

## **O cristianismo ocidental em perspectiva: a conversão monárquica nos reinos suevo e de Kent (séculos VI-VII)**

Prof. Paulo Duarte Silva  
Professor Adjunto UFRJ  
[pauloduartexxi@hotmail.com](mailto:pauloduartexxi@hotmail.com)

Nathalia Agostinho Xavier  
Mestra em História –PPGHC/UFRJ  
[nath\\_axavier@yahoo.com.br](mailto:nath_axavier@yahoo.com.br)

Recebido em: 10/01/2016  
Aprovado em: 13/04/2016

### **Resumo:**

Na formação dos reinos romano-germânicos entre os séculos V-VI, observamos uma tendência à aliança entre a Igreja e a monarquia, ambas em processo de construção e fortalecimento. A conversão dos monarcas e o mútuo apoio entre as instituições, entretanto, devem ser analisados por suas especificidades locais. Assim sendo, propomos uma comparação entre os casos suevo e anglo-saxônico, avaliando as circunstâncias e as relações de poder que se estabelecem na Galiza e na Britânia, os vínculos estabelecidos com a sede romana e os interlocutores do processo de cristianização/conversão, isto é os “adversários” da fé, pagãos e/ou hereges, que se apresentariam como entrave à uniformização eclesiástica em cada comunidade.

**Palavras-chave:** *episcopado; monarquia; cristianismo ocidental*

### **Abstract:**

During the formation of the Roman-Germanic kingdoms in the fifth and sixth centuries, the alliance between the Church and the monarchy was recurring, while both were being built building and strengthening themselves. The conversion of the kings and mutual support among the institutions, however, should be analysed in light of their local specificities. Therefore, we propose a comparison between the Suevian and Anglo-Saxon cases, assessing the circumstances and power relations that are established in Galicia and in Britain, the links established with the Roman See and the counterparts of the Christianization process / conversion, to say, the "enemies" of the faith, pagan and/or heretics who would be presented as an obstacle to the ecclesiastical uniformity in each community.

**Keywords:** *episcopate; monarchy; Western Christianity*

## 1. Considerações iniciais<sup>1</sup>

Tido como um dos aspectos fundadores da Primeira Idade Média (SILVA, 2013: 73-91), o processo de expansão e/ou consolidação do cristianismo no Ocidente esteve em larga medida associado aos sucessivos reinos romano-germânicos que se estabeleceram entre os séculos V e VII.<sup>2</sup>

Nas últimas décadas, refutando sua premissa de *universalismo* (VAN ENGEN, 1986: 519-52; RAPP, 2005: 1-16), pesquisadores vem atentando às sensíveis variações regionais do cristianismo ocidental, como feito por Russel (1994) e Brown (1999).<sup>3</sup> Tendo em vista as particularidades locais ou regionais do episcopado no horizonte pós-Constantino,<sup>4</sup> interessa-nos considerar comparativamente as relações de poder estabelecidas entre bispos galaicos e britânicos, nas respectivas monarquias sueva e de Kent, culminantes com a conversão dos monarcas ao cristianismo ortodoxo.<sup>5</sup>

Deste modo, esperamos tanto elucidar as limitações e potencialidades observadas nos respectivos casos de estudo quanto, de modo mais amplo, reforçar a importância de avaliações que considerem as especificidades das relações construídas entre os bispos ocidentais e os governantes germânicos no referido período.

Alinhados às premissas da *história da Igreja* (SILVA, 2014: 53-69), partimos do pressuposto de que, no Ocidente, tanto o episcopado quanto as monarquias estavam então *em construção*. Assim, interessa-nos uma perspectiva política e sociológica, mas não fenomenológica, acerca de tais relações. Com isso, nossa interpretação do processo de aproximação entre tais entes opera as noções de *conversão* e *cristianização* aqui examinadas.

Cientes da importância do exercício comparativo no campo historiográfico (KOCKA, 2003: 39-44; BARROS, 2007: 1-30), cotejamos os casos dos reinos suevo e de Kent atentando aos seguintes aspectos: **a)** desenrolar político das alianças estabelecidas, entre a Igreja e monarquia; **b)** aliança com a *sede* romana; **c)** adversários nas respectivas comunidades.

Dentre a documentação selecionada, destacamos, no caso galaico, a epístola de Vigílio de Roma dirigida ao bispo Profuturo de Braga (*Ep. Prof.*, ca. 538) e as atas dos concílios bracarense (ICB.; IICB.), realizados em 561 e 572, aos quais se soma a coleção conciliar *Capitula Martini* (CM.), todos sob a liderança de Martinho, bispo de Braga (550-585). No caso britânico, frisamos cinco cartas do epistolário de Gregório, bispo de

Roma, enviadas aos agentes envolvidos em sua ‘missão’ na ilha, e a norma referente à proteção da Igreja no código de Ethelberto.<sup>6</sup>

## **2. A cristianização sueva: a atuação de Martinho de Braga (550-585)**

Intitulada *Gallaecia* pelos romanos, a província do noroeste hispânico passou por sensíveis transformações na Primeira Idade Média. Com particular impacto na região, os desdobramentos da controvérsia priscilianista (CHADWICK, 1978; ESCRIBANO PANO, 1989: 151-89) evidenciam, desde fins do século IV, um tímido processo de expansão do cristianismo e das malhas do episcopado, irradiado dos principais assentamentos militares e urbanos, como Astorga, Leão, Lugo e a capital Braga.<sup>7</sup>

Embora tenha causado algumas atribuições sociais e econômicas nos primeiros anos e a despeito do que é dito na conhecida *Crônica* de Idácio, bispo de Chaves (m. 469) (GARCÍA MORENO, 2006: 45-8), o assentamento suevo rapidamente se estabilizou na Galiza. Uma consequência da chegada dos germanos na região remete precisamente à ampliação da influência de Braga, núcleo da corte recém-instalada (CASTELLANOS, MARTÍN VISO, 2005: 5, nota 2).

Nos reinados de Réquila (438-448) e Requiário (448-456) o episcopado niceno e a corte sueva se encaminharam para a aproximação de interesses e esforços, culminantes na conversão do último à confissão cristã ortodoxa ou nicena. Entendida pelo viés religioso-confessional (PINTO, 1954: 44-60) ou pelo político-utilitarista (PRIETO PRIETO, 1975: 54-8), a conversão de Requiário é considerada pela historiografia como *processual*, isto é, conformada ao menos desde o governo precedente.<sup>8</sup>

Embora pudesse ter vindo a ampliar a legitimidade monárquica tanto em nível regional quanto distingui-la frente a outras cortes germânicas (GARCÍA MORENO, 2006: 42-6), tal aproximação foi, contudo, subitamente interrompida após a morte de Requiário e a crescente pressão militar e diplomática exercida pelos visigodos, causadoras de crise de legitimidade sucessória (SILVA, 2008: 45-6).

Após a *Crônica* de Idácio, voltamos a dispor de documentação referente aos suevos somente a partir do ano de 550, no bojo da reaproximação entre igreja nicena e monarquia sueva.<sup>9</sup> Neste intervalo de sucessores arianos (ca. 469-550), o *regnum* teria desfrutado de uma autonomia nominal, em benefício visigodo. As possibilidades de manobra

diplomática-matrimonial, política ou eclesiástica estariam, assim, sujeitas à relação de força militar e demográfica assumida com o *regnum* vizinho e rival.

Se nos parece forçoso assumir, como José Gigante (1975: 15-27), que os monarcas tenham promovido incessante e sistemática perseguição aos eclesiásticos nicenos, a princípio nada foi feito para então aproximar os últimos da corte ariana.

Frente à associação à corte sueva e bispos rivais, ao recrudescimento de práticas ascéticas e litúrgicas identificadas como priscilianistas e, por outro lado, práticas ditas paganistas, o episcopado ortodoxo galaico buscou o apoio da diocese de Roma, como se atesta pela *Ep. Prof.* (538).

Além de indicar que o episcopado cristão ortodoxo se manteve ativo, a mencionada carta reitera a influência política da sede romana nos assuntos do episcopado local, desde as primeiras décadas da controvérsia priscilianista de fins do século IV (BRAGANÇA, 1967: 65-91; CHADWICK, 1978: 290-1) e que fora reforçada, em 444, com a *epístola Quam Libiliter*, do bispo Leão de Roma ao bispo Toríbio de Astorga, que versava sobre a mesma polêmica.

Embora mantivesse a tônica de condenação às práticas associadas ao priscilianismo, como o *vegetarianismo* e a *denúncia ao matrimônio* (*Ep. Prof.* 1), esta carta demonstra a ampliação do escopo da influência romana, em particular no âmbito litúrgico: *formulas batismais e trinitárias* e *readmissão de arianos à ortodoxia* (*Ep. Prof.* 2); *sagração de templos* (*Ep. Prof.* 3); *reafirmação da data pascal pelo cômputo de Roma* (*Ep. Prof.* 4) e *das leituras das missas* (*Ep. Prof.* 5) estavam então em pauta, delineando o empenho na ordenação espacial, temporal e ritualística do episcopado.

A situação do bispado ortodoxo da Galiza seria alterada na segunda metade do século VI, por conta do relativo relaxamento da tutela visigoda (SILVA, 2008: 46) e, sobretudo, pela atuação de Martinho de Braga. Oriundo da Panônia (ca. 510-525), após ter circulado nos mosteiros do Oriente,<sup>10</sup> ao chegar na região (ca. 550) Martinho possuía considerável autoridade intelectual e ascética<sup>11</sup> e, com isso, seria o porta-voz do episcopado galaico, grupo circunscrito por motivações e valores partilhados (SILVA, 2008: 72-6).

Mesmo ao admitirmos que o processo de aproximação entre as esferas de poder eclesiástica e régia fosse precedente à chegada de Martinho, foi no decorrer e pelo seu episcopado que este se efetivou.

Etapa indispensável na afirmação deste processo foi a conversão do monarca Carrarico (550-558) do arianismo ao cristianismo niceno.<sup>12</sup> Assim, a confluência de interesses políticos e eclesiásticos pode ser atestada ainda no apoio da corte sueva à construção do monastério de Dume (550-556),<sup>13</sup> nas obras morais martinianas dedicadas aos reis suevos e, especialmente, na introdução das *atas conciliares bracarense*s, nas quais se diz:

Tendo-se reunido na igreja metropolitana da província da Galiza, (...), por mandato do mencionado gloriosíssimo rei Ariamiro, (...). Mas agora, que o mui piedoso e glorioso filho nosso, inspirando-lhe o Senhor, nos concedeu por seu mandato o por nós tão desejado dia desta assembleia (ICB.: 65, tradução nossa).<sup>14</sup>

Tendo-se reunido pelo mandato do referido príncipe na igreja metropolitana de Braga, (...), Martinho, (...), disse: Cremos, irmãos santíssimos, que por inspiração de Deus sucedeu-se isso, que nos reuníssemos juntamente (...), por ordem do mui glorioso senhor e filho nosso, o Rei, para que (...) tratemos entre nós de tudo aqui que pertence à ordem e disciplina eclesiástica (ICB.: 78).<sup>15</sup>

Tal aproximação atendia aos interesses internos tanto do episcopado galaico quanto da monarquia sueva. Para os representantes eclesiásticos, o amparo monárquico favoreceria a aplicação das diretrizes conciliares; além de impulsionar a supressão às práticas priscilianistas, arianistas e particularismos litúrgicos e disciplinares (SILVA, 2008: 52-3; PRIETO PRIETO, 1975: 75; DÍAZ MARTÍNEZ, 1986: 224); bem como facilitaria a evangelização das populações rurais (FERREIRO, 1988: 231-8).

Quanto à monarquia, esta se veria beneficiada pela construção de um projeto de poder que tomaria o discurso formulado pelo episcopado niceno como legitimador, bem como pelo fortalecimento das relações entre os poderes locais – nos quais os bispos eram articuladores indispensáveis – e o poder central irradiado da *sede regia* bracarense.

As atas dos concílios suevos na Galiza (os concílios de Braga em 561 e 572) confirmam o vínculo entre o poder central e a igreja – sendo esta não apenas uma instituição universal mas uma rede de entes locais (como vimos) que lhe davam significância política (CASTELLANOS, MARTÍN VISO, 2005: 10, tradução nossa).

Ao comparar as relações assumidas entre os monarcas e o episcopado galaico – figurados em Teodomiro e Martinho de Braga – com os casos franco e visigodo, Prieto Prieto conclui que na Galiza firmou-se uma vinculação mais consistente, como se percebe pela:

existencia de concilios nacionales; la intervención real en su convocatoria; la ayuda prestada por el rey en la aplicación de la ley canónica; la nueva organización eclesiástica que parte de los concilios; el carácter radial, partiendo de la corte de Braga, que parece ofrecer la nueva organización parroquial; la posible ayuda real en la reforma y fundaciones monásticas; la consolidación de un rito (...); y el adoctrinamiento moral del Rey Miro realizado por San Martín (PRIETO PRIETO, 1975: 75).

No âmbito externo, a conversão ao cristianismo niceno apresentava-se igualmente conveniente para a corte sueva, se considerarmos a situação política peninsular em meados do século VI.<sup>16</sup> Além disso, sabe-se que no reinado de Teodomiro os suevos promoveram a expansão de seus domínios, favorecidos pelas dificuldades internas e externas que afetavam os visigodos, e para consolidar sua posição recém-adquirida nestes domínios a conversão ao catolicismo seria imprescindível.

Outro apoio importante favorecido pela conversão sueva seria costurado pelo monarca suevo Miro junto às cortes francas, com o envio de embaixadas, no qual seria imprescindível a filiação nicena.<sup>17</sup> Neste sentido, é possível ainda que os contatos de Martinho de Braga tenham beneficiado a empreitada da corte sueva (SOUZA, 2003: 368).

Quanto ao episcopado niceno, este se fortaleceu não apenas mediante a aproximação com a corte sueva, e concretizou com a diocese de Roma uma aliança de modo a dar legitimidade e autoridade frente aos desafios inscritos no âmbito eclesiástico. Desse modo, recorria-se uma vez mais à sede eclesiástica que esteve no âmago das principais questões regionais, dando força complementar às decisões conciliares, de cunho pastoral, litúrgico e, sobretudo, disciplinar.<sup>18</sup>

Neste sentido, composto de cerca de catorze obras,<sup>19</sup> o *corpus* martiniano é considerado como expressão da coletividade do grupo eclesiástico por ocasião de tal processo de aproximação, em especial quando associado aos concílios, por ele presididos (caso do IICB) ou no complemento adicionado às atas do mesmo sínodo (CM).

Antes do mais, examinamos o caráter consensual da normativa,<sup>20</sup> o que não implica dizer que não houvesse conflitos entre os bispos ou entre outros âmbitos da hierarquia eclesiástica e das elites seculares envolvidas. Ao contrário, entende-se que a necessidade de elaboração de determinações legais que conformem uma união, ou exacerbem um discurso de consenso, não raro indique a presença de disputas.

Na análise das relações entre eclesiásticos galaicos e a corte sueva, cabe lembrar, inclusive, que boa parte das referências lidas salientam o mau uso dos bens eclesiásticos (CM. 16) e as disputas entre e por sedes, condenando a ganância episcopal,

principalmente pelo recebimento de presentes e compensações financeiras por tarefas inerentes ao cargo, como a ordenação de clérigos, o crisma, a consagração de basílicas, de igrejas privadas e o batismo (IICB. 3-7).

As tensões seriam controladas pelo balizamento da autoridade de cada bispo em uma divisão territorial. Verifica-se na documentação conciliar bracarense a delimitação do que podemos chamar de “fronteiras de autoridade”, em cânones referentes ao impedimento de abandono ou troca de sedes (CM. 5, 6, 9, 11, 34-35), inclusive com o anúncio de casos de violência (CM. 12), ou pela proibição da ordenação de clérigos em outras dioceses (CM. 7, 33).

As medidas de ampliação e fortalecimento da Igreja estavam em franco desenvolvimento após a conversão do rei e a formação de uma aliança entre este e a elite episcopal. Deste modo, além da própria convocação de dois sínodos em um intervalo de cerca de uma década, observa-se a ampliação do número de sedes signatárias de oito (ICB) para doze (IICB), a obrigatoriedade da visitação episcopal às igrejas de seus limites (IICB. 1) e o reforço da posição e da supremacia do metropolitano – vide a prerrogativa deste na divulgação da data anual da Páscoa (IICB. 9) e na convocação de dois sínodos por ano (CM. 18, 19).

Deste modo, as atas destacam-se tanto por seu aspecto organizador, quanto pela demonstração de um empenho coletivo em atenuar possíveis disputas e reitegrar sedes. Em primeiro momento, logo após a conversão do rei e na incipiente definição de uma Igreja sueva nicena, a hierarquia eclesiástica se voltava à tarefa de criar vias de diálogo entre as regiões, estabelecendo uma regulamentação que garantisse meios de comunicação e de manutenção de ações pastorais, abrandando desarranjos.

Assim, o ICB dedicava-se, em grande parte, à uniformização de uma fé católica e de seus representantes, com a demarcação da autoridade dos bispos e do metropolitano (ICB. 6), a exaltação dos antigos cânones (ICB. 22) e a defesa de um sistema de divisão de doações tripartite (ICB. 7).

Há uma continuidade desta tensão entre união e dissidência no intervalo entre os concílios e foi neste contexto que a atuação de Martinho de Braga se destacou. Sua liderança é atestada por sua liberdade em anexar os CM às atas do IICB, bem como pela própria configuração de uma normativa que o reconhecia como tal.

A legitimação de seu cargo apresenta-se como um esforço de centralização das decisões e a composição de um acordo de colaboração entre pares. Assim, encontramos um cânone que se dedica, exclusivamente, a reforçar a supremacia do cargo (CM. 2,4), inserido em contínua diligência institucional, seja pela definição de uma hierarquia também pelo parâmetro da antiguidade (ICB. 6), ou pela definição de regras para a ordenação episcopal (CM. 2).

O desenvolvimento deste corpo canônico indica, desta forma, a institucionalização da Igreja, ligada à nova configuração política e à manutenção dos citados domínios suevos até cerca de 583. Tratava-se de fixar regras relacionadas a uma tradição passada que seria comum e imbuída de uma potencialidade consensual, com vistas a manter uma organização futura.

Não obstante, na produção de uma homogeneidade, ambas as atas conciliares acabam por demonstrar a heterogeneidade dos ofícios (ICB. xvi; 3, 4, 5, ), comemorações – como no caso da Páscoa – e leituras litúrgicas (ICB. 1, 2, 12), condenando-se mesmo leituras apócrifas (ICB. xvii; CM. 67), dentre outros aspectos litúrgicos e disciplinares. Forja-se, aos poucos, uma identidade para a Igreja local que, exaltada como algo pronto e a ser enunciado, atenua seu caráter de processo.

Da mesma maneira, apresentava-se o herege – sobretudo aquele associado ao priscilianismo (ICB. i-xvii; CM. 36) – e o idólatra (CM. 59, 71-76), como opostos a uma ortodoxia pré-configurada, ignorando-se deliberações, escolhas e associações buscadas no decorrer da construção de uma normativa única: a saber, negligenciando os meios pela aceitação/naturalização dos fins.

Dito isto, interessa-nos entender esta dicotomia, entre o cristianismo e a heresia ou a superstição, como parte de um discurso que propunha integrar, unificar e centralizar a Igreja, pela definição de preceitos dogmáticos, disciplinares e litúrgicos e pelo reforço da autoridade episcopal. Em tempo, sublinha-se a construção de uma argumentação a partir deste jogo de descrição/divisão/integração de um mapa eclesiástico para o reino.

Falemos, primeiramente, (...), dos artigos de fé, pois ainda que faça algum tempo que a *peste* da heresia de Prisciliano tenha sido descoberta e condenada nas províncias da Hispania, contudo para que nada, ou por ignorância ou como ocorre por engano das escrituras apócrifas, se *infeccione* com alguma *pestilência* deste erro, que se explique com mais detalhes aos homens *ignorantes*, que *habitando ao mesmo fim de mundo*, e nas últimas regiões desta província, não puderam adquirir nenhum ou muito pouco o caudal da verdadeira doutrina (ICB. 1: 66, tradução nossa, grifo nosso).<sup>21</sup>



Outro argumento frequente articulava idolatria e crime, como no mencionado cânone sobre a visitação de igrejas da diocese:

E depois que os bispos tenham examinado e doutrinado aos seus clérigos, em outro dia, reunidos os fiéis de tal igreja, doutrinarão a eles para que fujam dos erros idolátricos e outros crimes, isto é, o homicídio, o adultério, o perjúrio, o falso testemunho e os demais *pecados mortais*. (ICB. 1: 81, tradução nossa, grifo nosso).<sup>22</sup>

Com isso, se observa que os recursos de associação entre heresia e outros elementos eram vastos. Nota-se uma recorrente e contundente distinção pejorativa da heresia, pela relação com a ignorância, a noção de enfermidade, ou a certos lugares. Nestes casos, o problema da heterodoxia é localizado nas áreas afastadas dos principais bispados, servindo para reafirmar o projeto de integração/reinserção de sedes e comunidades distantes. Igualmente, propõe-se a inclusão destas vertentes religiosas entre condutas morais incorretas classificadas como pecados mortais ou crimes.<sup>23</sup> De todo modo, todos estes recursos têm sempre o mesmo intuito de valoração negativa.

Entretanto, os aspectos aqui apontados devem ser abordados como parte projeto de responsabilização do corpo episcopal pela organização e regulamentação da instituição. Primeiro, deve-se refletir sobre um dos públicos-alvo: clérigos desviantes. Aos bispos caberia fiscalizá-los, fortalecendo posições hierárquicas e garantindo a uniformidade dos representantes eclesiásticos. Deste modo, destaca-se a correlação entre a rejeição do outro e a exaltação de si.

De fato, pode-se inferir que o número de normas relacionadas às heresias e às superstições<sup>24</sup> – indicativas de um esforço de definição unívoca da fé – estivesse associado ao considerável número de cânones sobre as atribuições das sedes e regras que garantisse uma verticalidade entre cargos clericais. Isto é, que mantivesse um desenho social da *ecclesia* assimetricamente distribuído, sobretudo pela caracterização automaticamente positiva dos bispos não-idólatras, não-ignorantes, não-criminosos.

O ICB, por exemplo, tem introdução favorável à análise destas questões. A figura do herege e os anátemas (ICB. I-XVII) são tomados, para boa parte da historiografia, como evidência empírica da existência da heresia – caso do seminal estudo de Barbero de Aguilera (1977: 77-97) acerca do priscilianismo como movimento social.

Sem negar a possibilidade de haver um vínculo de certos presbíteros, bispos e/ou comunidades com o ascetismo priscilianista ou a memória deste como mártir (MADOZ, 1957: 77; HARTMANN, 1998: 273), indicar uma oposição entre grupos significa aceitar

uma visão dicotômica acerca da vivência religiosa, recaindo em simplismos regionalistas que atribuem às regiões “mais afastadas” o desconhecimento das normas ortodoxas, e a certo núcleo a irrefutável competência de ordenar e fiscalizar.

A tendência é a constante criação de uma unidade e, neste sentido, de reforço de uma hierarquia centralizada e bem delimitada que tem como representantes legítimos aqueles que fogem de anomalias como a heresia. Neste ponto, a posição de Martinho de Braga deve ser considerada: sua autoridade, seu reconhecimento, seus limites, sua inserção em uma hierarquia regulamentada dizem respeito a acordos e objetivos comuns que, por fim, tendem a criar uma imagem de superioridade aos que se reúnem em concílio pelo reconhecimento da “fé verdadeira”.

Estas considerações já seriam argumentação suficiente para caracterizar o tratamento da dissidência religiosa como ideológico (THOMPSON, 1984; 2002), uma vez que nos parece evidente o vínculo entre normatização conciliar bracarense e reforço da autoridade/poder episcopal.

### **3. A conversão de Ethelberto de Kent e a criação da instituição eclesiástica nos reinos anglo-saxões.**

Em finais do século VI, um grupo de monges, enviado pelo bispo de Roma Gregório Magno, chega às ilhas britânicas, no reino anglo-saxão de Kent, com o objetivo de converter o rei e as populações locais ao cristianismo. Ethelberto, o monarca que os recebe, desponta na documentação como um *bretwalda*<sup>25</sup> e, portanto, exerce alguma influência sobre parte considerável do território no sudoeste britânico. A aceitação do cristianismo e oficialização deste como parte de seu governo refletem na criação e fortalecimento da instituição eclesiástica em ambiente insular bem como no reforço de sua política de *overkinship*.

Não inaudito entre a aristocracia anglo-saxônica, o cristianismo já existia na região no período romano e permanecia como parte de uma tradição bretã. Igualmente, o casamento do monarca com a princesa franca católica, Bertha, já previa uma possibilidade de aliança diplomática que se estendesse à mudança de religião e poderia já significar uma conversão real anterior à própria missão (WOOD, 1994). Desta maneira, sua conversão é vista como ação política (HIGHAM, 1997; YORKE, 2006), pois o que de

fato se inaugura com a chegada de Agostinho de Canterbury e os outros missionários é a relação entre monarquia e Igreja nos reinos anglo-saxões.

A sequência de reis que aderem ao cristianismo posteriormente demonstra uma tendência. A opção de Ethelberto não apenas inicia uma série de conversões reais, mas evidencia que “um novo poder estabeleceu uma nova fé; e uma nova fé talvez tenha ajudado a estabelecer um novo poder.” (CAMPBELL, 1986: 77). Assim, os seus motivos podem tanto ser interpretados por aspectos externos – necessidade de reconhecimento e contato diplomático com outros reinos – ou internos – vontade ou garantia de expansão de seus domínios. De fato, a influência franca ou a ação gregoriana foram consideradas fatores predominantes em sua decisão por boa parte da historiografia (MARKUS, 1997; MAYR-HARTING, 1991; WOOD, 1994; YORKE, 2003), entretanto, em nosso estudo, focamos na compreensão das relações internas de poder estabelecidas no reino de Kent para explicá-la.

A aliança com a Igreja, ou com *uma* Igreja, recentemente organizada no território, pensada por seu alinhamento com Roma e garantida pela proteção real, é evidenciada tanto na troca de epístolas com Gregório Magno, quanto no conjunto de leis atribuído à época. Neste último, a instituição vigora como a maior compensada em caso de falta, considerando o caráter de pena-recompensa estabelecido no código e aparecendo como a maior beneficiada em caso de dano. Igualmente, seu corpo de sacerdotes é hierarquizado de acordo com a mesma lógica de indenização, em que o bispo pode receber mais que o próprio monarca.

(Roubo da) Propriedade de Deus e da Igreja deve ser compensado doze vezes; a propriedade de um bispo, onze vezes; a propriedade de um padre, nove vezes; a propriedade de um diácono, seis vezes; a propriedade de um sacristão, três vezes. Uma brecha na paz deve ser compensada em dobro quando afetar uma igreja ou um lugar de encontro (ATTENBOROUGH, 1922: 4-5).

Apresenta-se nos códigos um quadro social hierarquizado: Igreja – monarca – homens livres. A função real de proteção ao patrimônio da Igreja se delinea por uma aliança e uma necessidade, visto a incipiência da organização de uma hierarquia eclesiástica na região. O acordo insere o rei em uma ordem superior, divina, representada pelos missionários que ali se instalam.

Nota-se, também, que a topografia regional se adéqua a nova conjuntura pela documentada participação de Ethelberto em construções e restaurações de igrejas e

catedrais em Kent (BEDE, 1994: 40-41;60-61), financiada pela monarquia, bem como a preocupação com a (re) utilização de espaços religiosos. De acordo, pesquisadores ressaltam mudanças arqueológicas e arquitetônicas presentes no sudeste britânico (BLAIR, 2005; CARVER: 2001).

Não só juridicamente ou topograficamente, mas a partir de contatos epistolares diplomáticos, a documentação do período, apesar de reduzida, é rica em possibilidades de análise. Separamos, para este artigo, o grupo de cartas enviadas por Gregório Magno à família real e aos missionários, as quais demonstram um projeto de conversão e criação de normativas e de um corpo eclesiástico para a região, submetido à primazia romana (SCHAFF, II - 2-3: 138-142; 194-197; 203-204).<sup>26</sup>

Liderados pelo primeiro arcebispo de Canterbury, o monge Agostinho, o grupo de homens responsáveis pela conversão do reino se divide em cargos eclesiásticos, modelados em uma lógica verticalizada que, com efeito, tem o bispo de Roma como referência. Suas recomendações definem o tom da expedição e a faceta do cristianismo que ali se instala.

Como se tratasse de uma mudança da lógica politeísta nórdica, cuja relação com o cristianismo foi estudada (CHANEY, 1960; CARDOSO, 2004), a ideia principal era a transição desta para o monoteísmo cristão, mas sempre de acordo com normativas pré-estabelecidas pela tradição e outorgadas pela sede romana. O pagão é, portanto, o interlocutor. Neste sentido, cabe destacar que aqui não nos estenderemos sobre crenças, pois não objetivamos traçar quadros antropológico-religiosos, como se observássemos culturas diferentes e dicotômicas, nem mesmo apresentar apenas um contexto de sincretismo, mas sim compreender as nuances políticas destes esforços.

Estas nuances são perceptíveis nas cartas enviadas ao rei e à rainha, pelo bispo de Roma, incentivando-os, respectivamente, a abandonar o erro do paganismo e à reforçar o processo em trânsito de conversão. A nosso ver, a própria ida dos missionários e a receptividade pacífica que encontram (BEDE, 1994: I-25), já denotam uma predisposição de Ethelberto e da aristocracia anglo-saxônica à mudança no caráter religioso do reino.

Como antes indicado, a preocupação central é com o paganismo, uma vez que documentação se refere a um público não cristianizado. Gregório Magno escreve tendo por base um conhecimento mais bíblico que de fato contextual, isto é, suas cartas contêm mais *topoi* e elementos do Antigo Testamento que informações que possam descrever as

crenças autóctones ou nórdicas (CHURCH, 2008). Partindo desses pressupostos, notamos que sua principal motivação é a organização espacial para a Igreja e de sua hierarquia que garanta a expansão de um modelo romanizado institucional.

Neste sentido, envia a Agostinho um pedido de criação de doze sedes, com centralidade em Kent e Londres (SCHAFF, II: 194), organizando um mapa eclesiástico para a região. Igualmente, propõe duas ideias diversas sobre a (re) utilização de templos pagãos e, conseqüentemente, sobre o modelo de conversão pretendido. Para o rei recomenda,

Agilize a extensão da fé cristã entre as populações sob seu domínio, redobre o zelo da sua integridade na conversão deles, acabe com a idolatria, derrube os edifícios de seus templos, construa condutas dos teus súditos pela pureza da vida ao exortar, ao aterrorizar, ao seduzir, ao corrigir, ao demonstrar exemplos de boas ações; para que descubras n'Ele sua recompensa no paraíso (SCHAFF, II: 196).

Por outra via, aponta para uma atitude diferenciada, menos semelhante à prática de *destruição* e mais a de *obliteração*, partindo da tipificação de Le Goff (1974) em sua epístola para Melito, um dos líderes da missão e futuro bispo de Londres, abordando a possibilidade de manutenção de locais de culto como maneira de perpetuação do cristianismo.

Diga a ele [Agostinho] (...) que os templos dos ídolos nesta nação não devem ser destruídos, mas que os ídolos que neles estão sim. Que a água benta seja preparada, e salpicada na nestes templos, e altares construídos, e relíquias depositadas, uma vez que, estes templos estão bem edificadas, é necessário que eles sejam transferidos da idolatria dos ídolos ao serviço do *verdadeiro* Deus; que as pessoas vejam elas mesmas que estes templos não estão destruídos, e que possam livrar-se dos *erros* de seus corações, e, conhecendo e adorando o Deus *verdadeiro*, tenham mais refúgio com a maior familiaridade com os locais com os que estão acostumados. E como querem matar muitos bois para o sacrifício do demônio, eles devem ter também alguma solenidade diferente desta, e que naquele dia de dedicação, ou no aniversário de mártires (...) celebrem a solenidade das festas religiosas (SCHAFF, II: 203).

A ambigüidade gregoriana foi comentada e tratada como uma alteração de ideia ou de estratégia (MARKUS, 1997: 183-184; SCHAFF, II: 203). A nosso ver, trata-se apenas de uma mudança de discurso de acordo com o público receptor, ora monárquico, ora eclesiástico. Acrescentar à análise uma perspectiva dicotômica que veja na primeira carta uma atitude mais autoritária que na segunda, é desconsiderar a dimensão simbólica da dominação religiosa. Não se trata, cabe destacar, de uma visão maniqueísta ou simplista que desconsidere a lacuna entre discurso e prática. A Igreja não subjulga em

absoluto uma sociedade, nem a torna homogênea, porém, a aliança entre o corpo eclesiástico que ali se instala e o rei denota um esforço político, demarcando relações de poder.

Por um lado, temos que considerar que a conversão de Ethelberto sinaliza sua preponderância sobre reinos menores, o que se demonstra com a sequência de processos de inserção de outros no cristianismo, bem como a provável busca por diálogo com elites bretãs locais. Por outro, a ampliação do número de fiéis garante a manutenção ou mesmo criação de figuras de autoridade: os sacerdotes.

Com efeito, uma das mensagens recebida por Agostinho, dizia respeito à necessidade deste em manter a humildade frente à sua performance missionária, constituída, segundo a documentação, de sucessivos milagres.

(...) em meio às coisas que por operação de Deus fizestes externamente, deverias escrupulosamente julgar-vos internamente, e escrupulosamente entender o que és e quão grandiosa é a graça que recebestes nesta nação para cuja conversão adquiristes o dom de fazer *sinais*. (...) estes poderes devem ser considerados não como garantidos a vós, mas aqueles cuja salvação vos foi outorgada.” (SCHAFF, II: 139)

O conteúdo da epístola denota a vontade de Gregório Magno em manter a verticalidade da relação da Igreja recém-inaugurada, submetendo-a aos preceitos romanos. Como ressaltamos previamente, nosso interesse está em considerar as especificidades e o campo, de certa maneira, autônomo de atuação dos agentes em meio insular. Há de se pensar na posição de liderança que Agostinho de Canterbury assume na região, inclusive reforçada pelo mesmo discurso gregoriano que a procura limitar.

É a partir destas ponderações que somos capazes de refletir sobre o protagonismo de Agostinho de Canterbury. Ainda inserindo tal personagem em um coletivo, sobretudo para não recair em uma análise psicologizante, o que chamamos de “seu protagonismo” se desenha tanto em uma tradição comum, representada por Gregório Magno e suas cartas, quanto no pragmatismo de sua posição, isto é, nas demandas de um contexto específico à diocese de Canterbury e suas imediações, bem como de sua aparente atribuição de conselheiro do rei, atestada em carta (SCHAFF, BEDE, I: 32; SCHAFF, II: 196-197).

A perspectiva defendida implica em duas afirmativas que não se anulam, mas se complementam: Agostinho e seus companheiros, sobretudo aqueles que ocuparam cargos

episcopais, partilhavam anseios e valores com uma vertente clerical romana e, simultaneamente, respondiam a querelas a partir de suas posições às condições apresentadas em meio insular. No entanto, sem nos dedicarmos a esmiuçar tais valores romanos, como outros fizeram (MARKUS, 1997; SAS, 2012-2013: 213-230; WOOD, 1994: 13-17) destacamos as ações destas personagens em meio às relações de poder e em que medida havia certa autonomia, em detrimento de aplicação de modelos pensados por uma verticalidade Roma-Kent. Evidencia-se este espaço de atuação mais fluido, por assim se dizer, na amplitude da posição de liderança assumida por Agostinho na propagação de ideais cristãos com apoio financeiro e simbólico do rei.

No limite, a ausência de documentação escrita pelo próprio monge, leva-nos a buscar nas entrelinhas das cartas gregorianas as formas e funções que a oposição religiosa pode assumir, assim como as prerrogativas concedidas e perpetuadas em meio a esforços de cristianização e organização da hierarquia no(s) reino(s).

Em síntese, podemos constatar que, neste contexto, a despeito de diferentes “vetores” de poder e possibilidades de ação, o que importa é a criação de uma Igreja e garantia de sua homogeneidade. Com isto, observamos duas estratégias: o recurso de criação um inimigo comum – o pagão, ou idólatra, mais desenhado de acordo com as Escrituras que com a cultura autóctone – e a fundação e normatização de uma nova hierarquia clerical – que tem como base a autoridade romana e a formação de uma liderança verticalizada em torno dos missionários carismáticos, milagreiros, apoiados e apoiadores de uma monarquia em processo de expansão territorial e delimitação de sua soberania frentes outras.

#### **4. Proposta de comparação: a diferenciação entre os processos de *conversão* dos anglo-saxões e de *cristianização* dos suevos**

A proposição de dois modelos ou de dois tipos de projetos de uniformização religiosa constituídos por aspectos semelhantes é, antes de tudo, um debate sobre motivações. Assim, um debate sobre as personagens envolvidas no processo. A análise e exposição dos eixos de comparação – características da aliança monárquico-religiosa, relação com a sede romana, e apontamentos dos adversários da fé – propiciou dados suficientes para a diferenciação entre os casos.

Observados como conjunto dinâmico de características da produção de discursos ideológicos, os eixos são responsáveis pela individuação das unidades e pelo resultado da comparação. Com o intuito descritivo, isto é, de singularização dos fenômenos separados e contrastados, as indagações às quais foram submetidos elucidaram diferenças conjunturais e programáticas na documentação.

O que diversifica estas experiências é encontrado entre os próprios eixos comparativos, e nas questões suscitadas a partir deles, tais quais: qual a relação com a sede romana perpetuada nestas fontes? Qual a justificativa para a centralização e hierarquização da instituição clerical?

A resposta a essas perguntas tornou possível verificar dois modelos fundamentalmente distintos de uniformização religiosa, – o de *conversão* e o de *cristianização* – ainda que semelhantes na apropriação/criação de um inimigo comum: o herege ou o pagão. Apesar das discrepâncias, o caráter ideológico destes esforços predomina em ambos os projetos, uma vez que o rechaço do outro religioso tem o papel de *legitimação* da autoridade do episcopado e do restante do corpo eclesiástico nestas regiões.

A presença do idólatra ou do herege na documentação sobre estes processos é recorrência indicativa da formulação de personagem antagônica que motiva e autoriza a atuação clerical. Atuação esta que se estende não apenas aos ofícios e a resignificação de espaços sagrados, mas também à capacidade de julgar certo e errado. O clérigo, sobretudo, o (coletivo de) bispo (s), por sua proeminência, serve como parâmetro no processo de normatização interno e externo à Igreja. Nestas conjunturas este tipo de poder se expressa não apenas simbolicamente, porém em prerrogativas sociopolíticas, inclusive na gestão de bens vinculados à Igreja, fortalecida pela aliança com a monarquia.

A caracterização da dissidência pode ou não servir como vestígio para estudo de complexos culturais, mas certamente é significativa de um esforço de autenticação da função eclesiástica na sociedade e da disposição assimétrica de poder que se perpetua em discurso. Isto porque a apresentação de um inimigo comum tanto colabora na construção de uma identidade, ou de uma coesão ideal, para determinado grupo, quanto para sua efetiva manutenção no topo de uma hierarquia social.

Em que circunstâncias e de que forma esta motivação se manifesta é o resultado da própria comparação. Entre uma tradicional hierarquia clerical que, com a chegada de



Martinho de Braga, volta a se comunicar e se organiza, em consonância com a monarquia sueva, e uma primária consolidação da instituição com a chegada de missionários, em consonância com a monarquia anglo-saxã, observamos nuances diversificadas de um projeto de exaltação do sacerdote.

Encontramos dois modelos explicativos, didaticamente pensados para ilustrar um conjunto de características distintas, a saber: um de *conversão* e a um de *cristianização*. O primeiro refere-se à incipiência do projeto religioso intentado em Kent, e o segundo à promoção de uma integração entre sedes e retomada de assuntos em âmbito eclesiástico a partir da adequação da Igreja sueva e de sua realeza à vertente nicena.

Visto a exaltação dos agentes eclesiásticos como mediadores entre o fiel e sua fé, observamos que essa mediação ocorre de maneira diversificada. Da mesma maneira, modificam-se as justificativas para a legitimação do cargo eclesiástico, ainda que sejam correspondentes por sua relação intrínseca com o combate à dissidência.

Martinho de Braga e os bispos que se congregam nos concílios bracarense propõem uma reinserção de áreas afastadas em um esquema de definição das atribuições e das “fronteiras de autoridade” de cada diocese, centralizado na figura do metropolitano e na própria idoneidade do coletivo episcopal.

Falemos, primeiramente, (...), dos artigos de fé, pois ainda que faça algum tempo que a *peste* da heresia de Prisciliano tenha sido descoberta e condenada nas províncias da Hispania, contudo para que nada, ou por ignorância ou como ocorre por engano das escrituras apócrifas, se *infeccione* com alguma *pestilência* deste erro, que se explique com mais detalhes aos homens *ignorantes*, que *habitando ao mesmo fim de mundo*, e nas *últimas regiões desta província*, não puderam adquirir nenhum ou muito pouco o caudal da verdadeira doutrina (ICB: 66).

Neste ínterim, o herege faz oposição à identidade da Igreja local e, assim, a (re) organização das sedes e a reivindicação de certo controle e competência de determinação normativa pelo corpo eclesiástico se justificam pela própria divergência.<sup>27</sup> Por sua vez, a imagem do supersticioso como cristão batizado, cuja conduta é descrita de forma generalizada por um conjunto de práticas que remontam à relação homem-natureza.

E depois que os bispos tenham examinado e doutrinado aos seus clérigos, em outro dia, reunidos os fiéis de tal igreja, doutrinarão a eles para que fujam dos erros idolátricos e outros crimes, isto é, o homicídio, o adultério, o perjúrio, o falso testemunho e os demais *pecados mortais* (ICB: 68).

Reforça-se, assim, com um personagem antagônico, a necessidade em unificar o corpo eclesiástico e exaltar o caráter *intermediário* destes agentes. Ou seja, posiciona-os como meio necessário à relação entre o cristão e Deus, desqualificando prognósticos vários e ações diretas sobre a natureza.

Em Kent, a justificativa principal é outra: a inserção das populações em um plano salvífico romano. Deste modo, o idólatra é sumariamente um obstáculo no desenvolvimento de uma história pré-traçada. Toda a elaboração do discurso eclesiástico voltava-se, em princípio, para conscientização do papel dos clérigos na completude deste plano e para o convencimento de pagãos. O ambiente descrito seria inóspito, como parte de um ideário de missão, que justificaria, pelas dificuldades encontradas, a presença e as prerrogativas adquiridas pelos monges romanos migrantes.

Eles começaram a contemplar o retorno para o lar ao invés de ir para uma terra *bárbara, feroz e descrente* (...) Gregório, entretanto, enviou-os uma carta encorajadora na qual ele persuadia-os a perseverar na tarefa de ensinar a Palavra (BEDE, I, 23: 37)

Averigua-se, sobretudo pela exaltação da proximidade com Deus e da realização de milagres, que a mediação de Agostinho de Canterbury e seus colegas é ratificada e determinada pela função destes como *representantes* divinos, escolhidos para levar a cabo a conversão dos povos anglos, cuja autoridade é constantemente reafirmada para o monarca e sua corte.

Ademais, tens convosco o mais venerável irmão, Agostinho o bispo, formado em regra monástica, repleto de conhecimento das santas Escrituras, dotado pela graça de Deus com boas obras. Escute com alegria às suas admoestações, siga-as devotamente, mantenha zelosamente em lembrança: pois, se escutares a ele no que fala *em nome do Deus Todo-Poderoso* o mesmo Deus vai escutá-lo em suas preces a vós (SCHAFF, II: 141).

Como efeito, observamos, também, uma relação diferenciada com Roma. O tradicionalismo da sede, em um projeto de *cristianização* é mobilizado como amparo à alegação centralizadora do clero. Todavia, em uma *conversão*, que se inicia com um comando de Gregório Magno, Roma é o topo de uma proposta verticalizada de Igreja e reinos cristianizados por sua influência são pensados como extensão de uma cristandade que se origina na diocese. Assim, a despeito da autonomia adquirida pelos monges/bispos nas ilhas, há certo reconhecimento desta posição “satélite”. É especialmente neste ponto

que evidenciamos as nuances que delimitam os dois tipos de projetos: a formação de uma identidade local para um, e a inclusão em uma identidade universalizada em outro.

No que concerne aos eixos de comparação, cabe uma síntese para discernir ambos os modelos.

Em um processo de *cristianização*, como o liderado por Martinho de Braga na Galiza, o outro religioso é interno; é o herege desviante ou o cristão batizado que possui costumes antigos, sem entender a contradição entre religião e superstição – contradição esta, artificialmente formulada em discurso eclesiástico. Observa-se, em síntese, a construção de uma espécie de *identidade local*, que posiciona a Galiza, sua normativa e seus membros eclesiásticos entre outras Igrejas, defendendo sua irrefutabilidade por pertencer à corrente “ortodoxa”. Isto não implica em dizer que a hierarquia galega não se reconheça em uma tradição anterior e/ou contemporânea romana, mas que sua relação com esta tradição é eventual, como uma ferramenta usada para fixar um lugar em período de disputas internas e externas à Galiza.

Na *conversão* dos anglo-saxões do reino de Kent, liderada por Agostinho de Canterbury, o outro religioso é descrito com base nos povos antigos do Antigo Testamento; visto como recorrente entrave, um obstáculo no contínuo plano de salvação divino. Portanto, aos clérigos designa-se a tarefa de guiar as populações pagãs ao cristianismo, inserindo-as neste plano. Para além do casal real, Ethelberto e Bertha, e os líderes da missão, as cartas reforçam a necessidade da conversão em um sistema de *overkingship*, provavelmente para os nobres, outros monarcas e, possivelmente, até bispos bretões. O público é pertinente a uma conjuntura de instabilidade política, denotando a frágil aceitação deste grupo em meio às relações demasiadamente interpessoais que ali se estabeleciam. Assim, na contrapartida do visto entre os suevos, formula-se, neste momento, uma identidade universalizada, que ignora, em teoria, as especificidades locais para defender sua inclusão em uma cristandade.

Em todo caso, a relação entre a Igreja e monarquia possui a função perpetuar uma hierarquização social cujos parâmetros são religiosos. Ambas as instituições apoiam-se e constroem-se com base na coesão, expansão e criação de identidade(s) cristã(s).

## 5. Conclusão

A partir da comparação entre os reinos suevo e anglo-saxônico de Kent, entre meados do século VI e início do VII, observamos processos semelhante de formação de alianças laico-episcopais, entre Igreja e monarquia, simbolizadas pela conversão e apoio dos reis à expansão e fortalecimento de uma hierarquia clerical em seus respectivos domínios.

A despeito de notarmos tal aliança como uma tendência no Ocidente medieval, conseguimos levantar particularidades das experiências de cada localidade, selecionando três aspectos que guiaram a análise comparativa: as especificidades dos processos em cada região, – considerando as diferentes demandas e agentes envolvidos – a relação estabelecida com a sede romana e a configuração dos interlocutores de uma cristianização ou conversão – isto é, os “adversários” religiosos.

Na Galiza sueva elabora-se um esforço de comunicação com a sede romana para definição de questões litúrgicas e para a regularização de um clero formado unívoca e verticalmente, tendo como liderança a figura do metropolitano. Apesar de anterior à chegada de Martinho de Braga, estas medidas são evidenciadas, sobretudo, pela produção deste bispo, fosse aquela de ordem moral – dedicada muitas vezes ao rei – fosse aquela canônica. Nesta última, selecionamos as normas bracarenses referentes à organização e gerenciamento das sedes, à construção de um corpo eclesiástico coeso e ao combate às heresias e superstições.

Foi possível perceber uma busca por interligação entre as sedes, de acordo com o estabelecimento de uma rede de comunicação mediada pela autoridade do metropolitano e da própria reunião conciliar, com o objetivo de garantir uniformidade e reorganizar uma região tradicionalmente cristã, mas que convivia(eu) com a dissidência do priscilianismo e com diferentes tradições rituais. Neste sentido, o interlocutor da pregação é sempre aquele que, mesmo inserido no cristianismo, acaba se “desviando” – o herege e o supersticioso. Mais que explorar a real existência de núcleos priscilianistas ou de práticas supersticiosas àquela altura, interessa-nos mais compreender e apontar para a dissidência como recurso discursivo de fortalecimento do poder eclesiástico, pela formação de uma *identidade local*, que se inspira e se auto-vincula à tradição romana, sem, no entanto, declarar-se uma extensão desta sede. As referências aos ensinamentos e recomendações do bispo de Roma são, sobretudo, argumentos de autoridade usados para reforçar a legitimidade da hierarquia galega.

A execução das normas e a própria fixação destas se faz possível, portanto, pelo apoio monárquico e pela definição de uma oficialidade da vertente nicena após anos de inserção da Galiza no arianismo. Igualmente, o vínculo com catolicismo torna-se uma sólida base de legitimação do poder real, o que configura certo mutualismo inerente a estas relações de poder, já considerado ante a premissa de que tais projetos são levados a frente pela aliança entre as duas instituições: monárquica e clerical.

Optamos, deste modo, por demarcar o caráter destes esforços na Galiza como os de *cristianização*, uma vez que o cristianismo na região é promovido mais por uma reorganização do mapa e da normativa eclesiástica que por um discurso de mudança religiosa, em que se sublinha a preocupação com formas de dissidência internas e a atenção à trajetória particular do noroeste peninsular.

Por outro lado, a relativa novidade da organização de uma Igreja na *Britania* após a chegada dos anglo-saxões demonstra necessidades diferenciadas. Ainda que se reconheça a existência de núcleos cristãos na região insular, trata-se da primeira conversão real posterior ao estabelecimento destes reinos. E não de uma conversão ocorrida no diálogo com elites clericais locais, mas por meio de uma missão garantida e efetuada por esforço da sede romana no período de Gregório Magno.

Neste ponto, os interlocutores do discurso de salvação são os pagãos, politeístas e completamente desconhecedores do catolicismo romano. Mais uma vez, afirmamos que nossa ideia não foi é a de promover reconstrução de um quadro cultural-religioso, porém de analisar o papel do discurso de conversão e transição de uma lógica a outra. Entre as táticas de reutilização ou destruição, e a presença de milagres praticados pelo líder Agostinho, bispo de Canterbury, na documentação, nota-se a necessidade de formalização e criação de autoridade dos monges missionários como forma de convencimento da “verdade cristã”.

Os agentes envolvidos são, destarte, recentemente inseridos no contexto insular e seu vínculo com Roma não é uma referência à autoridade da sede, antes uma construção de sua extensão sobre outras regiões, isto é de construção de uma *identidade universalizada*. A proposta é, de fato, de ampliação do cristianismo que tenha Roma como ponto focal, sob a liderança de Gregório Magno. Visto seu caráter iniciante, quase inóspito, de uma missão em curso demanda a formulação de um mapa eclesiástico pela

disposição de sedes em várias áreas britânicas e pela garantia de receptividade da hierarquia clerical por parte destas populações.

Todavia, há de se reconhecer que o recebimento dos missionários pelo rei Ethelbertho já demonstra uma predisposição à configuração católica no reino, tal qual em sua correspondência com Roma e seu casamento com a princesa franca cristã Bertha. Assim como no caso suevo, a motivação real é levada em consideração e acreditamos que a conversão do monarca tenha servido, ou ao menos buscado, fortalecer sua soberania e seus laços de *overkinship* sobre outros reinos.

Com efeito, acreditamos que de forma diferenciada da Galiza sueva, o que se observa em Kent é um projeto de *conversão*, caracterizado por sua incipiência, pela preocupação com agentes exteriores ao mundo cristão, – descritos a partir de tópicos que remontam às Antigas Escrituras – e pela visão de uma cristandade que se alarga em um esquema verticalizado sob a autoridade romana.

Contudo, não somente se apresentam dois contextos diferenciados. Ambos os projetos estão, a nosso ver, intimamente ligados em uma conjuntura de mútuo apoio entre as instituições eclesiástica e monárquica, bem como pelo rechaço a figuras religiosas dissidentes ou externas ao cristianismo ali construído, o que leva ao objetivo de exaltação dos membros da Igreja como intermediários entre o fiel e a salvação.

## 6. Referências

### Documentação medieval impressa

- The laws of the earliest english kings*. Ed. F. L. Attenborough. Cambridge: Cambridge University Press, 1922.
- BEDE. *The Ecclesiastical History of the English People*. Edited with an introduction and Notes by Judith McClure and Roger Collins. New York: Oxford University Press, 1994.
- CONCÍLIOS DE BRAGA I e II. *ConcÍlios VisigÓticos e Hispano-Romanos*. Ed. José Vives. Madri: CSIC, Instituto Enrique Florez, 1963. p. 65-106.
- Martini Episcopi Bracarenensis: Opera Omnia*. Ed. Claude W. Barlow. New Haven: The American Academy in Rome, 1950.
- MARTINHO DE BRAGA. *Obras Completas*. Ed. Ursicino del Val. Madri: Fundación Universitaria Española, 1990.
- Nicene and Post-Nicene Fathers: Leo the Great, Gregory the Great*. Ed. Philip Schaff. Edinburgh: T&T Clark. Series II, V. 12.
- Nicene and Post-Nicene Fathers: Gregory the Great (II), Ephraim Syrus, Aphrahat*. Ed. Philip Schaff. Edinburgh: T&T Clark. Series II, V. 13.
- Nicene and Post-Nicene Fathers: Leo the Great, Gregory the Great*. Edinburgh. Ed. Philip Schaff. T&T Clark. Series II, V. 12.
- Nicene and Post-Nicene Fathers: Gregory the Great (II), Ephraim Syrus, Aphrahat*. Ed. Philip Schaff. Edinburgh: T&T Clark. Series II, V. 13.
- VIGÍLIO DE ROMA. *Directa ad nos: Epistola ad Profuturum episcopum. Patrologiae. Cursus Completus. Series Latina (v. 84)*. Ed. J. Migne. Paris : Garnier, 1879.
- \_\_\_\_\_. *Carta do Papa VigÍlio ao Arcebispo Profuturo de Braga; Vida de S. Frutuoso: Arcebispo de Braga*. Ed. José Cardoso. Braga: S. José, 1978. p. 54-63.

### Bibliografia

- ABRAHAM, Lesley. Germanic Christianities. In: NOBLE, Thomas, SMITH, Julia (org.). *The Cambridge History of Christianity: Early Medieval Christianities, c. 600-1100*. Nova York: Cambridge University, 2008. p. 107-29.
- BARBERO DE AGUILERA, A. El Priscilianismo: heresia o movimiento social? In: \_\_\_\_\_ et alli (org.). *Conflictos y estretuturas sociales en la Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1977. p. 77-97.
- \_\_\_\_\_. El reino suevo y la província de Galecia. In: \_\_\_\_\_. *La Sociedad Visigoda y su Entorno Historico*. Madrid: XXI siglo veintuino de España, 1992. p. 180-188.
- BARROS, José D'Assunção. História Comparada: um novo modo de ver e fazer a História. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v. 01, n. 01, p. 1-30, 2007.
- BRAGANÇA, Joaquim O. A Carta do Papa VigÍlio ao Arcebispo Profuturo de Braga. *Bracara Augusta*, Braga, v. 21, p. 65-91, 1967.
- BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- CARDOSO, Ciro Flamarion. O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica. *Brathair*, v. 4, n.1, p. 19-35, 2004.

- CASTELLANOS, Santiago, MARTÍN VISO, Iñaki. The local articulation of central power in the north of the Iberian Peninsula (500-1000). *Early Medieval Europe*, Manchester, v. 13, n. 1, p. 1-42, 2005.
- CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.
- CHANEY, W. A. Paganism to Christianity in Anglo-Saxon England. *The Harvard Theological Review*, Cambridge, v. 53, n. 3, p. 197-217, 1960.
- DÍAZ MARTINEZ, Pablo de la Cruz. La modalidad del asentamiento suevo y sus consecuencias. In: *Studia Zamorensia Histórica*, Salamanca, v. 7, p. 353-65, 1986.
- \_\_\_\_\_. *El Parrochiale Suevum: organización eclesiástica, poder político y poblamiento en la Gallaecia tardoantigua*. ALVAR, J. (ed.). *Homenaje a Jose M. Blázquez*, v. VI, p. 35-47, 1990.
- \_\_\_\_\_. *El reino Suevo (411-585)*. Madrid: Akal, 2011.
- EDWARDS, Mark. *Catholicity and Heresy in the Early Church*. Surrey: Ashgate, 2009.
- ESCRIBANO PANO, María Victoria. *Herejía y Poder en el s. IV*. In: CANDAU MORÓN, José M. et alli (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madrid: Clásicas, 1990. p. 151-89.
- FERNÁNDEZ UBIÑA, José. Paz y conflictos en el cristianismo primitivo: el papel de los obispos. In: LÓPEZ SALVÁ, Mercedes (ed.). *De cara al Más Allá: Conflicto, convivencia y asimilación de modelos paganos en el cristianismo antiguo*. Zaragoza: Pórtico, 2010. p. 13-50.
- FERREIRO, Alberto. The Westward Journey of St. Martin of Braga. *Studia Monastica*, Montserrat, v. 22, n. 2, p. 243-51, 1980.
- \_\_\_\_\_. Early missionary tactics: the example of Martin and Caesarius. *Studia Histórica: Historia Antigua*, Salamanca, v. 4, p. 225-38, 1988.
- FONTÁN, Antonio. Martín de Braga, un testigo de la tradición clásica y cristiana. *Anuario de Estudios Medievales: Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, Barcelona, v. 9, p. 331-41, 1974-1979.
- GADDIS, Michael. The Political Church: Religion and State. In: ROUSSEAU, Phillip (ed.). *A companion to Late Antiquity*. Oxford: Blackwell, 2009. p. 512-24.
- GARCÍA MORENO, Luis. La Iglesia y el cristianismo en la Gallaecia de época sueva. *Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía*, Murcia, v. 23, p. 39-55, 2006.
- GIGANTE, José Antônio Martins. Ambiente e significação da legislação do Concílio de Braga. In: *O Concílio de Braga e a função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga: 1975. p. 13-31.
- HARTMANN Carmen Cardelle de. ¿El Priscilianismo tras Prisciliano, um movimento galaico? *HABIS*, Sevilha, n. 29, p. 269-290, 1998.
- HIGHAM, N. J. *The Convert Kings: Power and religious affiliation in early Anglo-saxon England*. Manchester: Manchester University Press, 1997.
- JENKINS, Philip. *Guerras Santas: Como 4 Patriarcas, 3 Rainhas e 3 Imperadores Decidiram em Que os Cristãos Acreditariam Pelos Próximos 1500 anos*. Rio de Janeiro: LeYa, 2013.
- KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond [Comparação e Além, trad. Maria Elisa Bustamante]. *History and Theory*, Middletown, v. 42, p. 39-44, 2003.
- MADOZ, José. Arrianismo y Priscilianismo en Galicia. *Bracara Augusta*, Braga, v. 8, p. 67-86, 1967.



- NÚÑEZ GARCÍA, Óscar. Cristianismo, sociedad y poder: origen y evolución de la jerarquía eclesiástica en la *Gallaecia* antigua. *Hispania Sacra*, Madrid, v. 65, p. 7-31, 2013.
- PINTO, Sérgio da Silva. Requiário de Braga. O primeiro rei católico do orbe latino. *Bracara Augusta*, Braga, n. 5, p. 44-60, 1954.
- PRIETO PRIETO, Alfonso. El marco político-religioso de los concílios bracarenses I e II. In: *O Concílio de Braga e a função da Legislação Particular da Igreja. Atas da XIV Semana Internacional de Direito Canônico*. Braga: 1975. p. 33-91.
- QUIROGA PUERTAS, Alberto. Preaching and mesmerizing: The Resolution of Conflicts in Late Antiquity. In: FEAR, Andrew, FERNÁNDEZ UBIÑA, José, MARCOS, Mar (ed.). *The role of the Bishop in Late Antiquity: Conflict and Compromise*. Londres, Nova Déli, Nova York, Sidney: Bloomsbury, 2013. p. 189-208.
- RAPP, Claudia. *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an age of transition*. Berkeley, Los Angeles, Cambridge: University of California, 2005.
- RUSSEL, James. *The Germanization of Early Medieval Christianity: A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*. Nova York, Oxford: Oxford University, 1994.
- SAS, Makysimillian. Augustine of Canterbury converting the Anglo-Saxons: A contribution to the identity of the medieval missionary. *De Medio Aevo*, n. 3, p. 213-230, 2012-2013.
- SILVA, Leila R. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: O modelo de monarcas nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Niterói, EdUFF: 2008.
- SILVA, Paulo D. 2009. *Ciclo pascal e normatização litúrgica no século VI: análise comparativa dos casos de Arles e Braga*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 226 p.
- \_\_\_\_\_. O debate historiográfico sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média: considerações sobre as noções de Antiguidade Tardia e Primeira Idade Média. *Revista Signum*, v. 14, p. 73-91, 2013. Disponível em: <http://www.revistasignum.com/signum/index.php/revistasignum11/article/view/95/92>
- \_\_\_\_\_. A “Revolução Constantiniana” e o fortalecimento cívico episcopal: considerações historiográficas. *Revista de Estudos sobre o Jesus Histórico e suas recepções*, n. 13, Rio de Janeiro, p. 53-69, 2014. Disponível em: [http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos13/4-Paulo\\_Duarte.pdf](http://www.revistajesushistorico.ifcs.ufrj.br/arquivos13/4-Paulo_Duarte.pdf)
- SOUZA, Pío G. Alves. O baptismo em S. Martinho de Dume. *Communio et Sacramentum*, En el 70 aniversario del Profesor Pedro Rodríguez. Pamplona, p. 367-75. 2003.
- STOCKING, Rachel. Consensus and conflict at the Third Council of Toledo. In: \_\_\_\_\_. *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000. p. 59-87.
- THOMPSON, John B. *Ideología y cultura moderna: teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. Universidad Autónoma Metropolitana: Coyoacán, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Studies in the Theory of Ideology*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

- VAN ENGEN, John. The Christian Middle Ages as an Historiographical Problem, *American Historical Review*, Blomington, vol. 91, n. 3, p. 519-52, 1986.
- VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Ambitos y ambientes de la cultura escrita em Hispania (s. VI). De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. *Augustinianum*, Roma, v. 46, p. 329-51, 1994.
- WOOD, Ian. The northern frontier: Christianity face to face with paganism. In: NOBLE, Thomas, SMITH, Julia (org.). *The Cambridge History of Christianity: Early Medieval Christianities, c. 600-1100*. Nova York: Cambridge University, 2008. p. 230-48.
- \_\_\_\_\_. *The Modern Origins of the Early Middle Ages*. Nova York: Oxford University, 2013.
- XAVIER, Nathalia Agostinho. 2015. *A ortodoxia cristã e o “outro” religioso: uma análise comparada dos processos de cristianização e conversão nos reinos suevo e de Kent (séculos VI-VII)*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal do Rio de Janeiro. 163 p.
- YORKE, Barbara. *Kings and Kingdoms of early Anglo-Saxon England*. Taylor and Francis e-library, 2003.

---

<sup>1</sup> Este artigo remete em parte às pesquisas desenvolvidas por ocasião de nossas dissertações de mestrado (SILVA, 2009; XAVIER, 2015) e por artigos de nossa autoria.

<sup>2</sup> Embora, ao elencar os quatro elementos constitutivos do período – *völkerwanderung*, reinos romanogermânicos, ascensão do Cristianismo e transição do escravismo antigo à servidão medieval –, Wood (2013: 1-18) afirme que poucos pesquisadores buscaram articulá-los de modo sistemático, sobretudo o último aspecto.

<sup>3</sup> Concordando com Abraham (2008: 110-4) que, ao abordar o tema, criticou a premissa de Russel acerca de um processo de ‘germanização’ que teria transformado a essência de um cristianismo pretensamente ‘puro’.

<sup>4</sup> A conversão de Constantino como *marco decisivo* nos rumos dos assuntos eclesiásticos e seus desdobramentos políticos, religiosos e culturais vem sendo rediscutidos nos últimos anos. Lembramos ainda que, mesmo tendo convulsionado temporariamente a situação de algumas dioceses e limitado o escopo geográfico de atuação eclesiástico à extensão de seus próprios domínios, as monarquias germânicas tenderam a se aproximar do episcopado, em que pese mantendo-se por décadas ligadas à confissão arianista, contraposta à maior parte do clero, vinculado à confissão nicena. Muito mais comum do que a perseguição sistemática foi a ampliação gradual da colaboração entre eclesiásticos e os monarcas germânicos, como expresso nos casos aqui estudados (SILVA, 2008; HIGHAM, 1997; YORKE, 2006).

<sup>5</sup> Por cristianismo ortodoxo entendemos “aquilo proferido em qualquer época por uma maioria de bispos, e [desta maneira] ser católico é concordar com esta maioria” (EDWARDS, 2009: 7). Nossa pesquisa visa, deste modo, alumiar o processo de configuração do cristianismo em duas regiões então alijadas parcialmente dos principais centros políticos do Ocidente e, a um só tempo, às quais pouco tem se dedicado a historiografia.

<sup>6</sup> A referência completa relativa ao *corpus* martiniano e às epístolas gregorianas encontra-se ao final, em nossa bibliografia. Para os concílios bracarense utilizamos a edição bilíngue espanhol-latim de José Vives – lembrando que as atas de ICB são precedidas por cânones de abjuração ou anátemas ao priscilianismo, identificados aqui em algarismos romanos.

<sup>7</sup> Embora a última ainda fosse relegada frente à expressiva concentração de guarnições em Astorga (CASTELLANOS, MARTÍN VISO, 2005: 3, nota 3).

<sup>8</sup> Caracterizado, ainda, por notável expansão territorial sobre as províncias da *Baetica* e *Cartaginensis*, em meio ao ‘vácuo de poder’ decorrente da eliminação ou abandono peninsular pelos demais grupos germânicos então ocupantes e, sobretudo, pelas prioridades imperiais assumidas em outras províncias do Ocidente imperial (PINTO, 1954: 47-8, 54-5).

<sup>9</sup> À exceção da *Ep. Prof.*, descrita a seguir. Prieto Prieto (1975: 64, nota 207) aposta na prosopografia e na numismática para trazer à tona alguma evidência sobre este período de silêncio textual.

<sup>10</sup> É provável que tenha circulado, assim, pelo Egito, Itália e pela corte franca (SILVA, 2008: 63).

<sup>11</sup> Sua formação monástica no Oriente lhe garantia, assim, além do conhecimento da língua grega e da obra de autores relevantes – Platão, Aristóteles, Vigílio, Cassiano, Sêneca, Agostinho, tal como se depreende dos seus escritos – (FONTÁN, 1974-1979: 332-41; VELÁZQUEZ SORIANO, 1994: 339). No mais, repetia o itinerário de notórios eclesiásticos da península, como Idácio de Chaves, Ósio de Córdoba, Paulo Orósio e Turíbio de Astorga (FERREIRO, 1980: 246, nota 13-4).

<sup>12</sup> Tal mudança de confissão religiosa teria sido favorecida, segundo o relato de Gregório de Tours, pela cura de seu filho pelas relíquias de Martinho de Tours, que aportaram na Galiza no mesmo momento que Martinho. Discute-se se a conversão monárquica tenha sido feita por Carrarico ou, por outro lado, por Teodomiro (561-570), amparada em outras fontes, tais como Isidoro de Sevilha (SILVA, 2008: 48-5).

<sup>13</sup> Cuja proeminência no ambiente foi notoriamente reconhecida, inclusive com a nomeação de Martinho como prelado de Dume em 556 – bispado criado *ex novo*, para o qual manteve seu cargo de abade mesmo depois de se tornar bispo de Braga entre 561 e 572.

<sup>14</sup> “Cum Galliciae provinciae episcopi, (...) ex praecepto praefati gloriosissimi Ariamiri regis in metropolitana eiusdem provinciae Bracarensis ecclesia convenissent, (...) Nunc igitur quoniam optatum nobis huius congregationis diem gloriosissimus atque piissimus filius noster adspirante sibi Domino regali praecepto concessit, et simul positi consedemus” (ICB.: 65).

<sup>15</sup> “Cum Galliciae provinciae episcopi, tam ex Bracarensi quam ex Lucensi synodo, cum suis metropolitanis, praecepto praefati regis simul in metropolitana Bracarensi ecclesia convenissent (...), Martinus Bracarensis ecclesiae episcopus dixit: Inspiratione hoc Dei credimus provenisse, sanctissimi fratres, ut per ordinationem domini gloriosissimi filii nostri regis ex utroque concilio conveniremus in unum, ut non solum de visione alterutra gratulemur, sed etiam ea quae ad ordinationem et disciplinam ecclesiasticam pertinent pariter colloquamur” (IICB.: 78).

<sup>16</sup> Com o afrouxamento da tutela visigoda e a expansão dos domínios bizantinos na península – em meio ao *Renovatio Imperii* de Justiniano –, a opção pelo credo niceno possibilitaria a ampliação da autonomia sueva no noroeste peninsular, precipitando uma aproximação entre Braga e o Império (PRIETO PRIETO, 1975: 66, 80).

<sup>17</sup> No reinado de Miro (570-583) outras campanhas suevas foram promovidas, junto aos *rucones* e *aracones*. Se os suevos viviam então o cuminar de sua recém-readquirida autonomia, com Eborica (583) e seus sucessores o *regnum* não teve a mesma sorte. O envolvimento nas disputas internas visigodas e a tentativa de aliança com bizantinos e francos ocasionaram os ataques dos visigodos contra o *regnum* galaico, definitivamente incorporado aos domínios toledanos poucos anos depois, em 585 (PRIETO PRIETO, 1975: 67-9; GARCÍA MORENO, 2006: 55; SILVA, 2008: 51).

<sup>18</sup> Deve-se destacar ainda que a tentativa de aproximação entre as corte sueva e franca pode se relacionar ainda à afiliação entre as dioceses de Tours e de Braga, efetivada pela adesão galaica ao culto martirial de Martinho de Tours (GARCÍA MORENO, 2006: 53-5).

<sup>19</sup> Divididas em obras morais, ascético-pastorais, canônicas e “outras obras” (SILVA, 2008: 76-83). Deve-se atentar ainda ao tratado de cômputo pascal *De Pascha*, de autoria controversa (CHADWICK, 1978: 294-7).

<sup>20</sup> Tomando como referência os concílios ecumênicos, Calcedônia (451), Gaddis (2009: 512-24) explora o caráter consensual da ‘arena’ eclesiástica conciliar e suas implicações de imposição, condenação ou revisão de decisões e personagens, tomando os sínodos como foro organizacional por excelência dos assuntos clericais desde então e, por isso, no âmago de uma ‘igreja política’. Na mesma linha, ao estudar os concílios visigóticos, em particular o III Toledo (589), Stocking (2000: 59-87) explora as correlações entre consenso e harmonia social, ressaltando o caráter ideal e retórico desta busca delineada pelos eclesiásticos no contexto da conversão da corte visigoda, pertinente a momentos de conflito e nunca absolutamente concretizada. Deste modo, ambos reforçam a ideia, aqui corroborada, de uma unidade criada em oposição à diversidade e conflito.

<sup>21</sup> “Prius ergo de statuta fidei sicut superius dictum est proferamus /nam licet iam olim Priscilianae haeresis contagio Spaniarum pronvintiis detecta sit et damnata, ne quis tamen aut per ignorantiam aut aliquibus, ut adsolet, scribtoris deceptus apocryfis alliqua adhuc ipsius erroris pestilentia sit infectus, manifestius ignaris hominibus declaretur quia in ipsa extremitate mundi et in ultimis huius provinciae [regionibus] constituti aut exiguum aut pene nullam rectae eruditionis notitiam contingerunt.” (ICB. 1: 66).

---

<sup>22</sup> “Postquam ergo haec suos clericos diseuserint vel docuerint episcopi, alio die convocata plebe ipsius ecclesiae doceant illos, ut errores fugiant idolorum vel diversa crimina, id est homicidium, adulterium, periurium, falsum testimonium et reliqua peccata mortifera (...)” (ICB. 1: 81).

<sup>23</sup> Com as devidas variações morfológicas – ora adjetivo, ora substantivo – e de número, este termo aparece seis vezes na introdução/apresentação das atas conciliares do ICB. No latim: *ignorantae*, *ignorantiam* (2), *ignaris*, *ignoratium* (2). Indiretamente a mesma ideia é expressa quando se diz redatar os artigos que condenam o priscilianismo para que “o menos erudito possa entender”. “et qui minus est eruditus intelligat”. ICB.: 66-71. A respeito de outros recursos retóricos depreciativos destinados aos acusados de heresia no campo de batalha eclesiástico (FERNÁNDEZ UBIÑA, 2010: 30-2; QUIROGA PUERTAS, 2013: 189-208).

<sup>24</sup> Totalizando entre os dois concílios, incluindo os CM e os anátemas do ICB, temos um número de 30 normas.

<sup>25</sup> O sistema das *bretwaldas*, citado nas Crônicas Anglo-Saxãs, posteriores a Beda, e pouco conhecido por conta da escassez de documentação sobre seu funcionamento ou real abrangência. Em síntese, os termos servem para destacar a relação de “sobredomínio”, ou seja, de predominância de um reino sobre outro, de um monarca sobre domínios que não são imediatamente seus. Por outra via, *overlosrship* ou *overkingship* são termos comumente usados para descrever tal quadro político dos reinos anglo-saxões. Sem uma tradução específica que não possa alterar seu significado, destacamos em algumas linhas explicativas.

<sup>26</sup> Centramos, portanto, nosso olhar sobre um grupo de cinco epístolas. São destacadas as enviadas a Ethelberto e à rainha Bertha, – ambas visando a impulsionar a expansão do cristianismo anglo-saxão e o apoio e autoridade conferidos aos líderes religiosos provenientes de Roma – duas cartas enviadas a Agostinho – a primeira referente ao papel dos milagres e ao comportamento dele como líder, a segunda destinada a apresentar um modelo de organização da Igreja naqueles reinos que confere autoridade ao próprio arcebispo – e a última enviada a Melito, monge missionário, acerca do tratamento a ser destinado aos pagãos e seus templos. Cartas XXVIII, XXIX, LXV, LXVI, LXVI.

<sup>27</sup> Igualmente, um esforço organizacional acerca destas divisões abstratas pode ser percebido em outra fonte de cunho toponímico, a *Divisio Teodomiri* ou *Paroquiale Suevum*. Estudada por Barbero de Aguilera (1992: 180-8) e Pablo Díaz (2011: 236-9), dentre outros, a autenticidade de sua composição é comumente questionada, em especial a carta que a introduz. Enviada pelo rei Teodomiro a um concílio em Lugo, esta determinaria a divisão entre as duas sedes metropolitanas, elevando a cidade lucense à condição semelhante a de Braga. A despeito das diferentes interpretações destes autores, todos parecem concordar que, assim como as atas conciliares, este documento fornece dados para análises que dizem respeito ao crescimento/reordenação de sedes e igrejas e à implantação destas em um quadro administrativo monárquico.