

A política missionária de Gregório Magno na Britannia: encontros e desencontros do mundo romano e anglo-saxão

João Paulo Charrone¹
UFPI/Translatio UFF
jcharrone@yahoo.com.br

Recebido em: 15/12/2017
Aprovado em: 05/07/2017

Resumo :

Neste artigo analisa-se o encontro e os desencontros de dois mundos (romano e anglo-saxão) a partir do projeto “universal” de papado de Gregório I, a primeira expedição realizada em larga escala destinada a não cristãos que partiu de Roma na Primeira Idade Média. Para tanto, recorreremos aqui no plano conceitual aos apontamentos teóricos de Antonio Gramsci, evidentemente adaptados ao contexto histórico em questão e, do ponto de vista documental, às epístolas pontificais gregorianas, bem como a *História Eclesiástica* de Beda.

Palavras-chave: Papado – *Britannia* – Gregório I.

Abstract :

This article analyzes the agreements and disagreements of two worlds (Roman and Anglo-Saxon) from the "universal" papal project of Gregory I, the first large-scale expedition to non-Christians that left Rome in the First Middle Ages. For this purpose it was used here as for in the conceptual plan the theoretical notes of Antonio Gramsci, evidently adapted to the historical context in question and as for the documentary point of view the epistles sent by Gregory I to Brittany, as well as Ecclesiastical History of Bede.

Keywords : Papacy – *Britannia* – Gregory I

A missão gregoriana em Kent continua, nos dias hodiernos, sendo considerada como o momento culminante na história da conversão da *Britannia* anglo-saxã e como um estímulo para a formação subsequente dos reinos anglo-saxões cristãos (FLECHNER, 2015). Ela também marca um ponto importante na história da cristianização na Europa e, principalmente, do papado e de seu projeto de hegemonia ocidental, pois foi a primeira expedição realizada em larga escala destinada a não cristãos que partiu de Roma na Primeira Idade Média. Em nossa visão, tal evento insere-se também em uma primeira tentativa de consolidação hegemônica do papado na Idade Média. Devemos lembrar, por fim, que qualquer projeto de hegemonia só se realiza a partir do momento em que cria ou insere dentro de uma determinada formação social os seus intelectuais orgânicos², isto é, os produtores e persuasores da ideologia faccional (GRAMSCI, 2007).

Os objetivos da missão gregoriana em termos gerais

O monge Agostinho, líder da expedição missionário enviada por Gregório I à *Britannia*, desembarcou na ilha de Thanet na primavera de 597³. “Casualmente”, o local apontado por Beda, em sua *História Eclesiástica do povo ingles*⁴, fora o mesmo no qual desembarcaram os “bárbaros” anglo-saxões cento e cinquenta anos atrás. Não devemos esquecer que a *Britannia* tenha ficado na memória dos cidadãos romanos; provavelmente, esse era o caso de Gregório I, como uma das principais ex-províncias do Império, que naqueles dias estava na maior parte abandonada e imersa no paganismo (NEGREANU, 2014: p. 94).

Isso posto, fica claro apontarmos que a finalidade basilar dos missionários era a conversão completa do arquipélago; os expedicionários supostamente pregariam em um ambiente hostil ou ao menos adverso que exigia um cuidado especial na aproximação. Nesse sentido, o clero enviado por Gregório I, como agentes da hegemonia⁵ da Igreja de Roma, configurava-se como o portador material e discursivo da ideologia⁶ papal. Nesse sentido, deveriam busca consolidar apoios na sociedade civil e política, seja para manter a dominação, de um rei recém-convertido, por exemplo, seja para contrariar os pressupostos da antiga base hegemônica, baseadas, entre outras fontes de poder, em crenças pagãs.

Em tese, tais monges sabiam que teriam de selecionar e concentrar seus esforços nos grupos populacionais que poderiam, *a posteriori*, proporcionar recursos adequados para continuar a missão empreendida. Em outras palavras, tinham de agradar ao rei, sua corte e os grandes senhores do seu reino. Dessa forma, segundo Clelia Maza (2002: p. 143), contar com alianças como Berta, a esposa do rei Etelberto, ou com a corte insular e até mesmo com Brunilda, como um canal de comunicação e transmissão de ordens e mensagens entre a ilha e o papado, seria elemento indispensável à facilitação da atividade missionária em Kent. Vale lembrar que entendemos que a hegemonia é caracterizada tanto pela potência de direção, por sua capacidade de firmar pactos com outros grupos sociais, como pela competência de viabilizar uma base social e material ao projeto de dominação de uma determinada classe ou facção.

Parece-nos, portanto, que a confluência de diversos fatores políticos, religiosos e, porque não, ao próprio desejo pastoral de Gregório I foram elementos determinantes ao início da evangelização na Inglaterra. No entanto, independentemente de quais foram os motivos e do contexto histórico ao qual estava inserido, fazia algum tempo que Gregório I amadurecia a ideia de enviar uma expedição missionária a *Britannia*; infelizmente, não nos é possível determinar com exatidão o momento e as razões.

Apesar de inicialmente os monges se centrarem, de início, em uma classe específica, leia-se família real e terratenentes, certo nos é que os missionários, enquanto intelectuais orgânicos, tinham como uma de suas metas atuar nos processos de construção e propagação de uma concepção de mundo unitária e coerente dos “simples”. Pois, como nos lembra Gramsci (2007), é do contato e das observações das visões de mundo, das experiências, das ações e comportamentos dos “simples”, que os intelectuais devem se alimentar para suas formulações teóricas e ações prático-políticas.

Porém, a “pedra angular” da missão está implícita nas instruções expeditas, em 595, a Cândido acerca da compra de escravos anglo-saxões, que receberiam a instrução monástica (*Ep.* VI.10). Em adição aos jovens anglos, Gregório teve, de acordo com Carbonare (2008: p. 32) que contar com os monges romanos. Ademais, Beda narra que os componentes desta primeira jornada eram todos monges e que a liderança deste empreendimento foi dada a Agostinho (*HE*, I.XXIII).

Essa informação, na perspectiva de Carbonare (2008: p. 32-33), é extremamente importante, uma vez que, indica que o papa, que ocupava o trono de São Pedro há pouco mais de um quinquênio, possivelmente avaliava mais adequado confiar em

monges – cuja preparação e subordinação ajuizava mais elevado que clero secular – e, em particular, em “seus” monges. Isto é, homens que talvez tivessem compartilhado com ele a vida cenobita ou foram formados diretamente sobre sua liderança⁷. O mesmo autor ainda sugere um outro componente para o cuidado na escolha dos candidatos por parte de Gregório; o fato de que não era improvável que em Roma, sobretudo entre o clero mais antigo e a população comum, a ideia de uma “expedição” em terra distante e “bárbara” fosse impopular (CARBONARE, 2008: p. 32-33).

A aspiração universal do pontifical em seus objetivos: converter os *Angli* – sem muita exatidão – evidencia, na opinião de J. Richards (1980) e R. Markus (1983), a ignorância da situação real nas ilhas britânicas. Segundo Duarte Silva e Xavier (2015: p. 15-16), a preocupação basilar do bispo de Roma é com o paganismo, dado que a documentação, em grande medida, toca a um grupo-alvo não cristianizado. Além disso, a dupla de pesquisadores brasileiros (2015) também afirma que Gregório I escreveu tendo em vista uma fundamentação mais bíblica que de fato contextual, ou seja, suas epístolas compõem-se mais de *topoi* e dados do Antigo Testamento que subsídios que possam traçar as crenças autóctones ou nórdicas. Essa situação só mudou com a chegada dos mensageiros de Agostinho em 598/99.

Parece que Gregório I, segundo Maymó i Capdevila (2003, p. 247-248), não considerou, provavelmente por desconhecer em detalhes o contexto no arquipélago, a nova divisão criada na *Britannia* devido a fixação de diversos reinos saxões de religião pagã; acreditando, desse modo, que a circunstância nesta região seguia tal como haviam deixado os romanos. Ainda havia permanências com relação ao aparelhamento do período imperial, mas, certamente, também ocorreram descontinuidades. Algumas delas responsáveis para ludibriar os fundamentos e referências de qualquer missão evangelizadora; isso pode explicar posteriores variações de atitudes do bispo romano em relação com a política missionária.

A viagem até Kent: planejamento, percalços e o êxito da chegada

Quaisquer que fossem as conjunturas, é dado com seguro que a missão partiu de Ostia na primavera de 595⁸. Assim sendo, Gregório I protelou por cerca de seis anos até efetivamente enviar homens para a *Britannia*. Talvez, segundo os apontamentos de Carbonare (2008: p. 35) para melhor esquematizar seu funcionamento; talvez para

persuadir muitos da ocasião e da retidão de seu plano, seja para a sociedade política romana ou mesmo franca e anglo-saxônica, seja para o clero; talvez, também, para organizar, tanto em termos materiais, religiosos e ideológicos, os monges que ele tinha depositado o trabalho missionário, de igual modo, para sobrepujarem a dinâmica de qualquer impedimento (CARBONARE, 2008: p. 35).

Assim, chegaram em Lérins pouco depois e dali se dirigiram para Marselha e Arles. Na sequência, a viagem foi interrompida em Aix-en-Provence, pois os religiosos ficaram assustados com os atrozes relatos acerca da crueldade anglo-saxã. O temor foi tamanho que, como vimos no capítulo anterior, Agostinho retornou a Roma para rogar a Gregório I, em nome de seus companheiros, que os dispensassem dessa tarefa.

Os monges temiam, de acordo com Carbonare (2008: p. 34-35), principalmente, duas incógnitas: a primeira, como acabamos de ver, era concebida pelas atemorizantes informações que dispunham sobre a “barbárie” e ferocidade dos saxões pagãos⁹; a segunda se fundava por um problema mais visível e menos herdado do *topos* clássico do bárbaro feroz, a saber: a barreira linguística. Nenhum daqueles monges conhecia a língua daqueles povos. Obscuro nos é o que aconteceu com aqueles “*pueri Angli*” que Gregório mencionou com tanta atenção na epístola ao *rector* Cândido, em setembro de 595 (*Ep.* VI.10), cabendo-nos apenas conjecturas: talvez não haviam chegado em Roma ou quem sabe o papa os considerou muito inexperientes e muito pouco instruídos como cristãos para partirem com os monges de Agostinho.

Dessa forma, parece ser mais provável que o papado tivesse previsto que seus missionários encontrassem na Gália intérpretes (BEDA, *HE*, I, 25) e, de igual maneira, que nem a ferocidade dos anglos fosse seriamente assumida como um obstáculo intransponível. Nessa perspectiva, o pontífice recusou terminantemente a demanda de Agostinho e de seus monges e os impeliu a finalizar a empresa.

Retornado de Roma, Agostinho obtém do pontífice uma epístola endereçada aos bispos gauleses, no qual Gregório nomeava-o abade (*Ep.* VI.33)¹⁰. Aqui, não devemos ignorar dois fatos ligados à hegemonia e hierarquia eclesiástica: a primeira, que a missiva reafirmou uma ordem papal, isto é, uma precisa diretriz dirigida a Agostinho e seus monges: prosseguir com a jornada em direção a *Britannia*; a segunda, que seu guia, agora estava dotado de um título de indiscutível autoridade.

Assim, o prior retorna junto a seus monges, porém, agora portando cartas de recomendação¹¹. Tais missivas, segundo Carbonare (2008, p. 34), entregues a

Agostinho são datadas de julho de 596, portanto, os monges tinham de não apenas que prosseguir com a missão, como também despertar nos bispos destinatários – conhecemos ao menos Virgílio de Arles (metropolitano da Gália)¹²; Pelágio de Tours, Sereno e Marselha, Eterio de Lyon; Siágrio de Autun, Desidério de Viena; Protásio de Aix-en-Provence¹³ – a inspiração evangélica, que Gregório acreditava estar seriamente comprometida na Gália.

Assim sendo, os monges, como intelectuais orgânicos do papado, atuariam como os principais elementos para fazer a ponte entre a existência de um grupo na estrutura, a classe em si, e a sua existência enquanto grupo na esfera ético-política, a classe para si, que mantém relações com outros grupos na esfera do que Gramsci chamou de sociedade civil e de Estado ampliado. Em outras palavras, são os intelectuais que fazem a amálgama entre esses três elementos fundamentais da realidade social: a estrutura econômica, a sociedade civil e o Estado (ARANTES; PEREIRA, 2014, p. 58).

O papa, segundo Mário Carbonare (2008, p. 34), cômico do momento histórico ao qual fazia parte, lembra os seus intermediários e prelados francos que epístolas de recomendação não teriam sido necessárias entre homens da Igreja – como que advertindo-lhes que uma solicitação pontifical era uma obrigação intrínseca as ocupações eclesiásticas; de outro lado, porém, ao que tudo indica, a autoridade romana usou dos seus sentimentos mais prosaicamente humanos, pois, alguns anos mais tarde, , em 599, recompensou Siágrio de Autun, entre os bispos que haviam apoiado a missão, com a concessão do pálio¹⁴.

A missão, ainda de acordo com Carbonare (2008: p. 36), completou a viagem aproximadamente em um ano. Nesse ínterim, permaneceram bom tempo entre os bispos francos e os reis merovíngios, no entanto a estadia não devia ser gasto em vão. Pelo menos em termos linguísticos, Agostinho e seus monges – como havia solicitado Gregório I, segundo Beda – conseguiram encontrar os intérpretes, além da assistência e segurança que os governantes francos afiançaram, em decorrência da supla gregoriana. Desse modo, na primavera do ano seguinte, a expedição desembarca em Thanet.

A realidade na qual Agostinho e os seus enviados vão operar eram muito distantes do que lhes eram familiares. Entre elas, podemos citar o progressivo e paulatino abandono das instalações citadinas romanas na *Britannia*, a partir do início do século V. Ademais, as recentes pesquisas sobre a urbanização romana neste território,

ainda que permeados por controvérsias, demonstram uma força da vida urbana sempre muito baixa ao que se poderia notar na Gália (CARDOSO, 2004: p. 23).

Na *Britannia*, conforme nos lembra Carbonare (2008: p. 36-37), os anglos de Kent eram organizados essencialmente sobre o alicerce social da relação de parentesco, que determinava não apenas a posição social, como também a riqueza do indivíduo e da família. Todavia, a unidade base praticada já devia ser, no final do século VI, a da família nuclear, ou seja, bem identificada do que o amplo raio da parentela. Isso não significa que esse último vínculo tenha perdido sua eficácia, na verdade, apesar de decadente, ele ainda constituía um dos fundamentos sobre os quais se concretizava a estrutura política. Em outras palavras, parentescos e linhagens estavam começando a entrar em conflito nas décadas em que a propagação do cristianismo passou a interessar à formação social anglo-saxã insular. E mais: é provável que o consentimento do exercício da autoridade – notadamente no caso do grupo controlador do poder régio – sugerida pela nova religião tenha colaborado de maneira especial na consolidação do segundo sobre o primeiro (CHARLES-EDWARDS, 1989: p. 28-39 apud CARBONARE, 2008: p. 37)¹⁵.

Havia, ainda segundo Carbonare (2008, p. 37), além da relação de parentesco, outro vínculo de importância elementar e que ajudou a cimentar os grupos de pessoas não ligadas aos vínculos de sangue: tratava-se das relações de dependência entre indivíduos de condição livre ou semilivre – ou servil –, muitas vezes vivendo no mesmo lugar. A tipologia de assentamento dominante, como tem demonstrado as indicações arqueológicas, era composta de um complexo rural que podia contar, em média, com até cinquenta pessoas e que raramente atingia mais de cem habitantes

Os contatos iniciais dos monges com a sociedade política insular

Consideramos que as informações acima são extremamente relevantes, pois o sucesso ou fracasso da missão romana na *Britannia* e, por extensão, o projeto de hegemonia religiosa de Roma, seria determinado, em grande medida, pela capacidade de penetração da mensagem nesta formação social, que, nesse caso, efetivar-se-ia necessariamente por meio das relações de parentesco, levando em consideração a distribuição da população. O que as fontes permitem ver, contudo, não é um quadro amplo e nem detalhado da difusão da nova fé. Tanto o epistolário de Gregório I como a

narrativa de Beda relatam que o trabalho dos missionários se dirige inicialmente ao rei e a classe dirigente (CARBONARE, 2008: p. 37-38).

Etelberto, conforme apontado por Carbonare (2008, p. 36), seguramente conhecia o cristianismo, seja porque era a opção religiosa de sua esposa, seja porque algum pequeno grupo de cristãos moravam em Kent. Afinal, tomando como verdade o afirmado por Gregório na sua missiva a governante Brunilda, essa pequena comunidade havia solicitado, embora não realizado, apoio dos episcopos francos¹⁶. À vista disso, presume-se que a conversão do rei Etelberto – que o bispo de Roma esperava que fosse facilitava e acelerada pela presença de Berta – traria com ele todo o seu povo. Não obstante, o soberano, a princípio, comportou-se de modo diferente do imaginado pelo pontífice, provavelmente hesitando sobre as intenções de Agostinho.

Apesar de Beda (*HE. I.XXV*)¹⁷ narrar o episódio de boas-vindas que os monges receberam, em junho de 597, na ilha de Thanet, na foz do Stour, como aparentemente benevolente, nas entrelinhas havia, segundo Mário Carbonare (2008, p. 36), de fato uma tensão dormente. Ou seja, a despeito da suposta intercessão da rainha Berta, seu marido não parecia estar muito seguro da bondade das intenções romanas, ao menos em seu primeiro encontro (MAYMÓ I CAPDEVILA, 2013: p. 620).

Contudo, vale lembrar que Beda, ao contrário de Gregório I¹⁸, não faz qualquer referência sobre as tentativas de Berta para convencer o governante a adotar a nova religião (SAS, 2012-2013: p. 217). Tal situação nos leva a duas hipóteses possíveis. A primeira é que de fato Beda não dispunha de nenhuma informação em suas mãos sobre a influência da rainha sobre Etelberto para persuadi-lo à conversão. Em sentido oposto, temos a segunda conjectura, na qual Beda conscientemente teria omitido a ação da consorte para reforçar o papel de Gregório I e Agostinho na conversão do soberano de Kent.

Ao examinarmos o primeiro encontro na ilha de Thanet, a partir da narrativa de Beda, notamos que Etelberto, após receber a notícia da chegada dos monges, solicitou aos intérpretes francos que transmitissem a missão a ordem para não avançarem mais para e por dentro do território insular. Portanto, seria o rei, de acordo com Carbonare (2008: p. 38), que iria pessoalmente ao encontro dos religiosos, segundo o tempo e o modo por ele estabelecido. Nesse ínterim, os “hóspedes” obteriam tudo o que precisassem, exceto a liberdade de movimento. Essa iniciativa deixava claro, desde o início, o papel do governante e, por extensão, colocava Agostinho em uma posição

subordinada. O prior, por sua vez, escolheu operar com a diplomacia, sem forçar ou empurrar a missão a qualquer infrutífera ação de bravura ou arrojo. Se é verdade que Etelberto foi ao encontro dos monges, era, entretanto, evidente que foram forçados a permanecer dentro de um espaço protegido, geograficamente caracterizado pelo duplo curso do Wantsum e do mar.

Ainda segundo Carbonare (2008: p. 38), após transcorrer alguns dias – um período mais longo do que seria necessário para realizar materialmente a viagem –, Etelberto se apresentou a Agostinho acompanhado de seus *comites*, e seus *gesiths*, isto é, os homens de alta classe de seu círculo pessoal¹⁹, vinculados a ele por laços de fidelidade. De acordo com Beda (HE, I.XXV), o fato do local escolhido para o encontro ser ao ar livre foi em razão de uma antiga superstição local que afirmava que esses novos sacerdotes pudessem, em um local fechado, exercerem uma arte particular ou revelar o poder de seu Deus.

No encontro com o monarca, de acordo com o relato de Beda (HE, I.XXV)²⁰, os monges avançaram em procissão, cantando e elevando a cruz e um ícone do Salvador. Só então o rei ordenou-lhes para sentarem-se e falarem. O acolhimento foi cordial, mas Etelberto afirmou solenemente que não podia decidir sobre uma mudança tão importante sem considerar que seu povo havia por longuíssimo tempo venerado outros deuses, como também havia praticado outra forma de culto (CARBONARE: 2008, p. 38)

Mas, se o governante recebeu os cenobitas com desconfiança, logo esta se transformou em supostas benesses: Agostinho e seus acólitos receberam uma *mansio regia* e uma antiga igreja romana em Cantuária, bem como a licença de pregar sua doutrina livremente (BEDA, HE. I.XXV)²¹. Vale lembrar que Ian Wood (1994, p. 3) não está complementemente de acordo com generosidade real atribuída por Beda.

Mas, considerando que tais regalos se concretizaram, acreditamos que um olhar mais aproximado dessas concessões pode nos revelar intenções menos explícitas e menos benevolentes por parte da realeza, pois, pela segunda vez, os missionários agiam dentro de um limite claro – provavelmente o centro urbano e seu entorno – um limite que fora imposto a eles (CARBONARE, 2008: p. 39). Ou seja, uma forma de manter sobre vigilância à atividade dos monges, sobretudo quando se avalia que nem o epistolário gregoriano nem Beda permitem apontar com efetiva segurança em que

medida se concretizou qualquer forma de cooperação entre a missão, o papado ou mesma a rainha Berta e o bispo Liuthardo²².

Além disso, Beda sustenta que só após a conversão de Etelberto, a primeira de um rei anglo-saxão, os evangelizadores puderam predicar de forma mais ampla e receberam o direito de edificar e restaurar edifícios destinados ao culto²³. Acreditamos, baseados nos apontamentos de Carbonare (2008: p 39), ser possível conjecturar que a precaução de Etelberto exposto por Beda acena com uma escolha política e religiosa muito precisa, afinal o governante devia tomar uma decisão complexa e que, com alto grau de complicação, abrangeria toda a formação social.

A controversa “conversão” de Etelberto e seu reino

Segundo a perspectivação apontado acima, fica claro que a conversão e o batismo do monarca, tema controverso do ponto de vista historiográfico, foi certamente um ato que induziu muitos súditos a fazerem o mesmo, incluindo aqui pessoas vinculadas ao círculo mais restrito da família real. Do mesmo modo, na esteira do soberano, a aristocracia também adotou o cristianismo que deveria ser uma escolha que respondia tanto a razões de ordem pessoal como uma motivação de ordem política (CARBONARE, 2008, p. 40). A julgar pelo expressado na *Ep. VIII.29*, dirigida a Eulogio²⁴, o bispo de Alexandria, no qual Gregório²⁵ afirma que a missão resultou de forma, surpreendente e rápida, exitosa.

Como informa Agostinho, no Natal de 597, nada menos que dez mil²⁶ *Angli* converteram-se ao cristianismo, um acontecimento difícil de imaginar, como nos lembra Maymó i Capdevila (2003: p. 249-50) sem a antecedente ou contemporânea conversão do soberano, que ratificou a ação em decorrência da consuetudinária relação tribal e clientelar entre as genealogias reais germânicas e seus súditos. Em outras palavras, uma conversão massiva parece responder a outros condicionantes do que propriamente à capacidade catequizadora dos missionários. No caso dos *anglos*, como no dos godos ou dos francos, as vinculações entre o rei tribal e seus deuses ancestrais eram consideradas como efetivas e a relação do povo com as divindades se dava por meio da figura real, configurando-se como elemento mediador necessário. Outrossim, a conversão de Etelberto arrastou a nobreza a ele vinculada, seguida de seus clientes e dos camponeses dependentes (DÍAZ, 2006: p. 745). Em consonância com Díaz, Robert Markus (1983: p.

22-28) acredita que “dez mil” saxões não se converteriam sem o consentimento e liderança de seu rei.

No entanto, a partir de um ponto de vista mais “evangélico”, esse tipo de conversão “coletiva” ou “corporativa”, de acordo com a nomenclatura utilizada por Arnold Angenendt, está completamente em acordo com o Novo Testamento, que fala de “batismo de famílias inteiras” (ANGENENDT, 1986: p. 749). Contudo, parece-nos muito difícil avaliar com precisão o significado que tinha o cristianismo para estes neófitos, bem como consideramos impossível verificar quantas pessoas realmente compreendiam a doutrina católica. Dessa forma, não nos é surpreendente que, contra essa cristianização superficial, o processo de conversão dos anglos, saxões e jutos foi marcado durante todo o século VII por apostasias e reconversões (CARRERA AIROLA, 2012: p. 44)

Segundo Beda (*HE. I.XXVI*)²⁷, a conversão do monarca parece ter exercido uma forte ascendência sobre seus súditos. Ademais, o monge também documenta que Etelberto esforçou-se para que seu povo seguisse seus passos e se atreveu, inclusive, a propiciar a fé recentemente adquirida, para além dos limites territoriais de seu poder, isto é, aos reinos saxões adjacentes. Assim, aparentemente, o monarca teria contribuído para o estabelecimento da Sé de Londres custeando parte das obras de construção da igreja de São Paulo e colaborando para a expansão do cristianismo em Essex através de sua influência sobre seu rei Saberto, rei dos saxões orientais. A julgar pela evidência, parece que Etelberto levou a sério sua conversão e assumiu os deveres de um novo Constantino, conforme sugerido por Gregório I (*Ep. XI.37*)²⁸.

É bastante claro que nem o título, nem o poder de ambos pode ser comparado, mas o objetivo dessa analogia permanece o mesmo: que a sua liderança – desenvolvida de forma semelhante à dos monarcas continentais – facilita a propagação do cristianismo no *regna* entre suas *gentes* para que possa uni-los a *Christiana res publica* existem em boa parte da antiga *Romania*. Com efeito, segundo Maymó i Capdevilla, para além do exemplo acima mencionado, encontramos paralelismos com os *topos* constantiniano aplicado aos reis germânicos neste período em outros autores contemporâneos ao pontífice, isto é, Gregório de Tours e Leandro de Sevilha haviam usado tal paralelo com Clovis e Recaredo respectivamente, mas Gregório I fora o primeiro papa a usá-lo sem a subordinação “nacional” que aflige sobre os outros prelados (MAYMÓ i CAPDEVILLA, 2010: p. 331).

Não podemos deixar de mencionar que a exemplaridade que Gregório observava na pessoa do imperador não se pautava com o caráter político desse ou com sua competência de gerir a República de acordo com os valores cívicos, ao contrário, o que o epíscopo romano pretende valorizar são as virtudes cristãs. Educar o rei nessas qualidades é dever do prelado. Etelberto deveria, desse modo, escutar e honrar Agostinho, bispo de Cantuária, indivíduo ortodoxo e vinculado diretamente ao papa, cujas preces haveriam de tornar Deus benevolente ao soberano de Kent: o governante que não ouve o prelado “taparia os ouvidos de Deus às suas preces” (MIATELLO, 2010, p. 21).

Além disso, devemos lembrar que, de acordo com Duarte Silva e Xavier (2015, p. 24), embora admita-se a presença de núcleos cristãos na *Britannia*, trata-se da primeira conversão real posterior ao estabelecimento destes reinos. E não de uma conversão realizada por meio do diálogo e tratativas com a classe clerical dirigente autóctone, mas por intermédio de uma expedição garantida e realizada por esforço da sé romana no período de Gregório I.

Também não podemos esquecer que nem Agostinho dominava a língua saxônica nem o monarca sabia a latina, por isso a ajuda do clero gaulês para traduzir será sempre necessária. Isso não impediu que, em poucos anos, a maioria dos cortesãos de Etelberto abraçasse a nova religião. O obstáculo linguístico, de acordo com Stefan Negreanu, será superado no tempo pela sociedade política cristianizada – rei e nobres – que começou a aprender latim, pois os fiéis precisam minimamente saber latim para auxiliar nos serviços clericais. Outrossim, Agostinho estabelecerá, em Canterbury, juntamente com a primeira igreja, a primeira escola de gramática (NEGREANU, 2014: p. 98-99). Lembramos aqui que a hegemonia é resultante “das atividades e iniciativas de uma ampla rede de organizações culturais, movimentos políticos e instituições educacionais que difundem sua concepção de mundo e seus valores capilarmente pela sociedade” (BUTTIGIEG, 2003: p. 46).

Segundo M. Sas (2012-2013:, p. 217), Beda, claramente, acreditava que a missão evangelizadora havia chegado no momento certo, pois o reino era vasto e o poder era tão forte que garantiu um grande número de convertidos. O cronista anglo-saxão chega a qualificar Etelberto como *potentissimus* (BEDA, *HE*, I.25).

No entanto, Etelberto não apoiou inicialmente, de forma tão vigorosa, a nova religião, tampouco se empenhou na erradicação do culto tradicional ligado a seu povo.

Hesitação perfeitamente compreensível, pois, antes de abandonar as crenças tradicionais, o rei deveria avaliar a reação dos sacerdotes nativos, dos conselheiros e nobres cujo apoio é fundamental para preservar sua posição de privilégio.

Aqui vale lembrar, conforme apontou Maymó i Capdevila (2003: p. 250), que Gregório I, em uma remetida a Berta (*Ep.* XI.35), solicita a s rainha para que robusteça a fé e a catequese de seu cônjuge. Em outras palavras, Gregório deliberadamente compara a monarca inglesa com Helena²⁹, mãe de Constantino, estabelecendo, assim, um vínculo com os *Christianissimi principes* que tornaram grande a Igreja. De acordo com este *topoi*, segundo Clelia Maza (2002, p. 144), o pontífice pretendia que a soberana se comprometesse pessoalmente na conversão dos anglos e prestasse ajuda à comitiva de missionários encabeçada por Agostinho.

Ademais, como nos lembra Carbonare (2008, p. 40), o batismo do governante não correspondeu nem à conversão de todos os componentes de sua ascendência, evidenciado pelo caso de seu filho Edbaldo, nem a um convertimento massivo por parte dos nativos, fatores que teriam favorecido a “reação pagã” do próprio Edbaldo, a partir de 616, ano da morte de seu pai.

Essa reação (BEDA, *HE.* II.5), unida a troca de tática papal ao respeito dos ídolos e templos pagãos, permite-nos supor que Etelberto teve dificuldades para impor uma nova fé a seus súditos – e, certamente, tal dificuldade se eleva exponencialmente quando aplicada aos indivíduos submetidos a autoridade de outros reis – devido ao enraizamento do paganismo no arquipélago. Tal afirmação nos leva à ideia de intelectual, que, no sentido gramsciano, deve sentir as paixões elementares do povo, compreendendo-as e, portanto, explicando-as e justificando-as em determinada situação histórica (GRAMSCI, 2007).

Beda (*HE.* I.XXVI) afirmou que o rei se converteu por vontade própria e que não obrigou ninguém a abraçar o cristianismo, e que aqueles que se converteram o fizeram para ganhar o favor do monarca. No entanto, segundo Maza (2002: p. 145), muitos súditos cambiaram de religião frente ao temor de represálias real, já que a conversão foi promovida por meio de medidas legais que condenavam o dissidente a penas severas que incluíam a morte. A complexidade da função do Estado ampliado fundamenta-se no fato de congregar força e consenso em uma relação dialética, de unidade-distinção, no qual, via de regra, o elemento do consenso é o predominante, sem que a ‘força’ desapareça (LIGUORI, 2007: p. 16-17).

Markus (1997: p. 182) coloca em dúvida a conversão imediata e “efetiva” de Etelberto, estabelecendo, inclusive, uma comparação com Constantino. Em outras palavras, ambos governantes, na perspectiva deste historiador, identificaram-se com o cristianismo, mas adiaram seu batismo. Uma hipótese certamente interessante que pode ser utilizada para justificar o retorno ao paganismo do povo saxão logo após o óbito do monarca. Vale lembrar que boa parte dos investigadores se inclina a defender o tardio batismo de Etelberto. Entre eles, citamos, entre outros, Demougeot (1986: p. 195-96), Richards (1980: p. 361-64), Wood (1994: p. 11) e Maza (2002: p. 145), contrariando o testemunho de Beda (*Hist. Eccl.* I.26: *rege ad fidem conuerso*) e de Blair (1966: p. 225-226), que datam da ablução cristã do rei no mesmo ano em que aportaram Agostinho e seus monges. Consideramos o fato de Gregório não citar um ato tão destacado como esse em sua carta a Eulogio (*Ep.* VIII.29), no ano de 598, um dado importante para sustentar a hipótese do postergado batismo real.

De toda forma, desconhecemos os motivos concretos que levou o rei Etelberto a abraçar a fé católica. Além disso, as fontes, segundo Clelia Maza (2002: p. 143), refletem um cenário típico que responde ao paradigma elaborado desde a conversão de Clóvis: um rei “bárbaro” governando um território que já havia conhecido a administração e o modo de vida romano no qual subsiste uma pequena comunidade de cristãos; um rei que mantém relações estreitas com seus vizinhos cristãos, reforçada por um matrimônio com uma princesa cristã; uma rainha devota católica que procura atender às petições papais e um rei que finalmente decide converter-se ao cristianismo. Conversão que supera a sensibilidade religiosa individual e que, desse modo, arrasta os seus súditos à conversão e promove, por meio de sua iniciativa não apenas a difusão da fé cristã em seu reino, mas também nos estados vassallos.

Outra questão desconhecida por nós é a consagração de Agostinho como bispo. Sabemos que o tal evento ocorreu entre sua partida de Roma, na primavera de 595, e a epístola de Gregório I a Eulogio (*Ep.* VIII.29), em julho de 598. Isso porque, nesse documento, o pontífice refere-se ao seu enviado como *frater et coepiscopus*. Beda, por sua vez, vai além, ao informar que a cerimônia foi conduzida pelo bispo Etério, em Arles³⁰. Maymó i Capdevila (2003: p. 251) acredita que o papa não investiria nenhum bispo se não pudesse, concomitantemente, associá-lo a uma sede, muito menos se este epíscopo estivesse em uma isolada terra de pagãos. Além disso, acreditamos que Agostinho só foi consagrado bispo de Kent após a morte de Liuthardo, bispo e

conselheiro da rainha Berta. Caso contrário, isto é, se esse último ainda estivesse vivo, o pontífice estaria violando a competência territorial existente (NEGREANU, 2014: p. 96).

Contudo, não haveria tempo suficiente, mesmo considerando, a nível de conjectura, o rápido êxito da missão, para permitir uma viagem à região da Provença. Portanto, considerando a excepcionalidade do fato, parece mais provável que tenha acontecido no setentrião gaulês (MARKUS, 1983: p. 25-27; 1997, p. 179) ou na região central da Gália, o que talvez pode explicar a menção de Gregório I a Siagrio de Autun pela ajuda concedida a Agostinho (*Ep.* VIII.4). Richards (1980), por sua vez, assinala que tal honra deu-se na Sé de Etério, isto é, Lyon. Como vemos, tanto as fontes como parte da historiografia, contrariando Beda, não apontam Arles, situada no extremo sul da Gália, como o local onde tal evento realizou-se. Independente do onde adveio, podemos afirmar que a concessão da dignidade episcopal dependia da efetividade evangelizadora dos missionários. Isso, pelas fontes, parece-nos que foi alcançado.

As dificuldades e estratégias para consolidação da Igreja Romana em Kent

Obviamente, pelo contexto histórico do arquipélago, que a empreitada de Gregório I enfrentou inúmeras dificuldades, pois, como nos lembra Maymó i Capdevila (2003: p. 251), a estruturação e o aparelhamento da nova igreja insular se manifestaram um manancial de obstáculos para aqueles clérigos cujo ofício monástico não os haviam preparados. Por esse motivo, Agostinho mandou mensageiros a Gregório entre 598/599. Segundo Beda, uma vez ordenado bispo (em Arles), Agostinho enviou prontamente o padre Lorenzo e o monge Pedro para informar à sé papal sobre os progressos de sua missão³¹.

Podemos supor que os emissários responderam às possíveis perguntas de Gregório sobre as condições da missão na *Britannia* e que formaram a base da epístola enviada a Eulogio de Alexandria, assim como foram os portadores das *interrogationes* de Agostinho que deram origem ao *Libellus responsionum*. Vale lembrar que não se documenta nenhum outro envio de mensageiros da nova igreja bretã. Os mensageiros tiveram de esperar até 601 para retornar à ilha acompanhados de outra leva de monges. Por conseguinte, a resposta do pontífice às dúvidas de Agostinho foi entregue pelas mãos de Melito e da nova expedição de prosélitos. O papa também escreve para

Etelberto (*Ep.* XI.37). Nessa epístola, Gregório pede para o governante se empenhar mais na evangelização e propõe como modelo de príncipe cristão Constantino³². Esses também trouxeram consigo alguns encargos e epístolas, três delas dirigidas a Agostinho.

Nesse documento (*Ep.* XI.37), o bispo romano lembra Etelberto que Deus utiliza os bons governantes para fazer chegar até o povo os dons de sua piedade³³; Em outras palavras, o bom rei [o que exerce o *regimen animarum* (SENELLART, 2006: p. 27-32)] é uma ferramenta de Deus. Instrumento que diz respeito ao papel mediador exercido pelo monarca entre Deus e os súditos, uma vez que o soberano é, na perspectiva gregoriana, o receptáculo e o disseminador das bênçãos divinas. Convém observar, portanto, que o papa idealiza o posto régio para além de seus atributos seculares; instrumento de Deus e distribuidor de suas bênçãos, os reis são homens investidos de um dever espiritual que envolve a atividade política de seu poder (MIATELLO, 2010: p. 20).

Na primeira (*Ep.* XI.39), Gregório I comunicava a concessão do pálio ao bispo de Cantuária, bem como a recomendação para realizar a ordenação de doze outros episcopos e de estabelecer a Igreja da *Britannia* em duas arquidioceses, cujos núcleos seriam York e Londres³⁴. A primeira urbe teria a condição de sé sufragânea. Nas palavras do pontífice:

Que o bispo da cidade de Londres seja consagrado por seu próprio sínodo e receba a honra do *pallio* a partir desta santa e apostólica sede na qual por vontade de Deus nos servimos.

Para a cidade de York, quero que você envie um bispo que você mesmo havia julgado digno de ordenação, de modo que, àquela cidade, com seu entorno, receba a palavra de Deus, ele também deve consagrar doze bispos e desfrutar da autoridade de metropolitano. Nós também concordamos em conceder-lhe, com a bênção do Senhor, o *pallium*, enquanto ele viver. No entanto, queremos que ele seja submetido ao poder de sua fraternidade³⁵.

O teor dessa epístola demonstra o desejo de Gregório I em conservar a verticalidade na relação da Igreja *Anglorum* com o papado, sujeitando, deste modo, a primeira aos princípios romanos. Assim sendo, torna-nos ainda mais clara a condição que Agostinho, representante e intelectual orgânico do bispo de Roma, procura assumir, dentro da luta por hegemonia, na ínsula. Como nos lembra Duarte Silva e Xavier (2015: p. 17-18), Agostinho e seus monges, especialmente aqueles que exerceram funções prelatícias, comungavam de “anseios e valores com uma vertente clerical romana e,

simultaneamente, respondiam a querelas a partir de suas posições às condições apresentadas em meio insular”.

Assim, em 604, Agostinho, seguindo as ordens do bispo romano nomeia os bispos na *Britannia*: Melito como prelado em Londres, Justo em Rochester e Paulino em York (NEGREANU, 2014: p. 98). Todos eles, como Agostinho, bispo de Cantuária, e seu sucessor Lorenzo, são monges e como tais tinham sido educados. Consequentemente, nenhum deles teve, até então, experiência no exercício da autoridade eclesiástica. Por tudo isso, Duden (1905: p. 146) reafirma a pouca coragem de Agostinho e a reduzida capacidade de se adaptar. E mais: acreditamos que a menção de ambas as localidades é um forte indicativo da direção que deveriam seguir os missionários: a conversão dos povos anglos do oeste, por um lado, e do reino da Nortúmbria, por outra.

Se Gregório I, na perspectiva de Maymó i Capdevila (2003: p. 252), demonstrou quase que completa ignorância do contexto inglês ao delinear as futuras “comarcas” eclesiásticas da ilha baseando-se na divisão administrativa imperial do século III que dividia a ilha em *Britannia superior* e *inferior*, acertou admiravelmente na eleição de ambas cidades³⁶, pois tais urbes estenderam sua influência sobre Essex e Nortúmbria, cujo convertimentos o bispo romano via com bons olhos. Não em vão se desejava anexar a antiga província romana da *Britannia*, uma vez que o território sob governo saxão se comportava de forma mais aberta às propostas de Roma que as regiões autenticamente bretões de Gales e Cornualha, intensamente enraizado pelo pujante cristianismo céltico e adversos a abdicação de suas tradições e práticas ancestrais, como muito possivelmente era do conhecimento, baseados nos relatórios enviados pelos legados de Agostinho ao pontífice.

Uma outra epístola (*Ep.* XI.36) aborda, ainda conforme Maymó i Capdevila (2003, p. 252), a taumaturgia do próprio episcopo de Cantuária que, para além da verificação dos prodígios que tinham beneficiado a conversão dos anglo-saxões, compreendia a recomendação de Gregório a Agostinho sobre o reconhecimento franco e humilde que deve conduzir a Deus por tais milagres para que não se ensorbeça com a prestígio frívolo do mundo dos homens:

Sei que Deus Todo-Poderoso, por sua caridade, tem feito grandes milagres entre as pessoas que O escolheram. Por isso, é necessário que você, por este presente do céu, sinta ao mesmo tempo alegria e medo: pois as almas dos

Angli, através dos milagres que são vistos, são atraídos para a graça que é interior e invisível; No entanto, teme, para que sua mente fraca, pelos milagres que realiza, não se encha com presunção, enquanto exteriormente lhe é levantada honras e interiormente a vaidade (*Ep. XI.36*)³⁷.

Para além da explícita reprimenda, o bispo de Roma estava aqui alertando os missionários nas mesmas palavras que Jesus, segundo o evangelista (Lc 10:17-20), teria advertido os primeiros apóstolos. Em outras palavras, estaria Gregório comparando os monges com os apóstolos? Acreditamos que tal resposta seja positiva, isto é, Gregório I estaria, implicitamente, insinuando que os monges romanos se assemelhariam, por meio do trabalho de evangelização, com os primeiros discípulos de Cristo. Tese que ganha ainda mais força pelo fato de que estariam, Agostinho e seus companheiros, fazendo milagres e imitando a vida da Igreja primitiva (SAS, 2012-2013: p. 222).

Sobre a questão dos milagres e a conversão dos pagãos, Gregório, em sua homilia para a festa da Epifania, ao comentar sobre passagens do Evangelho de Mateus (*Mt 2:1-12*), expressa a crença de que algumas pessoas, mais do que outras, precisariam de milagres, definidos pelo pontífice como *signa*, para acreditar em Deus (*Hom. Ev. X.1*). Nesse sentido, de acordo com Makysimillian Sas, os pagãos, na perspectiva gregoriana, seriam como crianças; só poderiam conhecer a Deus por meio dos *signa*, isto é, milagres. No caso dos missionários, tais *signa* só foram manifestados em apoio ao processo de evangelização, uma vez que Gregório, como Beda, acreditava que fase dos milagres está, principalmente, relacionada com o período mais antigo do desenvolvimento da Igreja, ou seja, com o tempo apostólico. A situação em que Agostinho e seus companheiros se encontravam, isto é, iniciando o desenvolvimento da Igreja anglo-saxônica, claramente assemelhava-se, para Gregório, aos primeiros dias do cristianismo (SAS, 2012-13: p. 220).

Portanto, Gregório acredita que o tempo de evangelização é o momento em que os milagres não só podem como devem ocorrer (WOOD, 1994: p. 13-16). O papa fundamentava essa crença baseada em uma passagem da Primeira Carta aos Coríntios (*I Cor 14:22*), no qual São Paulo escreve: “De sorte que as línguas são um sinal, não para os fiéis, mas para os infiéis; e a profecia não é sinal para os infiéis, mas para os fiéis”³⁸. Gregório citou essa passagem várias vezes, quando tratou sobre a importância dos milagres no processo de conversão de pagãos (WOOD, 1994: p. 13-16).

Uma última epístola esclarece, segundo Maymó i Capdevila, questões sensíveis que Agostinho organizou durante o período inicial de seu trabalho sobre certas práticas

sexuais e de outras matérias de natureza eclesiástica. “O conjunto de respostas pontificais ficou conhecido pelo nome de *Libellus responsionum* e demonstra que a nova igreja romana não apenas teria de ensinar a doutrina católica, mas também deveria resolver problemas de ordem prática” (MAYMÓ I CAPDEVILA, 2013, p. 253).

Referências Bibliográficas

Fontes primárias

- BEDA, O VENERÁVEL (2008-2010). *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. Ed. bilíngue (Latim – Italiano), a cura de Michael Lapidge; tradução de Paolo Chiesa. Milão: Fondazione Lorenzo Valla; Mondadori, 2 vols.
- GREGÓRIO I (1996-1999). *Registrum Epistolarum*. Ed. Bilíngue (latim-Italiano). A cura de Vincenzo Recchia. Roma: Città Nuova Editrice, 4 vols.
- Vulgata* (1985). Ed. de A. Colunga e L. Turrado. Madri: BAC.

Referências gerais

- ANGENENDT, A. (1986). “The conversion of the Anglo-Saxon considered against the background of the early medieval mission”. In: *Angli e sassoni al di qua e al di là del mare*. Spoleto: Settimane de Studio del Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, v. XXXII, t. II, p. 747-781.
- ARANTES, Rafael de Aguiar; PEREIRA, Carla Galvão Pereira (2014). “Gramsci e o sentido da política: materialismo histórico, recusa dos dogmas economicistas e das ilusões ‘ideologistas’”. In: *Prelúdios*, Salvador, v. 2, n. 2, p. 45-71.
- AZZARA, Claudio (1997). *L’ideologia del potere regio nel papato altomedievale (sécoli VI-VIII)*. Spoleto: Centro italiano di studi sull’altomedioevo.
- BLAIR, Peter Hunter (1966). *Roman Britain and early England: 55 B.C. - A.D. 871*. New York: W W Norton.
- BUTTIGIEG, J. (2003). “Educação e hegemonia”. In: COUTINHO, C. N.; TEIXEIRA, A. de P. (Org.). *Ler Gramsci, entender a realidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 39-50.
- CARBONARE, Mário Dalle (2008). “Gregorio Magno e i Regni dei Franchi e degli Angli”. In: AZZARA, Claudio. *Gregorio Magno, L’Impero e I “Regna”*: Incontro Internazionale di studio dell’Università degli studi di Salerno. Fisciano, 30 settembre – 1 ottobre, 2004. Firenze: Sismel, pp, 29-57.
- CARDOSO, Ciro Flamarion (2004). “O paganismo anglo-saxão: uma síntese crítica”. In: *Brathair*, v. 4, n. 1, pp. 19-35.

- CARRERA AIROLA, Leonardo (2012). “La *Epistola ad Mellitum* de Gregorio Magno: conversión por asimilación”. In: *Revista Historias del Orbis Terrarum, Anejos de Estudios Clásicos, Medievales y Renacentistas*, vol. 4, Santiago, pp.43-52.
- DEMOUGEOT, E. (1986) “Grégoire le Grand et la conversion du roi Germain au VIème siècle”. In: FONTAINE, J; GILLET, R. *Grégoire le Grand. Actes du Colloque international du CNRS tenu à Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982*. Paris, CNRS Editions, pp. 191-206.
- DÍAZ, P. C. (2006). “El cristianismo y los pueblos germánicos”. In: SOTOMAYOR, Manoel; FERNÁNDEZ UBIÑA, José (coord). *Historia del cristianismo*. Tomo I: el mundo antiguo, Madrid, Ed. Trotta, pp. 687-757.
- DUARTE SILVA, Paulo; XAVIER, Nathalia Agostinho (2015). “O Cristianismo Ocidental em perspectiva: a conversão monárquica nos reinos suevo e de Kent (séculos VI-VII)”. In: *Brathair*, vol. 15, nº. 2, pp. 4-31.
- DUDDEN, F. Homes (1905). *Gregory the Great, His Place in his Signs of Sanctity: Miracles in the Thought of Gregory the Great*. Londres: Longmans.
- FARMER, D. H. (1990). “Introduction”. In: BEDE. *Ecclesiastical history of the English people*. London: Penguin, pp. 19-35
- FLECHNER, Roy (2015). “Pope Gregory and the British: mission as a canonical problem”. In: BOUGET, H; COUMERT, Magali (eds.). *Histoires des Breagnes 5. En marge*. Université de Bretagne occidentale, Disponível em :<http://hdl.handle.net/10197/7383>
- GAJANO, S. B. (2004). *Gregorio Magno*. Alle origini del Medieval. Roma: Viella.
- GRAMSCI, Antonio (2007). *Quaderni del Carcere*. Edizione critica dell’Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 4 vol.
- LIGUORI, Guido (2007). *Roteiros para Gramsci*. Rio de Janeiro/RJ: UFRJ.
- LOBATO, Maria de Nazareth Corrêa Accioli (2010). “Realeza e cristianização na Inglaterra Anglo-saxônica”. In: *XIV Encontro Regional da Anpuh-Rio: Memória e Patrimônio*. 2010, Rio de Janeiro/RJ. Anais (on-line). Rio de Janeiro: ANPUH-RJ. Disponível:
http://www.encontro2010.rj.anpuh.org/resources/anais/8/1276544928_ARQUIVO_RealezaeCristianizacaonaInglaterraAnglo-Saxonica.pdf. Acessado em 17/09/2016.
- MACCARRONE, Michele (1960). “La dottrina del Primato papale dal IV all’VIII secolo nelle relazioni con le Chiese occidentali”. In: *Le chiese nei regni dell’Europa occidentale*. Spoleto: CSISAM, pp. 633-742.
- MARKUS, Robert Austin. *From Augustine to Gregory the Great: History and Christianity in Late Antiquity*. London: Variorum Reprints.
- _____ (1997). *Gregory the Great and His World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAYMÓ i CAPDEVILA, Pere (2003). “Britania em la política missionaria de Gregório Magno”. In: GARCIA MORENO, L. A.; EGEEA, M. E. G.; MÁRQUEZ, S. R.; GIRVÉS, M. V. (ed.). *Actas del III Encuentro Hispania en la Antigüedad Tardía*. Santos, Obispos y Reliquias. Alcalá, octubre, 1998. Alcalá: s.l., pp. 243-265.

- _____ (2010). “Gregory the Great and the Religious Otherness: Pagans in Cristian Italy”. In: *Studia Patristica*. Vols. XLIV-XLIX. Leuven; Paris, Walpole: Peeters, pp. 327-332.
- _____ (2013). *El ideario de lo sacro en Gregorio Magno (590-604). De los santos en la diplomacia pontificia*. Tese doutoral. Univesitat de Barcelona. Barcelona.
- MAZA, Clelia Martínez (2002). “Las nuevas Helenas. Las reinas Bárbaras como agente de cristianización”. In: *Potestas*. Revista del grupo Europeo de Investigación Histórica. N. 2, pp. 133-146.
- MIATELLO, André L. P. (2010). “Governar os corpos e reger as almas: a relação entre ‘igreja’ e ‘cidade’ na correspondência de S. Gregório Magno. In: *Opsis*, Catalão, v. 10, n. 2, pp. 11-26.
- MORAES, Dênis de (2010). “Comunicação, Hegemonia e Contra-Hegemonia: a contribuição teórica de Gramsci”. IN: *Revista Debates*. Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 54-77, jan-jun.
- NEGREANU, Stefan (2014). “The Christianization of the Anglo-Saxons Saint Gregory the Great and Saint Augustine”. In: *Teo*, n. 60, vol. 3, pp. 91-102.
- ORTIZ, Renato (2006). “Notas sobre Gramsci e as Ciências Sociais”. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 21, N. 62, outubro, pp. 95-103.
- RICHARDS, Jeffrey Burton (1980). *Consul of God: The life and times of Gregory the Great*. Londres: Routledge & Kegan Paul.
- SAS, Makysimillian (2012-2013). “Augustine of Canterbury converting the Anglo-Saxons: A contribution to the identity of the medieval missionary”. In: *De Medio Aevo*, n. 3, p. 213-230.
- SCHLESENER, Anita Helena (2007). *Hegemonia e cultura em Gramsci*. Curitiba: Ed. UFPR.
- SENELLART, Michel (2006). *As artes de Governar*. São Paulo: Editora 34.
- WOOD, Ian (1994). “The Mission of Augustine of Canterbury to the English”. In: *Speculum*, 69, pp. 1-17.

¹ Professor Assistente (DE) do curso de Licenciatura em Educação do Campo, ocupando as cadeiras relacionadas à área de História, na Universidade Federal do Piauí/Campus de Bom Jesus. Pesquisador associado à ABREM (Associação Brasileira de Estudos Medievais) e ao NEAM (Núcleo de Estudos Medievais).

² Um dos passos fundamentais para que o papado, como facção de classe essencial que aspira o domínio e a direção, seja efetivamente hegemônico, segundo os apontamentos de Gramsci (2007), é o de criar para si seus próprios intelectuais orgânicos. Estes últimos serão os responsáveis pelo desenvolvimento e promoção da concepção de mundo do bispo de Roma. Também cabe, nesse processo de afirmação hegemônica, tentar cooptar os intelectuais das outras facções e classes antagônicas. No contexto da Alta Idade Média, acreditamos que se tratava, por parte de Gregório I, de delimitar e restringir no âmbito da Igreja a formação dos intelectuais orgânicos, impondo-os às facções laicas em sua condição de dirigentes da hegemonia aristocrática em afirmação no período em questão.

³ Beda data em 597 o desembarque em Kent. Beda (HIST. ECCL. V.24): “anno DLCVIII Britanniam uenere praefati doctores qui fuit annus plus minus centesimus quinquagesimus aduentus Anglorum in Britanniam. Beda também aponta o local exato do encontro entre os missionários e os saxões: ut ueniens Britanniam Augustinus, primo in insula Tanato, regi Cantuariorum praedicaret”.

- ⁴ Obra redigida e concluída, em 731, por Beda, no mosteiro de Jarrow, na Northumbria, representa a primeira narrativa sobre a Inglaterra anglo-saxã. Entre as muitas cópias do texto, realizadas tanto na Northumbria como em outros locais, apenas quatro sobreviveram em manuscritos do século VIII (FARMER, 1990, p. 19). A história eclesiástica, por dar conta da maior parte do que é conhecido sobre os acontecimentos da época, acaba constituindo uma fonte basilar para compreender o processo de cristianização dos povos ingleses (LOBATO, 2010, p. 2), motivo pelo qual, ao lado das epístolas de Gregório, recorreremos com frequência.
- ⁵ Inserir nota explicativa Na concepção gramsciana, a hegemonia implica a aquisição do consenso e da liderança cultural e político-ideológica de uma classe ou fração de classes sobre o restante da formação social (SCHLESENER, 2007). Ou seja, a hegemonia relaciona-se com entrecabos de percepções, juízos de valor e princípios entre sujeitos da ação política (MORAES, 2010: p. 54). A hegemonia residiria na capacidade de direção política e cultural, ou seja, de edificar uma concepção ideológica de mundo “partidária” à dominação a ser absorvida pelas demais classes ou frações de classes.
- ⁶ O ponto de partida que propomos é a ideia de ideologia tal como foi elaborada por Gramsci. Nesse sentido, para a análise das religiões, na maioria das vezes, será mais fecundo avaliá-las como o que o sardo marxista denominou de “ideologias historicamente orgânicas”, ou seja, necessárias a uma determinada estrutura, em contraste com o que seriam “ideologias arbitrarias” (GRAMSCI, 2007). A religião – como sistema simbólico que orienta a ação com referência a supostos fins últimos (por exemplo, a vida depois da morte) e também uma suposta realidade de ordem superior que faria interseção com o mundo corriqueiro das coisas sensíveis em que se movem os homens, e nele influiria – define-se como uma ideologia, em conjunto com o sistema simbólico e institucional em que ela é partilhada e comunicada (CARDOSO, 2004: p. 22). Seria uma ilusão imaginarmos uma sociedade sem ideologia, pois é por meio dela que os homens tomam consciência de si mesmos, dos outros, e atuam no mundo. Nesse sentido, ideologia é poder, ou seja, capacidade que lhe permite atuar e modificar o mundo (ORTIZ, 2006: p. 99).
- ⁷ Sobre a experiência monástica de Gregório I e o significado profundo para a sua vida, veja: Gajano (2004, p. 37-44).
- ⁸ A *Ep.* VI.53 de Gregório é datada de 23 de julho de 596, e a viagem de Roma até Aix, somada ao retorno de Agostinho, para consultar Gregório, não pode somar mais que um par de meses. Além disso, Beda data a partida da expedição no “*anno decimo quarto eiusdem principis*”. Isto é, entre agosto de 595 e agosto de 596, conforme Dudden (1905: p. 104).
- ⁹ *HE*, I.XXIII: os anglos são descritos pelos monges como “barbaram, feram, incredulamque gentem” e “cuius [entre os Anglos] ne linguam quidam nossent”.
- ¹⁰ *Ep.* VI.33: “Remeanti autem Ausgutinno praeposito vestro, quem et abbatem vobis constituimus, in omnibus humiliter oboedite, scientess hoc vestris animabus per omnia profuturum, quicquid a vobis fuerit in eius admonitione completum”.
- ¹¹ Aparentemente, Gregório I não havia expedido cartas de recomendação antes que o temor tivesse paralisado a expedição, o que torna o fato certamente inusual.
- ¹² Sobre a concessão do pálio a Virgílio e do vicariato episcopal, como também, em relação ao eventual interesse de Childeberto II da Austrásia, veja: Markus (1997, p. 171).
- ¹³ Para Virgílio: *Ep.* VI.54; para Pelágio, Sereno e Eterio: *Ep.* VI.52; para Siagrio e Desidério: *Ep.* VI.55; e, para Protásio *Ep.* VI.56.
- ¹⁴ Siagrio obtém o pálio em julho de 599. Gregório lhe escreveu afirmando que o bispo franco fora “sollicitum a devotum adiutoremque in omnibus”, acerca da missão de Agostinho, e que, portanto, o papa não podia “petitionem nulla pertuli ratione postponere” (*Ep.* IX.223). Vale lembrar que Desidério também solicitou a concessão do pálio. Tal pedido, segundo Desidério, se fundamentava em uma suposta antiga prerrogativa de sua sede. Gregório (*Ep.* IX.221) respondeu que não haviam provas documentais de tal utilização no *scrinium* pontifical e que Desidério deveria enviar a Roma uma cópia dos documentos que estavam em sua posse. Sobre a concessão do pálio, como já apontado anteriormente, da parte do bispo de Roma, veja: Maccarrone (1960, p. 730-40).
- ¹⁵ É reconhecido que as conotações dinásticas do grupo dominante, entre os séculos VI e VII, são mais evidentes no âmbito irlandês do que entre os anglo-saxões (Cf: CHARLES-EDWARDS, 1989, p. 28-39, especialmente, 33-34).
- ¹⁶ *Ep.* V.60: “Ex qua re bene confidentes, [...], indicamos ad nos prevenisse Anglorum gentem Deo annuente vele fieri christianam, sed sacerdotes qui in vicino sunt pastoralem erga eos sollicitudinem non habere”. A mesma lamentação aparece em uma epístola (*Ep.* VI.51) endereçada aos reis dos francos, Teodorico e Teodoberto.

- ¹⁷ HE. I.XXV: “et habebat Christianam de gente Francorum regia, vocabolo Berta, que mea conditione a parentibus acceperat, ut ritum fidei ac religionis suae cum episcopo, quem adiutorem fidei dederant nomine Liuthardo, inviolarum sequare licentiam habebat”.
- ¹⁸ Gregório elogia Berta por sua bondade manifestada a Agostinho. Além disso, ele a compara a Helena, mãe de Constantino I, e atribui à soberana um papel importante na conversão dos anglo-saxões e no fortalecimento da fé de Etelberto.
- ¹⁹ Em consideração ao léxico de Beda, deve-se notar que ele geralmente emprega *comes* como equivalente a *gesith*, enquanto prefere *miles* ou *minister* para indicar os *thegn*. As duas figuras correspondem a diferentes níveis da clientela régia: os primeiros eram homens de relevo, possuidores de propriedade e residência pessoal; os segundos, privados de bem imóveis (CARBONARE, 2008: p. 38).
- ²⁰ HE, I.XXV: Etelberto se refere ao culto tradicional que “tanto tempore cum omni Anglorum gente servavi”.
- ²¹ BEDA, HE, I.XXV: “dedit ergo eis (Augustino et sociis) mansionem in ciuiate Durouernensi, quae imperii sui totius erat metropolis, eisque, ut promiserat, cum administratione uictus temporalis, licentiam quoque praedicandi non abstulit”. No primeiro momento, Etelberto doou a Agostinho antigas igrejas romanas em Cantuária, entre elas a de São Martinho, e lhes permitiu a construção ou restauração de outros templos, bem como a difusão de sua mensagem.
- ²² Berta, a esposa franca de Etelberto I, era cristã e chegou nesse reino acompanhada de um prelado igualmente franco, Liuthardo. Esse último era responsável por ministrar os preceitos cristãos à rainha (SAS, 2012-2013: p. 216). É possível que Liuthardo desenvolvesse certa atividade religiosa em Cantuária, pois Beda (*Hist. Eccl.* I.25 e I.26) atesta que Berta costumava ir rezar na antiga igreja romana de São Martinho e que a liberdade religiosa da rainha estava garantida nas cláusulas do matrimônio. Porém, parece-nos mais seguro afirmar que esse clérigo atuava como conselheiro privado da rainha, sem propósito algum de promover qualquer iniciativa evangelizadora (MAZA, 2002: p. 141).
- ²³ HE, I.XXV: “donec rege ad fidem converso maiorem praedicandi per omnia et ecclesias fabricandi vel restaurandi licentiam acciperent”. Ver também: Wood (1994, p. 3).
- ²⁴ Gregório responde aos êxitos de Eulógio em sua luta contra a heresia de Eudócio com a conversão do povo ignoto situado no outro extremo do mundo.
- ²⁵ Segundo Markus (1983, p. 23-24), as notícias com que conta Gregório para informar seu colega egípcio podem ser indiretas, talvez provenientes de Marselha ou Autun. Regiões com as quais o epistolário gregoriano demonstra uma comunicação postal frequente através de, entre outros, mercadores judeus.
- ²⁶ Evidentemente que não estamos considerando aqui que efetivamente 10 mil pessoas se converteram, mas sim que tal número representa, enquanto instrumento discursivo, grande quantidade de indivíduos.
- ²⁷ Beda (*Hist. Eccl.* I.26): “donec rege ad fidem converso, maiorem praedicandi per omnia, et ecclesia fabricandi uel restaurandi licentiam acciperent. At ubi ipse etiam inter alios delectatus uita mundíssima sanctorum, et promissis eorum suavissimis, quae uera esse miraculorum quoque multorum ostensione firmauerant, baptizatus est, coepere plures ad audiendum uerbum confluere, se relicto gentililitatis ritu, unitati se sancta Christi ecclesia credendo sociare”.
- ²⁸ Ep. XI. 37: “Sic enim Constantinus quondam piissimus imperator Romanam rempublicam a peruersis idolorum cultibus reuocans omnipotenti Deo domino nostro Iesu Christo secum subdidit seque cum subiectis populis tota ad eum mente conuertit”.
- ²⁹ Ep. XI.35: “nam sicut per recordandae Helenae matrem piissimi Constantini imperatoris ad Christianam fidem corda Romanorum accenderat, ita et per gloriae uestrae studium in Anglorum gentem eius misericordiam confidimus operari”.
- ³⁰ BEDA (*Hist. Eccl.* I.27): “interea uir Domini Augustinus uenit Arelas, et ab archiepiscopo eiusdem ciuitatis Aetherio, iuxta quod iussa sancti patris Gregorii acceperant, archiepiscopus genti Anglorum ordinatus est”.
- ³¹ BEDA (*Hist. Eccl.* I.27): “reuersusque Britanniam, misit continuo Romam Laurentium presbyterum et Petrum monachum, qui beato pontifici Gregório gentem Anglorum fidem Christi suscepisse, ac se episcopum factum esse referente”.
- ³² Sobre o modelo do *rex gentis* cristão em Gregório, ver: Azzara (1997, p. 128-145, quanto às referências sobre as relações com Etelberto; ver especialmente p. 130).
- ³³ Ep. XI.37: “Propter hoc omnipotens Deus bonos quosque ad populorum regimina perducit, ut per eos omnibus, quibus praelati fuerint, dona suae pietatis impendat”.
- ³⁴ As duas dioceses deveriam corresponder à bipartição da Bretanha romana em *Flavia Caesariensis* e em *Maxima Caesariensis*, completamente anacrônica no tempo de Gregório. Na realidade, York tornou-se sede episcopal mais tarde, com a consagração de Paulino, em 625 e dotada do pátio, em 735. Sobre a atribuição do pátio a Agostinho, ver: Azzara (1997, p. 95).

-
- ³⁵ *Ep. XI.39*: “quatenus Londoniensis ciuitatis episcopus semper in posterum a synodo própria debet consecrari, atque honoris pallium ab hac sancta et apostólica, cui auctore Deo deseruio, sede percipiat. Ad Eboracam uero ciuitatem te uolumus episcopum mittere quem ipse iudicaueris ordinandum; it ut si eadem ciuitas cum finitimis locis uerbum Dei receperit, ipse quoque duodecim episcopos ordinet, ut metropolitani honore perfruatur, quia ei quoque, si uita comes fuerit, pallium tribuere Domino fauente disponimus. Quem tamen tua fraternitatis uolumus dispositioni subiacere”.
- ³⁶ É digno de nota lembrar que, embora seja verificável arqueologicamente que os líderes anglo-saxões apropriaram-se dos espaços fortificados ou organizados que anteriormente haviam sido fortificações ou urbes sob os romanos, a vida urbana entrou em profunda decadência *Britannia* até o oitavo século. Tais cidades podem ter conservado, no contexto pós-romano, determinadas funções burocráticas e militares do passado, mas não papéis urbanos no sentido econômico-social do termo, relativo a uma divisão social do trabalho entre campo e cidade (CARDOSO, 2004: p. 24).
- ³⁷ *Ep. XI.36*: “scio enim quod omnipotens Deus per dilectionem tuam in gente quam quam eligi uoluit magna miracula ostendit. Unde necesse est ut de eodem dono coelesti et temendo gaudeas, et gaudendo pertimescas. Gaudeas uidelicet, quia Anglorum animae per exteriora miracula gratiam pertrahuntur; pertimescas uero ne inter sugna quae fiunt infirmus animus in sui praesumptionem se eleuet, et unde foris in honore adtollitur, inde per inanem gloriam intus cadat”.
- ³⁸ I Cor 14:22: “itaque linguæ in signum sunt non fidelibus sed infidelibus prophetia autem non infidelibus sed fidelibus”.