp. 69-124.
- HUMMER, H. The Fluidity of Barbaric Identity: The Ethnogenesis of Alemanni and Suebi AD 200-500. in *Early Medieval Europe*. 1998: 7 (I) pp. 1-27.
- JENKINS, Richard. *Pierre Bourdieu*. London: Routledge, 1992.
- KANTOROWICZ, Ernst. *Le Deux corps du Roi*. In: *Œuvres*. (tradução de Kaiser Freidrik der Zwei por Albert Kohn e *The King two bodies* por Jean-Philippe Genet e Nicole Genet.) Paris: Gallimard. 2000 (©1927 e © 1957 respectivamente.)
- KARSTEN, T.E. *Les Anciens Germains*. (tradução francesa de *Germanerna* © 1925 por F. Mossé) Paris: Payot. 1931.
- KRISTIANSEN, Kristian. Center and Periphery in Bronze Age Scandinavia. In: ROWLANDS, M; LARSEN, M. & KRISTIANSEN, K. *Center and Periphery in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge University Press. 1987, pp.74-85
- _____. Value, ranking and consumption in the European Bronze Age. In: MILLER, D., ROWLANDS, M. & TILLEY, C. *Domination and Resistance*. Oxford: Unwin Hyman, 1989.
- KURSCH, B. (ed.) *M.G.H Gregorii Tuorensis Opera*. SS. R. M. t.I, p.1. fasc. 1., Hannover, 1937.
- LE GOFF, Jacques. Pour un longue moyen âge. Republicado em LE GOFF, Jacques. *Un autre Moyen Âge*. Paris: Gallimand, 1999; pp. 447-52.
- _____. *São Luís* (Tradução de *Saint Louis* © Paris 1996, por Marcos de Castro.) São Paulo: Record, 1999.
- LÉVÊQUE, Pierre. *As primeiras civilizações: Volume III – Os indo-europeus e os semitas*. Lisboa:Edições 70, 1987.
- LEVI, Giovanni. Les usages de la biographie. in: *Annales E.S.C*. Paris: Masson 1989, pp.1325-36.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Les Structures Élémentaires de la Parenté*. Paris/La Haye: Manton & CO. 1971.
- LOT, Ferdinand. *O fim do mundo Antigo e o início da Idade Média*. (tradução de *La fin du monde antique et le début du moyen âge*. por Emanuel Godinho.) Lisboa: Edições 70. s/d
- MAC MULLEN, Ramsay. "What difference did Christianity make." In: *Historia-Zeitschrift für alte Geschichte*. Band 35/3, 1986. pp.322-43.
- MAUSS, M. et DURKHEIM, E. De quelque forme primitive de classification. In: MAUSS, Marcel. *Oeuvres*. Paris: Ed De Minuit, 1968. pp.13-88
- MAUSS, Marcel. Essai sur le Don: Forme et Raison de l'Échange dans les Sociétés Archaïques. Republicado em: *Sociologie et Anthropologie* Paris: Presses Universitaires de France. 1968 pp.145-279.
- MENDES, Norma Musco. A descaracterização do sistema de domínio imperial Romano no Ocidente. In: *Phoênix* 1998 – ano 4, Laboratório de História Antiga RJ: Viveros de Castro Editora 1998. pp.403-418.
- MODZELEWSKI, Culte et justice: Lieux d'assemblée des tribus germaniques et slaves. In, *Annales ESC*, mai-juin 1999. pp.615-36.
- MOGK, E. Die Altgermanischen Götter. In: HERMANN, Paul. *Grundriss der Germanischen Philologie*. Strassburg: Karl J. Trübner. 1891, pp. 1066-1070.
- MURPHY, Ronald. *Heliand, the saxon Gospel*. New York/Oxford: Oxford University Press. 1992.
- MUSSET, Lucien. *Les Invasions: Le second assaut contre l'Europe chrétienne, viie-xie siècles*. Paris: Presses Univ France, 1965.
- MYERS, Henry & WOLFRAM, Herwig. *Medieval Kingship*. Chicago: Nelson-Hall, 1982.
- REHFELDT, Bernhard. Recht, Religion und Moral bei den frühen Germanen, in: *Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte - Germanistische Abteilung*: 71, 1954, pp. 1-22.
- ROSS, M. *The development of Old Norse Textual Worlds: Genealogy Structure as a Principle of Literary Organization in Early Iceland*. *Journal of English and Germanic Philology*. 1993/92.3.
- ROUCHE, Michel. *Clovis*. Paris: Librairie Arthème Fayard, 1996.

- ROWLANDS, M.; LARSEN, M. & KRISTIANSEN, K. *Center and Periphery in the Ancient World* Cambridge: Cambridge University Press. 1987.
- RUSSEL, James C. *The Germanization of Early Medieval Christianity*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1994.
- SAHLINS, Marshall David. *Sociedades tribais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- _____. *Islands of History*. Chicago: Univ Chicago Press, 1984.
- SHANZER, Danuta. Dating the Baptism of Clovis: the Bishop of Vienne vs. the Bishop of Tours. In: *Early Medieval Europe*. 1998 7 (1) pp. 29-57.
- SILVA, Marcelo Cândido. *Reges pro Publicis utilitatibus: Le probleme de la légitimité royale sous les Mérovingiens de Clovis à Clotaire II*. Tese de Doutorado defendida na Université Lumière_Lyon 2 em 2002.
- STROHEKER, Karl Fr. Zur Rolle der Heermeister fränkischer Abstammung. in: *Historia: Zeitschrift für alte Geschichte*. 1955 (4). pp. 314-30.
- TESSIER, Georges. *Le Baptême de Clovis*. Paris: Gallimard 1964.
- THOMPSON, E.A. The Visigoths from Fritigern to Euric. In: *Historia- Zeitschrift für alte Geschichte*. Band 12, 1963. pp. 103-126.
- THORPE, Lewis. *Introduction*. In: GREGORY OF TOURS, *The History of the Franks*. Penguin, London 1974.
- VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1994.
- WALLACE-HADRILL, J.M. *Early germanic Kingship in England and on the Continent*. London: Oxford University Press. 1971.
- _____. *The Long-Haired Kings*. Toronto: University of Toronto Press, 1962 (reimpressão 1989).
- WEBER, Max. *Charisma and Institution Building*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1968.
- _____. *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden soziologie*. 5. ed. Tübingen: J C B Mohr, 1976.

WOLFRAM, H. *The Roman Empire and its Germanic People*. (tradução de *Das Reich und die Germanen*, por Thomas Dunlap.) Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1997.

YOUNG, B.K. Exemple aristocratique et la mode funéraire dans la Gaule Mérovingienne. *In: Annales E.S.C.* Paris: Masson 1986 pp. 379-407.