

A Cristianização da Saxônia e a Transformação da Figura Régia

Prof. Ms. Vinicius Cesar Dreger de Araujo

Doutorando FFLCH-USP
Bolsista Fapesp
viniciusdreger@yahoo.com.br

Resumo

Este artigo visa analisar as transformações causadas pelo processo de conversão da Saxônia ao Cristianismo entre os séculos VIII e X através do estudo do *Heliand*, reformulação dos Evangelhos para a língua e cultura saxônias, e as *Res Gestae Saxoniae* do monge Widukind de Corvey, detendo-nos em como as figuras de Cristo e dos apóstolos, assim como dos reis são apresentadas.

Palavras-chave: Germânia, Cristianização, Monarcas.

Abstract

This paper intends to analyze the changes motivated by the process of conversion to Christianity in Saxony between the 8th and 10th centuries, through the study of the *Heliand*, a reformulation of the Gospels to the Saxon culture and language, and Widukind of Corvey's *Res Gestae Saxoniae*. I will focus on how the figures of Christ and the apostles, as well as the kings, are presented.

Keywords: Germany, Christianisation, Monarchs.

1. Introdução:

A tradição historiográfica germânica medieval foi a mais importante da Europa Ocidental até a segunda metade do século XII (Bagge 2002: xi) e um dos gêneros mais cultivados por estes autores foi, indubitavelmente, o das biografias régias, inaugurado pela *Vita Karoli* escrita por Einhard entre 817 e 836.

Talvez a obra mais importante deste gênero na Germânia do século X seja a *Res Gestae Saxonicae* (RGS) escrita pelo monge Widukind de Corvey completada em 967-8 e complementada até 973. Nela, o autor claramente orgulha-se de seu povo, construindo na obra a sua história; simultaneamente, Widukind escreve também a história de seus dois maiores governantes, os reis Henrique I e Otto I. Porém, a forma como estes reis são apresentados é algo inusitado: são chefes guerreiros cristianizados, mas não parágonos das virtudes cristãs. Não são *rex justii*, *Christus domini* nem *vicarii Dei*, como os monarcas germânicos passam a ser descritos nas fontes a partir do século XI.

Além disso, suas ascensões ao trono passam ao largo de rituais eclesiásticos: Henrique I recusou o ritual de consagração régia (unção e coroação) que lhe foi oferecido. Embora Otto I tenha aceitado a sagração, Widukind faz questão de afirmar que Otto já era rei antes de entrar na igreja em Aachen, tendo sido aclamado pelos príncipes germânicos. Ademais, Widukind mal menciona os envolvimento italianos de Otto e não menciona sua coroação imperial em Roma (962). Ele a substitui com a aclamação daquele como imperador por parte de suas tropas após sua estrondosa vitória contra os Húngaros em Lechfeld.

Como se estas observações já não fossem interessantes em si mesmas, Widukind estrutura sua obra em torno de acontecimentos militares: o ápice do livro I está nas batalhas de Henrique I contra os Eslavos e os Húngaros (especialmente Riade em 933), incluindo todo o seu planejamento para enfrentar estas ameaças externas, como a reestruturação das defesas e a constituição de um grupo de *milites agrarii*. O livro II, iniciado com uma extensa descrição da ascensão ao trono de Otto I, passa a tratar brevemente das ameaças externas à Germânia (tão brevemente que a guerra contra Boleslaw da Boêmia que durou catorze anos foi resumida a uma única sentença!) e depois o seu ápice: as lutas internas, sendo que Otto I nelas enfrentou a seus irmãos Thankmar (mais velho, fruto do primeiro matrimônio de Henrique I) e Henrique (mais novo, fruto segundo matrimônio de Henrique I). Finalmente, no livro III, Widukind lida tanto com eventos internos quanto externos, incluindo as conquistas de Otto na Itália; porém, ele é dominado por três eventos principais: a rebelião de Liudolf - o primogênito de Otto – e Conrado o Vermelho, duque da Lotaríngia e genro de Otto, as vitórias sobre os Magiares em Lechfeld e sobre os eslavos em Recknitz e a rebelião de Wichmann o Jovem.

Toda esta caracterização de suas lideranças militares, das tonalidades laicas do texto, da presença de uma religiosidade pessoal dos monarcas mas não de sua função nos fizeram questionar as origens destes desenvolvimentos político-religiosos na Germânia do século X e nossa investigação nos trouxe ao século IX, à conquista carolíngia da Saxônia e à cristianização da mesma. Assim, estudamos o processo dialético de conversão dos saxônios ao Cristianismo e a germanização do Cristianismo, principalmente após a constituição do reino Franco Oriental sob Luís o

Germânico, culminando na reelaboração dos Evangelhos conhecida como *Heliand* (*O Salvador*), obra poética de aproximadamente seis mil versos que, entre outras coisas, transforma Cristo e seus apóstolos em um bando guerreiro unido pelos valores do *comitatus*, preparando assim o caminho tanto da aceitação do Cristianismo pela nobreza saxônica quanto o da preservação dos valores guerreiros e da figura marcial dos monarcas para a posteridade.

2. A conquista Carolíngia da Saxônia e seus desdobramentos:

Quando comparada ao processo de cristianização da Europa Ocidental, o da Germânia foi tenso e violento, caracterizado pela combinação de conquista militar, conversões forçadas e atividade missionária agressiva, como a liderada por São Bonifácio, incluindo a derrubada do carvalho sagrado de Thor (Donar) em Fritzlar (723) por ele realizada. Entre este fato e seu martírio frente aos Frísios em 754, Bonifácio recebeu do papado a tarefa de cristianizar a Germânia, tornou-se legado papal para a mesma (738) e engajou-se em uma ativa campanha para a destruição do paganismo germânico e seus locais sagrados, sendo entusiasticamente auxiliado nestas atividades pelas tropas Francas de Carlos Martel e Pepino o Breve (a quem supõe-se que Bonifácio, como arcebispo de Mainz e na época primaz da Germânia, tenha sagrado como rei em Soissons no ano 751).

Esta conversão militante foi liderada por missionários anglossaxões que vieram a substituir esforços anteriores de missionários escoto-irlandeses que haviam iniciado a conversão dos germânicos ao assim chamado Cristianismo Céltico, considerado ineficiente pelos anglossaxões (que já haviam eliminado domesticamente esta formulação do Cristianismo no sínodo de Whitby em 664) e pelos Carolíngios (sem dúvida alguma incentivados pela antiga e amarga rivalidade com os saxônios a tornar a vida destes o mais difícil possível; uma espécie de aprendizado através da dor, já que os saxônios eram vistos pelos francos essencialmente como bárbaros pagãos, retomando concepções oriundas do Baixo Império Romano), especialmente Carlos Magno, admirador que era da obra missionária de Bonifácio e de seu legado de “métodos missionários conflituosos baseados em personalidades poderosas e mesmo impiedosas” (Murphy 1989: 14). Esta admiração de Carlos Magno por Bonifácio chegou ao ponto deste comandar a derrubada do pilar sagrado saxônico Irminsul em 772, quando da deflagração das guerras contra a Saxônia.

Segundo Jean Favier, esta combinação de atividades missionárias e militares pode ser assim compreendida: “É para converter que se conquista e é para assegurar esta conquista pela unidade religiosa que se converte; à força, naturalmente” (Favier 2004: 208).

A subordinação dos territórios germânicos é uma questão de suma importância para os Carolíngios. É nela que se realiza de fato a *dilatatio regni*; é ali que ocorre a expansão do Cristianismo, condição *sine qua non* da legitimidade destes monarcas e da expansão franca e, além disso, é o principal meio de distribuição de terras aos seus fiéis de maneira que não empobreça seu patrimônio dinástico. Assim, “o entusiasmo dos grandes senhores francos pelas campanhas germânicas deve-se, em certa medida,

às perspectivas de enriquecimento que se abrem com essas grandes expedições” (Favier 2004: 204).

A submissão dos saxônios foi momentânea: assim que Carlos Magno teve suas atenções voltadas para a Espanha em 778, os saxônios se rebelaram tanto contra o domínio franco quanto contra o Cristianismo, sob a liderança de Widukind. Esta rebelião demonstrou a fragilidade da autoridade dos francos na Saxônia e Carlos Magno adotou uma nova estratégia: “As campanhas anuais já não terão por finalidade a intimidação, mas sim serão fases de uma verdadeira conquista e de uma colonização de toda a Saxônia” (Favier 2004: 219).

Desta vez Carlos Magno combina as invasões com a organização de condados na Saxônia, tendo a sabedoria de colocar à sua frente nobres locais que não se rebelaram, ou que rebelados desistiram e mudaram de lado antes que fosse tarde. Em compensação, àqueles que permaneceram rebeldes, Carlos exerce uma vingança feroz, como a Corte de Sangue em Verden, quando foram executados 4500 saxônios (783).

As campanhas constantes forçaram até mesmo que Carlos passasse o inverno na Saxônia em Minden (783 e 784), para que os rebeldes não tivessem tempo de reagrupar suas forças e renovar a luta. Esta estratégia de desgaste deu resultados e em 785 Widukind converteu-se ao Cristianismo (tendo o próprio Carlos Magno como padrinho) e foi integrado à estrutura de poder dos francos. Concomitantemente foi publicada a capitular *de Partibus Saxoniae*, uma longa relação de crimes e punições tanto de natureza criminal quanto religiosa, estabelecendo pesadas multas para superstições como promessas realizadas a fontes e bosques sagrados, mas também uma farta distribuição de penas máximas para quem atacasse igrejas ou religiosos, para quem comesse carne na quaresma etc. Podemos reproduzir também outras disposições desta capitular:

Se alguém, enganado pelo diabo, acreditou, à maneira dos pagãos, que um homem ou uma mulher era feiticeiro e comia gente, e se, por isso, mandou-o queimar, comeu-o ou fez que fosse comido, será punido com a pena capital.
Se alguém, segundo os ritos pagãos, mandou queimar o corpo de um morto e reduziu seus ossos a cinzas, será punido com a pena capital.
Se alguém do povo saxônio quis ficar escondido sem receber o batismo, recusou-se a vir ao batismo desejando continuar pagão, receberá a pena de morte.
Se alguém tiver sacrificado um homem ao diabo, fazendo dele uma oferenda aos demônios, à maneira dos pagãos, receberá a sentença de morte.
Se alguém se mancomunou com pagãos contra os cristãos ou ficou do lado deles contra os cristãos, sofrerá a pena de morte. (Favier 2004: 222)

Embora estas leis tenham sido draconianas, Carlos moderou a pressão sobre os saxônios ao não interferir nos assuntos do direito privado, nada dizendo sobre o casamento, a transmissão de heranças e os contratos. A estrutura social permaneceu praticamente intocada, mantendo a separação entre homens livres comuns e os nobres (ao contrário da aristocracia franca, ainda imprecisa).

Enquanto a conquista da Saxônia por Carlos Magno tenha indubitavelmente trazido mudanças, ela não pode ter obliterado todos os traços da organização nativa. A nova ordem parece ter dependido do entrelaçamento com

instituições preexistentes, como as assembleias locais, para disciplinar a Saxônia. (Airlie 2003: 32)

Mas, deve-se notar que estas medidas afetaram inicialmente Westfália e Engern (regiões ocidental e meridional da Saxônia) enquanto a rebelião continua ativa na Nordalbingia e na Ostfália (regiões setentrional e oriental), sendo que a Nordalbingia só foi realmente pacificada em 804, com a deportação de milhares de famílias saxônias para a Gália e as regiões francas da Germânia e famílias francas foram trazidas para o Elba, processo que culminou com a fundação de Hamburgo (Favier 2004: 224).

A situação na Saxônia foi de relativa paz (com pequenas revoltas locais realizadas por membros das camadas sociais mais baixas, *frillingi* e *lazzi* – homens livres pobres e servos – contra a cristianização, principalmente), embora a situação interna do império carolíngio declinasse com os problemas causados pelas guerras civis entre Luís o Piedoso e seus filhos Lotário, Carlos e Luís. Estes conflitos só diminuíram após o falecimento do monarca em 840 e a divisão das terras do Império entre seus filhos, acertada com o Tratado de Verdun de 843, quando a Germânia passou ao controle de Luís, dito o Germânico.

O retorno à paz após a Partilha de Verdun trouxe uma década de reforma eclesiástica e produção literária sem precedentes na Igreja Franca oriental. O período entre 843 e meados de 850, representou o ponto culminante da reforma da Igreja e da produção cultural a leste do Reno, reforçando a imagem desta década como de estabilidade política e consolidação sob o reinado de Luís o Germânico. No coração deste florescimento das letras francas orientais estava o tema central do Renascimento Carolíngio: a renovação (*renovatio*) da religião e dos ensinamentos cristãos que foram inspirados pela Igreja de Agostinho, Jerônimo e Gregório Magno.

Em última instância, Luís via seu suporte à Igreja e ao aprendizado cristãos como matéria de sobrevivência política, já que as Escrituras ensinam que Deus abandona o governante que negligencie a defesa da verdadeira fé. (Goldberg 2006: 165)

No processo da importação do Renascimento Carolíngio para o leste do Reno, Luís e o clero oriental adaptaram os ensinamentos e literatura cristãs à cultura e história únicas da Germânia. A igreja franca oriental possuía sua própria história eclesiástica, centros monásticos, cultos a seus santos e linguagens vernaculares que se refletem na obra de seus eruditos. Talvez mais significativo seja o fato de, comparada com as Igrejas na Gália e na Itália, a Igreja Franca oriental era relativamente nova e economicamente subdesenvolvida.

A maior parte da Germânia não fez parte do império romano cristão; devido a isso sofreu ondas sucessivas de cristianização em suas regiões ocidentais entre os séculos VI e VIII, sendo que estas só puderam ser consideradas como plenamente cristianizadas com o trabalho de missionários Anglo-Saxões, como São Bonifácio, fundador de Fulda. Como resultado, a riqueza e a infraestrutura da igreja franca oriental, especialmente em regiões fronteiriças como a Saxônia, a Turíngia e o leste da Bavária, não eram como a oeste do Reno ou ao sul dos Alpes. Luís encorajou a

produção erudita após 843, mas ela ocorreu principalmente em centros monásticos como Fulda, St Gall, Lorsch, St Emmeram, Reichenau e Corvey, ao invés da corte.

Desde o início de seu reinado, Luís cercou-se com um grupo de líderes monásticos que eram eruditos, pios e comprometidos com a elevação dos padrões básicos da igreja Franca oriental: Gozbold de Würzburg – Niederalteich, Baturich de Regensburg – St Emmeram, Ratleig de Seligenstadt, Grimald de St Gall, Liupram de Salzburg – St Peter, Erchanbert de Freising – Kemptem e Rábano de Mainz – Klengenmünster.

Rábano foi o mais prolífico erudito Carolíngio do século IX; criado e educado como monge em Fulda, estudou em Tours sob a tutela de Alcuíno, que o apelidou de “Mauro” como o discípulo de São Bento. Como muitos intelectuais carolíngios, Rábano não foi um pensador original,

(...) mas uma daquelas mentes firmemente enraizadas no curriculum monástico da Bíblia e dos Pais da Igreja; seu dom estava na seleção, organização e inserção de citações dos pensadores cristãos iniciais como Agostinho, Jerônimo, Ambrósio e Gregório Magno em seus numerosos comentários bíblicos e tratados religiosos (Goldberg 2006: 172-173).

Este era exatamente o tipo de erudição que a jovem Igreja Franca Oriental precisava para compensar sua falta generalizada de livros, escolas e clérigos educados.

Uma vez promovido a arcebispo de Mainz, Rábano inspirou nova vida nas reformas da igreja carolíngia oriental, tendo organizado dois sínodos em 847 e 852 nos quais ele e os bispos e abades francos orientais legislaram sobre os tópicos de sínodos carolíngios anteriores: a fé católica, batismo e penitência, a paz pública, o poder dos bispos, direitos e propriedades eclesiásticas, pagamento de dízimos, o sacerdócio, celibato clerical, monaquismo e o cuidado com os pobres. Mas os sínodos também produziram novos cânones focados em tópicos a respeito do laicado que os outros sínodos não haviam discutido em tal detalhe, como aceitar subornos em corte, aborto, adultério e formas ilícitas de casamento.

Rábano Mauro acreditava que tenha ocorrido um considerável aumento de bandos armados e que estes seriam culpados de derramamento de sangue, luxúria e gula (talvez como resultado das convulsões sociopolíticas causadas pelas guerras civis) e decretou que se estes errantes fossem culpados por homicídios deveriam penitenciar-se abandonando as armas, esposas e alimentos aristocráticos (especialmente carne, vinho, hidromel e cerveja), desta maneira,

Rábano reconheceu a aristocracia secular e suas preocupações com armas, guerra, sexo e festins, mas assegura que a participação neste grupo social é uma honra que demanda o cumprimento de um mínimo de padrões cristãos de conduta (Goldberg 2006: 176).

Assim, os sínodos de 847 e 852 demonstram as principais preocupações de Rábano Mauro: reviver as reformas eclesiásticas de Carlos Magno e melhorar os costumes da aristocracia laica germânica.

Mas dois grandes obstáculos se interpunham aos bispos e abades do reino franco oriental: o subdesenvolvimento da Igreja na Saxônia e o problema geral de

expandir a fé entre populações que falavam línguas germânicas. Embora a Saxônia tivesse vários ricos monastérios, incluindo Corvey e Herford, a Igreja Saxônia do século IX sofria de uma carência generalizada de riquezas, terras e infraestrutura. Esta situação posava como um grande entrave à expansão da Cristandade, já que as entranhas do trabalho missionário – a construção de igrejas paroquiais, a aquisição de relíquias para as mesmas, a guarnição delas com clérigos bem educados e a providência para os mesmos de livros litúrgicos, cálices e trajes – eram extremamente custosas.

O interesse da igreja Franca na tradição comprovada e a cópia fiel de textos pode ser vista como parte do desejo de restaurar a ordem correta das coisas na Igreja e assim restaurar sua pureza. A eficiência da Igreja carolíngia em expandir e aprofundar a Cristandade não dependia apenas da decisão racional em produzir um clero melhor educado, mas também do cultivo do poder numinoso da Igreja, ou seja, de estabelecer a Cristandade como alternativa ao Paganismo e à magia em todas as formas, incluindo providenciar uma nova magia cristã. Ações mágicas eficientes precisam dos textos corretos sendo recitados da maneira correta; daí a preocupação com a autenticidade e com a acurácia textual. Elas dependem também da pureza do sacerdote; por isso a preocupação com a pureza sexual e a continência de padres, monges e freiras, e o início da rejeição pelo alto clero do lado mais sangrento da vida aristocrática: combates, vinganças e caçadas. As ações mágicas também requerem acessórios. Alguns deles foram criados: os manuscritos luxuosos do Renascimento Carolíngio e as igrejas recém-construídas podem ser vistas apenas como simples peças produzidas para satisfazer aos nouveaux riches da corte e da igreja francas; mas também elas também foram feitas para impressionar como objetos sagrados.

A arte, tanto curial quanto eclesiástica, era parte da produção de magia e sacralidade. A nova igreja palatina de Carlos em Aachen foi planejada como cenário para o drama da realeza cerimonial e as antigas estátuas e colunas saqueadas na Itália para seus palácios foram escolhidas por sua antiguidade e poder numinoso. Os clérigos do renascimento Carolíngio se comportavam do mesmo modo; seus novos livros e igrejas mostravam sua riqueza e faziam com que todos aqueles que entrassem em contato com eles, entrassem em contato com o poder sobrenatural. Os clérigos também podiam contar com acessórios ainda mais impressionantes, as relíquias dos santos.

O acesso a Roma e à Itália concedido pela conquista da Lombardia em 774 permitiu aos clérigos francos sacar das quase ilimitadas reservas romanas de poder santificado. Muitas destas relíquias foram transferidas para antigas igrejas como Saint-Denis, mas ainda mais foram enviadas para novos estabelecimentos. A Saxônia, por exemplo, foi recipiente de muitas destas translações de relíquias no século IX. Acreditava-se que os santos a quem estas relíquias pertenciam tinham contato direto com Deus, e suas igrejas eram centros de poder e magia.(Reuter 1991: 41 e em relação às relíquias, Geary 1994: 177-221)

Outro problema que a Igreja saxônia devia enfrentar era o fato de que até 870, seus bispos estavam administrativamente divididos entre aqueles sujeitos ao arcebispo de Mainz no reino de Luís o Germânico (Paderborn, Halberstadt e Hildesheim) e aqueles sujeitos ao arcebispo de Colônia na Lotaríngia (Münster, Bremen, Minden, Osnabrück e Verden). Os sínodos de 847 e 852 foram marcos na integração da Saxônia à Igreja franca oriental, já que em 847 os bispos de Paderborn, Halberstadt,

Hildesheim, Hamburgo-Bremen, Osnabrück e Verden compareceram e em 852 também compareceu o bispo de Münster.

Mas o maior obstáculo que ameaçava a Igreja saxônia era a persistência do paganismo entre os hostis camponeses saxônios, que abertamente rejeitaram o Cristianismo e tentaram destruir a Igreja na rebelião Stellinga de 841-845 realizada pela aliança entre os *frillingi* e os *lazzi*, o que caracteriza o fato de que a aceitação do Cristianismo por parte da nobreza saxônia foi essencialmente em caráter político, já que assim puseram-se nas graças dos Carolíngios e puderam participar da estrutura de poder. As camadas sociais livres não nobres, como os já mencionados *frillingi* e os *lazzi*, não participavam do poder e assim não possuíam incentivos externos a cristianizarem-se; logo, buscaram tanto a restauração de sua religião tradicional quanto a liberdade do jugo carolíngio, sendo por isso duramente reprimidos.

Nos domínios carolíngios o Latim era a língua da Igreja, da Bíblia, da liturgia e da erudição cristã, e isto era um problema para o reino germânico, colocado a leste da fronteira linguística entre línguas românicas e germânicas firmada no Reno. Como resultado, a maior parte dos súditos de Luís o Germânico falava o vernáculo germânico como primeira língua, ou melhor dizendo, falavam algum dos dialetos germânicos: “altos” (meridionais) como o Franco, o Alamânico, o Bávaro e o Turíngio ou “baixos” (setentrionais) como o Saxônio e o Frísio. Os falantes de “germânico” tinham uma considerável dificuldade no aprendizado do Latim devido ao fato deste ser uma língua completamente diferente; como resultado, apenas o clero e alguns leigos bem educados – “provavelmente não mais do que cinco por cento dos súditos de Luís” (Goldberg 2006: 180) – teriam acesso direto ao aprendizado cristão e à Bíblia.

Para melhorar esta situação, Luís e Rábano iniciaram um enorme esforço para traduzir as Escrituras e outros textos religiosos para o vernáculo germânico (Geary 1994: 49-76).

Os clérigos orientais que cercavam Luís, todos usuários nativos dos dialetos germânicos, compartilhavam seu interesse no uso do vernacular para a promoção da fé cristã. Muitos destes homens haviam sido profundamente influenciados pelo legado dos missionários anglo-saxões do século VIII que haviam trazido à Germânia a tradição insular de traduções vernaculares de textos cristãos. Rábano havia sido aluno de Alcuíno de York e sob o seu comando, Fulda tornou-se um centro de traduções e de poesias vernaculares francas e os monges produziram diversas traduções de pequenos textos cristãos básicos (como os votos batismais, por exemplo) e a única peça sobrevivente de poesia épica leiga em Franco, a chamada *Hildebrandslied* (Gibbs; Johnson 1997: 34). No início da década de 830, os monges de Fulda compuseram a mais antiga tradução sobrevivente das Escrituras para o Franco, a assim chamada tradução do *Diatasseron* de Taciano. Trata-se da tradução de uma harmonização dos Evangelhos (isto é, uma síntese dos quatro Evangelhos em um único volume) realizada por Taciano, autor romano do século II.

Mas a maior realização inspirada pelo esforço comandado por Luís e Rábano foi, sem dúvidas, o *Heliand*.

3. *Heliand* – O Evangelho Saxônio

O *Heliand* é uma comovente reimaginação dos Evangelhos em língua e cultura saxônias, composta por seis mil versos aliterativos (o dobro do *Beowulf*) em estilo épico, no qual Cristo se transforma em um “*poderoso chefe*” (militar) e “*senhor de condes*”; Herodes “*um renomado doador de anéis*” e os doze apóstolos de Cristo “*leais guerreiros*”, por exemplo.

O autor do *Heliand* possuía uma atitude profundamente respeitosa em relação aos valores da religião e cultura germânicas, mas uma igualmente cuidadosa valorização do Cristianismo. Assim, sua “germanização” não é uma crua teologia paganizante, mas uma comovente mistura de sensibilidade espiritual e poesia germânica. (Murphy 1989: ix)

Dentre os muitos temas que poderiam ser abordados em uma análise profunda deste texto seminal para a compreensão da Germanização do Cristianismo (RUSSELL, 1994), selecionamos os elementos mais ligados à apresentação de Cristo como um monarca guerreiro, *drohtin*.

Mas primeiro demonstremos como o autor sensibiliza seus ouvintes, aproximando-os da situação dos judeus sob ocupação romana:

Na época o Deus cristão havia concedido ao povo Romano o maior dos reinos. Ele fortaleceu o coração de seu exército ao ponto em que eles conquistaram cada nação. Estes amantes de elmos da fortaleza de Roma haviam ganho um império. Seus governadores militares estavam em todas as terras e tinham autoridade sobre os povos de todas as nobres raças.

Na fortaleza de Jerusalém, Herodes foi escolhido para ser rei sobre o povo judeu. César, que governava o império da fortaleza de Roma, colocou-o lá – entre os guerreiros-companheiros – mesmo que Herodes não pertencesse por clã aos nobres e bem-nascidos descendentes de Israel. Ele não vinha de seus parentes. Foi apenas graças a César em sua fortaleza de Roma, que governava o império, que os descendentes de Israel, cujos guerreiros eram renomados por sua dureza, tinham que obedecê-lo. Eles eram os leais amigos de Herodes – enquanto ele tivesse o poder e a autoridade sobre o povo judeu. (Murphy 1992: 6-7).

Podemos aqui ver um possível paralelo entre a situação dos saxônios, conquistados e governados pelos francos, por representantes de um poder estrangeiro, apoiado em sua força militar e poder concedido pela potência conquistadora. A ideia é a da criação de uma identificação entre os saxônios e o texto evangélico, permitindo assim a realização de uma conversão emocionalmente significativa e eficiente.

Quando Jesus, após seu período no deserto, parte para iniciar seu ministério, passa a escolher os apóstolos, ou melhor, seu bando guerreiro: após ter selecionado para seu serviço os pescadores André e Pedro, João e Tiago, encontra Mateus:

Cristo escolheu o quinto em um mercado – um dos seguidores do rei, um homem inteligente. Seu nome era Mateus. Ele estava a serviço da nobreza, seu dever era recolher as taxas e impostos para seu senhor. Ele era um homem de grande lealdade e nobre aparência. Ele abandonou ouro e prata, muitos presentes [de seu senhor] e jóias preciosas e se tornou homem de

nosso Líder. Um guerreiro do rei escolheu Cristo como seu Senhor! – um doador de jóias mais generoso do que seu chefe de clã anterior poderia ser! Mateus escolheu a coisa mais feliz para si mesmo, o suporte mais duradouro. (Murphy 1992: 41-42)

O trecho deixa muito clara a concepção da liderança de Cristo e sua relação com os apóstolos segundo o autor do poema: trata-se de uma relação pessoal entre o líder guerreiro e seus seguidores armados, seus amigos. Em troca de seus serviços como guerreiros, estes homens receberão a generosidade de seu senhor, ou seja, uma tradicional relação de *comitatus*, uma das principais formas de solidariedade grupal entre os povos germânicos (Russell 1994: 117-126).

As sínteses entre as crenças germânicas e o Cristianismo realizadas pelo autor chegam mesmo à idéia da superação de Woden por Cristo através de um processo de assemelhação-assimilação: em seu batismo no Jordão, a pomba do Espírito Santo pousa em seu ombro (à semelhança dos corvos de Woden) e Jesus é também descrito como *Senhor das Runas* quando de seu relato sobre o Sermão da Montanha, que se torna uma reunião privada onde Cristo ensinará à sua companhia de guerreiros os gestos (as Oito Beatitudes) e as palavras de poder (a oração do Pai Nosso) da religião cristã (canções 16 a 23, Murphy 1992: 45-67 e Sievers 1878: versos 1279-1993). Entre as adaptações realizadas pelo autor para tornar palatáveis aos saxônios atitudes como humildade, “*dar a outra face*” ou amar seus inimigos, podemos citar o caso da quarta beatitude: “Bem aventurados os que tem fome e sede de justiça, porque serão saciados!” (Mt 4, 6), que se tornou:

Bem-aventurados aqueles que desejam fazer boas coisas aqui; aqueles guerreiros que procuram julgar honestamente. Com boas coisas eles mesmos serão preenchidos até a satisfação no reino do Líder por suas boas ações; eles alcançarão coisas boas, estes guerreiros que aqui julgam honestamente. (Murphy 1992: 46)

O texto passa daqueles que pedem por justiça para aqueles que concedem a justiça! Ele redireciona a beatitude dos camponeses ou servos que imploram para que a justiça seja feita, para aqueles que a fazem, ou seja, os nobres.

Vejamos o caso da sétima beatitude: “Bem aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus!” (Mt 4, 9), transformada em:

Bem aventurados aqueles que vivem em paz entre seu povo e não procuram começar quaisquer lutas, ou litigar nas cortes; por seus feitos serão chamados de filhos do Senhor, porque Ele lhes será mais gracioso; eles desfrutarão de Seu reino. (Murphy 1992: 46)

Aqui ele apela ao desgosto dos guerreiros em ter que comparecer às cortes caso iniciem disputas, justificando a beatitude com base na ideia de que Deus não é apenas o Deus celeste, mas também o Senhor – e o senhor tem a responsabilidade de manter a ordem pacífica de seu reino, acrescentando mesmo que, caso eles façam sua parte na manutenção da paz no reino, serão recompensados.

Aqui as narrativas bíblicas foram traduzidas diretamente para a linguagem dos épicos seculares e as virtudes religiosas e heróicas eram assimiladas umas às outras. Até o Pai Nosso aqui apresentado possui um caráter diferenciado:

Pai de todos nós, filhos dos homens,
Estás no poderoso reino celeste,
Bendito seja teu nome em cada palavra.
Que venha o teu poderoso reino.
Seja feita a sua vontade em todo o mundo – assim na terra como no alto em
seu poderoso reino celeste.
Dê-nos sustento a cada dia, bom senhor,
Sua santa ajuda e perdoe-nos, Protetor do Paraíso,
De nossos muitos crimes, como nós perdoamos a outros homens.
Não deixe que as pequenas criaturas malignas nos levem a fazer sua vontade,
como merecemos,
Mas ajude-nos contra todos os feitos maléficos.
(Murphy 1992: 55-56).

A interpretação da Paixão e morte de Cristo é realizada em tons épicos, retratando Cristo e seus discípulos como um combativo grupo de guerreiros realizando sua resistência final contra uma força militar inimiga muito superior. Judas é mostrado como um guerreiro desertor e desleal e a fuga de Pedro e dos outros apóstolos, deixando Cristo abandonado, derrotado e prisioneiro de seus inimigos, ao invés de repelir os orgulhosos guerreiros saxônios, aproximava-os mais da figura de Cristo do que do Cristianismo propriamente dito, já que compartilhavam a vivência da derrota frente a um poder militar superior.

A tradição de lealdade em batalha a seu senhor, defendendo-o mesmo ao ponto de perder a própria vida, era um dos valores mais queridos entre os germânicos e era o cimento que ligava senhores e guerreiros no *comitatus*, mas a deserção/traição dos guerreiros era um *topos* da poesia épica germânica, através do qual o herói chega a seu fim trágico e, devemos supor que não deve ter sido muito incomum nos campos de batalha, tamanha é a sua frequência no *corpus* poético.

Não podemos esquecer que esta releitura germânica militarizante da religião, que metaforicamente deveria ser lida no sentido da luta espiritual na tradição da *Psychomachia* (a batalha entre os vícios e as virtudes pela alma dos homens) de Prudêncio, muito conhecida pelos autores cristãos germânicos, encontrava embasamento no Antigo Testamento, especialmente nos feitos de Josué (suas campanhas pela conquista de Canaã), nos de Davi (não por acaso uma espécie de patrono de Carlos Magno, tendo este sido apelidado de novo Davi por Alcuíno de York e seu círculo palatino), dos Macabeus tantas vezes citados pelos autores do período em texto e iluminuras (Rábano Mauro compôs um tratado militar no qual combinava passagens do *De Re Militari* de Flávio Renato Vegécio (séc. V) com passagens bíblicas e trechos de crônicas carolíngias, entre outras fontes. Muitas de suas referências bíblicas eram passagens dos livros dos Macabeus, que em seu conjunto, poderiam ser considerados como manuais militares ensinando táticas de combate, em que uma força numericamente inferior, utilizando-se de estratégias, guerrilha e outras formas de combate não convencional, poderia vencer inimigos possuidores de forças superiores, além de ensinar como motivar as tropas em batalha)

e, principalmente, com a belicosa formulação do profeta Isaías: “Por isso eis o que diz o Senhor, Deus dos Exércitos, o poderoso de Israel: “Ah! Eu tirarei satisfação de meus adversários, e me vingarei de meus inimigos.” [Is, 1:24] e “Santo, santo, santo é o Senhor Deus dos Exércitos.” [Is, 6:3].

É possível que esta caracterização belicosa do Antigo Testamento, bem diferente do pacifismo explícito do Novo, tenha sido uma plataforma de lançamento adequada para a cristianização inicial dos germânicos, sendo que o passo seguinte foi a reelaboração do Novo Testamento, ou seja, algo como o *Heliand*.

4. A figura régia no século X: As *Res Gestae Saxoniae* de Widukind de Corvey.

Conforme delineado na introdução, a obra de Widukind de Corvey é uma das mais importantes da historiografia germânica do século X e sua caracterização do caráter e da atuação como reis de Henrique I e Otto I são relevantes para nosso estudo.

Em RGS I. 39, Widukind traça o perfil de Henrique I, destacando sua extraordinária generosidade em um exemplo concreto da mesma: ele auxiliou um rei vizinho contra seus inimigos porque não podia negar nada a seus amigos. Já a caracterização de Otto I (RGS II. 36) é mais detalhada, sendo destacadas as seguintes virtudes: *clementia* (também *pietas* em seu sentido genérico, não necessariamente cristão) como gentileza, lealdade com amigos e familiares; *liberalitas* ao recompensar aqueles que lhe são fiéis e *fidelitas*. É interessante notarmos que *iustitia* não aparece como característica importante para Widukind.

No relato de Widukind as pessoas parecem agir principalmente em interesse próprio. Idealismo ou motivos altruístas parecem estar ausentes. Similarmente, a ausência da justiça régia, tanto na caracterização quanto na narrativa, não é apenas uma evidência de que as tarefas “civis” tem uma parte subordinada no entendimento da realeza por Widukind, mas também que ele dá pouca importância à idéia de justiça objetiva. O mundo dele é basicamente dividido entre “nós” e “eles”; não sendo arranjado em uma ordem definida na qual todos possuem seu lugar apropriado.

O crescimento do poder saxônio não se baseou em justiça ou demandas legítimas, mas em sua virtus, fortuna, laudes e astúcia. Assim, o poder cria o certo/direito, e, na mesma forma, o exército cria o rei. (Bagge 2002: 84)

Porém, claramente, juramentos eram encarados com muita seriedade na sociedade de Widukind. Um juramento/voto criava uma intensa obrigação de natureza pessoal e assim possuía uma importância maior que regras gerais abstratas sobre o comportamento relativo a outros homens. Mas pode-se deduzir da obra que Widukind possuía uma função clara para o governante: a obtenção da paz (*pax*). Sendo que ele utilizava este conceito de acordo com a visão romana e germânica: a paz como resultado da vitória, sendo assim o mais alto valor e norma ética. Criar *pax* na sociedade é o objetivo do governante e de um ponto de vista moral, a *pax* é superior a todas as outras normas, incluindo a lealdade pessoal.

A sociedade consiste de indivíduos ligados uns aos outros por amizades pessoais, baseadas em parentesco, mútua troca de presentes e alianças políticas.

Indubitavelmente, tais laços pessoais podem criar problemas para a sociedade como um todo. Widukind está consciente de tais problemas, claramente considerando a paz interna como um grande benefício e preocupava-se com a tendência dos saxônios de lutar uns contra os outros após terem se tornado o povo dominante no reino.

Para Widukind, o “povo saxônio” não é uma instituição transpessoal, mas uma comunidade similar a um círculo de amigos. Sob Henrique I, os Saxônios entram em um pacto para lutar contra inimigos externos, e os interesses coletivos que procuram defender, podem ser facilmente divididos nos interesses de cada saxônio individualmente. Para Widukind os indivíduos podem ter lealdades diversas e ele mesmo possuía uma atitude ambivalente em relação aos rebeldes e participantes das lutas internas na Saxônia e na Germânia, mas isso dificilmente é uma questão de diferentes tipos de lealdade. *Pax* no sentido de paz vitoriosa é sem dúvida um grande valor mas não é superior à lealdade pessoal, nem pode ser divorciada dos interesses concretos de cada membro particular da sociedade.

Em relação à questão religiosa, existem claramente muitas passagens “cristãs” no texto de Widukind: Henrique I agradece a Deus por sua vitória contra os Húngaros e oferece o tributo que os saxônios lhes haviam pago à Igreja e aos pobres.

O vitorioso rei retornou e deu as graças devidas a Deus pela vitória dada pelos céus sobre seus inimigos. Ele poderia dedicar à religião o tributo por ele usado para pagar ao inimigo e poderia destinar recursos aos pobres. Ele foi aclamado Pai de sua Pátria, Senhor de Tudo e Imperator pelo exército e a fama de seu poder e sua força foi propagada a todos os povos e reis. (RGS I. 39)

Otto várias vezes orou a Deus quando em situações difíceis e Deus interferia a seu favor. Quando seu exército se encontrou em uma situação desesperadora cruzando o Reno durante seu conflito com seu irmão Henrique, Otto orou pedindo que Deus demonstrasse misericórdia a Seu povo, sobre o qual Ele o havia posto como monarca (RGS II. 17). Otto atribuiu sua vitória contra Eberhard e Giselbert a seus homens com a ajuda de Deus (RGS II. 26). Henrique da Bavária, irmão de Otto, acusa Liudolf de ação contra Deus quando se rebelou contra seu senhor e pai (RGS III. 17).

As deserções que atingiram Otto na Bavária foram arrançadas por Deus para que Otto tivesse confiança apenas Nele (RGS III 20). Durante a grande luta de Otto contra os magiares, Widukind faz muitas referências ao relacionamento dele com Deus e as intervenções divinas em seu favor. Otto confia em Deus (RGS III. 30, III. 46 e III. 127), ele é responsável pelo povo de Deus (RGS III 32), ele ora a Deus pela vitória antes da batalha de Lech e depois ele agradece a Deus e celebra a vitória nas igrejas:

Após a celebração de tão glorioso triunfo, o rei foi aclamado pelo exército como imperador e pai da pátria. Mas decretou que todas as glórias que lhe atribuíram fossem deferidas a Deus e ordenou que Lhe rendessem ações de graças em todas as igrejas do reino. (RGS III 49)

Elementos importantes na doutrina da realeza divina estão presentes no relato de Widukind, particularmente a idéia de que o rei governava o povo de Deus em Seu nome.

Widukind não culpa Henrique por declinar da coroação e pode tê-lo feito ao considerar precária a sua condição régia na condição de líder de um grupo instável de magnatas locais para ainda ocorrer qualquer possibilidade de choques em relação a interpretações dúbias do cerimonial de sagração régia:

O óleo santo elevava os soberanos muito acima da multidão; eles não partilhavam com os sacerdotes e com os bispos esse privilégio? Entretanto, havia o reverso da medalha. No decorrer da cerimônia, por um momento o oficiante que ministrava a unção parecia superior ao monarca que devotamente a recebia; dali em diante, podia-se pensar que seria necessário um sacerdote para fazer um rei – sinal evidente da preeminência do espiritual sobre o secular. (Bloch 1993:78-79)

Segundo as atas do Concílio de Sainte-Macre, presidido pelo arcebispo Hincmar de Reims: “a dignidade dos pontífices é superior à dos reis porque os reis são sagrados pelos pontífices, ao passo que os pontífices não podem ser consagrados pelos reis” (Bloch 1993: 79). Assim, é possível que, para evitar esse tipo de interpretação hierocrática, Henrique tenha recusado a coroação eclesiástica.

Widukind, a despeito de seu detalhado relato da coroação de Otto, insiste que este já era rei antes de entrar na igreja, devido à sua eleição pelo “povo”. Widukind retrata Henrique e Otto como patronos carismáticos e guerreiros ao invés de *reges iusti* cristãos. Na narrativa, o rei figura principalmente como um líder militar, enquanto que funções governamentais comumente associadas com as idéias cristãs de realeza, principalmente o exercício da justiça, estão praticamente ausentes. Finalmente, Widukind não considera as revoltas internas contra Otto como rebeliões contra o Ungido do Senhor mas ao invés disso como exemplos de indivíduos que rompem os laços de lealdade que os ligam a seu senhor e patrono.

De um ponto de vista moderno, as atitudes Otônidas em relação à doutrina cristã do rei como representante de Deus na terra no século X parecem paradoxais. Por um lado, os Otônidas enfatizavam sua cooperação e dependência com a aristocracia de maneira muito diferente da dos Carolíngios. Eles não se consideravam a rebelião contra si como desobediência perante Deus, nem tentaram implantar alguma forma de “monopólio da violência”. Eles governavam um reino frouxamente organizado, no qual o rei era um *primus inter pares*. Por outro lado, a partir de Otto I eles começaram a sublinhar seu relacionamento estrito com Deus, ao introduzir a unção e coroação régias, através de representações pictóricas do rei como uma espécie de mediador entre os céus e a terra e apresentando-o como vigário de Deus na terra em obras históricas e literárias, como o famoso frontispício dos Evangelhos de Aachen (975) que assim representa ao imperador Otto II (Kantorowicz 1998: 58-67 e imagem 5) por exemplo.

Ao invés do ideal de *rex iustus* e da ideia da correta ordem do mundo, a ser governado pelo rei em nome de Deus, Widukind enfatiza o relacionamento *pessoal* dos monarcas com Deus, de modo que lembra a ideia do carisma pessoal do rei ou a sorte dele. As vitórias dos reis são evidências do apoio do Deus cristão, da mesma

maneira em que eram evidência para o apoio dos deuses pagãos. A unção régia podia adicionar ao prestígio do rei, assim como conceder-lhe mais algum apoio divino, mas não era essencial como legitimação de seu poder e não implicou na ideia posterior da monarquia como instituição: o apoio sobrenatural era concedido a cada rei individualmente.

A obra de Widukind é uma combinação da história do povo Saxônio e um monumento aos feitos de dois de seus maiores governantes, Henrique I e Otto I. O indivíduo, ou melhor, o indivíduo socialmente importante, é a unidade básica na ideia de sociedade de Widukind, e a sociedade é formada através da amizade pessoal e alianças entre os indivíduos. Os líderes emergem através de uma combinação de carisma pessoal com apoio e lealdade do povo. A ação política pode ser entendida principalmente de acordo com interesses individuais. A sociedade é formada por indivíduos unidos de acordo com interesses pessoais, baseada em relacionamentos “face-a-face” e lealdades pessoais com praticamente nenhuma instituição política formal.

A despeito das frequentes referências à proteção divina a Henrique e Otto e à piedade de ambos, o rei na visão de Widukind, NÃO é o detentor do ofício imperial ou o Ungido do Senhor, mas uma espécie de “grande homem”, governando a partir de generosidade, amizade e a habilidade de liderar seu povo à vitória na guerra. Esta visão da realeza foi expressada com particular clareza nas caracterizações de Henrique I e Otto I, nas quais as alusões clássicas devem ser consideradas como superficiais enquanto o aspecto do “grande homem” é proeminente.

5. Conclusões e além.

Em primeiro lugar, devemos destacar a evolução histórica do avanço cristão na Saxônia. Entre o ativo paganismo de uma região “bárbara” no século VIII e a sede do novo império cristão ocidental na segunda metade do século X, passaram-se algumas poucas gerações, mas as alterações são brutais. A germanização do Cristianismo foi bem-sucedida, já que não existem relatos de rebeliões anticristãs na Saxônia após a repressão da revolta *Stellinga* em 845, ao mesmo tempo em que na década de 850, Luís o Germânico associou seus filhos à administração do reino, tornando-os prefeitos nas regiões fronteiriças estratégicas, cabendo a Carlomano o controle sobre a fronteira leste da Bavária já em 856, a Luís o Jovem coube a fronteira do Elba no leste da Saxônia e Turíngia a partir de 858 e Carlos o Gordo recebeu o Breisgau na Alamânia em 859.

Não apenas o aumento da vigilância e uma cristianização mais eficiente produziram esses resultados. Como em toda relação dialética, houve nos valores cristãos ensinados na Germânia uma mudança fundamental que afastou do centro em definitivo o obstinado pacifismo da cristandade inicial: como bem demonstra o *Heliand*, na germanização do Cristianismo ocorreu uma grande militarização dos valores religiosos, que, por sua vez, ficam claros quando analisamos a obra de Widukind. Aliás, o belicismo explícito se tornou a principal característica deste subgênero literário, o das vidas imperiais: a liderança militar é o pré-requisito para a liderança política legítima, ainda que a competência militar do soberano fosse mal-

sucedida¹. O dever do monarca é comandar as expedições quase que anuais contra os inimigos externos ou mesmo internos.

Quando observamos a estrutura da *Vita Karoli* de Einhard, constatamos que onze dos trinta e três capítulos são dedicados às campanhas militares ou suas conseqüências diretas. Widukind acompanha todas as campanhas de Henrique I e Otto I, a preparação de suas tropas e fortificações e as batalhas, como a de Lechfeld travada contra os Magiares.

Sobre Henrique I: “Ele legou a seu filho um grande e espaçoso império que não havia herdado de seus antepassados, mas conquistado por ele mesmo e garantido por Deus apenas” (Leyser 1982: 11).

Henrique era digno de louvor a Widukind porque havia promovido seus seguidores saxões elevando-os a novas posições de consideração e vantagem, melhorando seu *status* na Germânia oriental e mesmo além de suas fronteiras (sua lealdade ferrenha aos amigos). Widukind deveu algo de sua secularidade e de seus meios para expressá-la a Einhard e ainda mais à Antiguidade romana.

Ele preferiu suas idéias guerreiras sobre a paz e o imperium àquelas encontráveis em Santo Agostinho e nos homilistas francos do século IX, que pregavam os deveres da monarquia em termos mais ou menos agostinianos. Widukind, em todo caso, não apenas tentou contar à sua audiência o que era o império otônida, mas também como ele havia sido ganho pela virtus e fortuna de seus heróis, a casa do Liudolfings, os senhores saxões e em terceiro lugar, seus milites. (Leyser 1982:11 e 12)

Não apenas Widukind, mas outros membros da mesma geração da historiografia otônida, como Liutprando de Cremona (*Liber Antapodosis*), Adalberto de St. Maximin, Ruotger e Hrostvitha de Gandersheim (*Gesta Ottonis*) celebraram Henrique I como aquele que trouxe a paz e que alargou as fronteiras de seu reino. (Jeep 2004: 375 e 371)

Wipo procedeu da mesma maneira, acompanhando (provavelmente em pessoa) as campanhas de 1033 (Borgonha) e 1035 (Polônia), além da supressão de levantes na Itália e do combate às incursões eslavas e húngaras durante os reinados de Conrado II e Henrique III. (Mommsen; Morrison 2000: 42-44)

O anônimo autor da *Vita Heinrici Quarti* assim o fez, embora este último aparentemente não tivesse muitos sucessos a relatar a respeito da memória de um dos homens mais execrados do período e além. Mas do ponto de vista do compromisso militar do ofício imperial, Henrique IV teve uma vida plena: suas forças obtiveram muitas vitórias nas campanhas contra os Saxões rebelados, contra o anti-rei estabelecido por Gregório VII, Rudolf de Rheinfelden e nas guerras civis contra seus filhos Conrado e Henrique V. (Mommsen; Morrison 2000: 45-48)

Finalmente, Otto de Freising e Rahewin relataram as primeiras campanhas de Frederico I em numerosos capítulos espalhados nos quatro livros da *Gesta Frederici*: Livro I: os primeiros envolvimento militares de Frederico nas campanhas feudais entre Welf e Staufer e na Segunda Cruzada; Livro II: a 1ª campanha italiana (1154-55), envolvendo Milão I, Tortona, Roma e Spoleto; Livro III: Polônia e o início da 2ª campanha italiana (Milão II) – 1157-8 e Livro IV: 2ª campanha italiana: Milão II

(continuação) e Crema (1158-59), com breve menção à Batalha de Carcano (1160) no fim do livro. (Otto; Rahewin 2004)

Assim, os valores da liderança militar e da importância do monarca como guerreiro, expressos no *Heliand* e em Widukind permaneceram como princípio legitimador da monarquia pelos séculos seguintes. Porém, a figura do monarca faccioso, ligado apenas a seu círculo de amigos por uma teia de relações pessoais, ou seja, a permanência de seu *comitatus*, começa a ser substituída pela figura do *rex iustus*, voltado à aplicação objetiva da justiça, sendo que a *Gesta Chuonradi* escrita por Wipo para celebrar a biografia de Conrado II (1024-1039) já analisa o papel régio nesta perspectiva, aliando também a ideia de uma realeza transpessoal (Weinfurter 1999), bem diferente da ideia de monarquia carismática de Widukind. Wipo privilegia a função; Widukind ao indivíduo.

Mesmo o relato biográfico de um monarca que veio a ser canonizado (diga-se de passagem o único germânico), o imperador Henrique II (1002-1024) por Thietmar de Merseburg, manteve a ideia de um monarca guerreiro cercado por seus companheiros e aplicando a justiça de modo subjetivo.

Acreditamos que as transformações positivas ocorridas em torno do ano mil estejam ligadas a este processo: o fim das ameaças externas à Europa, o início de um período de menor insegurança alimentar, o início de um processo de pacificação interna da Cristandade através da adoção de medidas restritivas à guerra e a estabilização da própria ideia da monarquia na Germânia, como exemplificada pela pacífica sucessão dinástica entre Henrique II e Conrado II apontam para condições de existência com menos espaço para os valores anteriores. Tudo isso aliado a uma nova transformação do próprio Cristianismo que passa a privilegiar valores neotestamentários (ao invés da fase anterior profundamente ligada a valores veterotestamentários) expressos na própria relevância crescente que a figura independente de Cristo passa a ter sobre a minguante influência da figura do Deus Pai. Assim temos a influência ascendente do “*Príncipe da Paz*” sobre o “*Senhor Deus dos Exércitos*”. Concomitantemente, podemos perceber o declínio de ferramentas evangelizadoras como o *Heliand* e a decadência deste Cristianismo germanizado inicial, cujos aspectos mais gritantes serão normalizados com os esforços do processo de reformas eclesiais conhecido como Reforma Gregoriana.

Todas estas mudanças facilitam a transformação do rei guerreiro carismático no *rex iustus*, *Christus domine* e *vicarius Dei* que caracterizou a monarquia germânica nos séculos seguintes.

Anexo: Análise sigilográfica

Como parte da análise das evidências documentais dos séculos IX e X a respeito da evolução da figura régia, podemos recorrer às fontes iconográficas para estudar como os próprios monarcas viam a si mesmos e à sua função régia. Não se trata de esculturas, vitrais ou iluminuras, mas sim dos selos com os quais autenticavam seus diplomas.

No início do século XX, o sigilógrafo alemão Otto Posse publicou *Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige*, obra em cinco volumes que reuniu os selos

utilizados pelos monarcas germânicos de Pepino o Breve a Guilherme II de Hohenzollern (751-1913). Esta utilíssima peça de erudição (versão digital no Wikisource) nos permite constatar as transformações existentes nos selos a partir da ascensão de Conrado I, o primeiro não carolíngio a ocupar o trono germânico em 911.

Posse reproduziu em sua obra cinco exemplares dos selos de Conrado I (extraídos de diplomas régios datados de 10/11/911, 11/01/912, 08/80/912, 09/09/918 e um sem datação específica) e todos obedecem ao mesmo *layout*: a figura do rei ao centro do círculo, rosto voltado para a esquerda, portando uma lança com a mão direita e um escudo com a esquerda. A inscrição CHVONRADVS REX distribuída à volta da figura em disposição semicircular na parte superior do selo.

Este padrão se repete para os selos de Henrique I (em especial o datado de 18/10/927) e os dois primeiros modelos utilizados por Otto I (29/05/940 e 05/12/956). Trata-se da representação de um chefe guerreiro, cuja legitimação para o poder se encontra na sua escolha por seus pares (eleição régia) e sua capacidade em vencer seus inimigos em batalha (Carlos o Gordo foi deposto por Arnulfo de Caríntia devido à incapacidade do carolíngio em derrotar os incursores nórdicos em fins do século IX). O exército faz os reis e o sucesso militar os mantém no trono, esta a sua virtude, o seu carisma.



Figura 1: Selo de Conrado I, 09/09/918

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Posse_Band_1_0040.jpg



Figura 2: Selo de Henrique I, 18/10/927

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Posse_Band_1_0040.jpg



Figura 3: Selo de Otto I, 29/05/940

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Posse_Band_1_0041.jpg

Por outro lado, podemos notar na sigilografia os sinais da transformação da figura régia de chefe guerreiro para rei justo. Após a coroação imperial de 962 (02/02/962), os selos de Otto I passam a adotar um novo padrão – o busto do monarca, só que desta vez voltado para a frente, olhando diretamente para o espectador, fato típico de uma tradição de representações régias que remonta à Antiguidade. Otto ostenta as insígnias régias em um delicado arranjo triangular: o diadema imperial sobre sua cabeça, o cetro da justiça na mão direita e, delicadamente, em sua mão esquerda, um orbe, o símbolo do *dominium mundi*, da universalidade do poder imperial. O traje que o imperador veste lembra os utilizados pelos imperadores romanos nas representações dos mesmos, tanto no Baixo Império quanto em Bizâncio, buscando assim reafirmar a identidade romana de seu novo império ocidental.

Todos os sucessores de Otto I utilizaram-se do motivo cetro/orbe, porém, a partir de Otto III, o mais romano dos monarcas otônidas, surgiram duas variantes em matéria de posicionamento da figura no selo. Na primeira variação o monarca aparece em pé, completamente togado (15/09/996), absolutamente coerente com seu programa de *Renovatio imperii*. A segunda (06/02/998), tornou-se a representação canônica dos selos monárquicos europeus medievais: o monarca entronizado, portando em arranjo simétrico já descrito as insígnias do poder régio, os símbolos da justiça exercida pelo rei: “Ela era o nome comum do poder” (Anderson 1980: 170).



Figura 4: Selo de Otto I, 02/02/962

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Posse_Band_1_0041.jpg



Figura 5: Selo de Otto III, 06/02/998

Fonte: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Posse_Band_1_0044.jpg

Fontes Primárias:

- Biblia Sagrada – Edição Pastoral/Catequética*. São Paulo: Ed. Ave Maria, 2004.
- FOLZ, Robert (trad.) *La Naissance du Saint-Empire: Textes de Otton Ier, Widukind de Corvey, Flodoard, Liutprand de Crémone, Gerbert, Thietmar de Mersebourg, Wipon*, Paris: Albin Michel, 1967.
- MOMMSEN, Theodor; MORRISON, Karl (trad.). *Imperial Lives and Letters of the Eleventh Century*, Nova Iorque: Columbia UP, 2000.
- MURPHY, G. Ronald (trad.). *The Heliand – The Saxon Gospel*, Oxford: OUP, 1992.
- OTTO DE FREISING; RAHEWIN (trad. C.C. Mierow). *The Deeds of Frederick Barbarossa*, Nova Iorque: Columbia UP, 2004.
- POSSE, Otto Adalbert. *Die Siegel der deutschen Kaiser und Könige von 751 bis 1347*, Dresden: Wilhelm Baensch Verlag, 1909. Consultada na Wikisource : http://de.wikisource.org/wiki/Die_Siegel_der_Deutschen_Kaiser_und_K%C3%B6nige:Band_1:Seite_I
- SIEVERS, Eduard (ed.). *Heliand*, Halle, 1878, consultada no *Wulfila Project* da Universidade de Antuérpia: <http://www.wulfila.be>
- THORPE, Lewis (trad.). *Two Lives of Charlemagne*, Londres: Penguin Books, 1969.
- WIDUKIND DE CORVEY. *Rerum gestarum Saxoniarum libri tres*, consultada na *Bibliotheca Augustana*: www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost10/Widukind/wid_sax0.html

Referências Bibliográficas

- AIRLIE, Stuart. Talking Heads: Assemblies in early medieval Germany. In: BARNWELL, P. S.; MOSTERT, Marco. *Political Assemblies in the Earlier Middle Ages*. Turnhout: Brepols, 2003, p. 29-46.
- ALTHOFF, Gerd. *Otto III*. University Park: Pennsylvania State UP, 2003.
- ANDERSON, Perry. *Passagens da Antiguidade ao Feudalismo*. Porto: Afrontamento, 1980.
- ARNOLD, Benjamin. *Medieval Germany 500-1300: A Political Interpretation*. Londres: Macmillan, 1997.
- BAGGE, Sverre. *Kings, Politics and the right order of the world in German Historiography c. 950-1050*. Leiden: Brill, 2002.
- BARRACLOUGH, Geoffrey. *Mediaeval Germany 911-1250: Essays by German Historian*, 2 vol. Oxford: Blackwell, 1948.
- BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- BLUMENTHAL, Ute-Renate. *The Investiture Controversy*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1991.
- BOWLUS, Charles R. *The Battle of Lechfeld and its Aftermath – August 955: The end of the Age of Migrations in Latin West*. Farnham: Ashgate, 2006.
- DELBRÜCK, Hans. *Medieval Warfare*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1990.
- DOUGHERTY, Martin J. (org.). *Batalhas na Bíblia 1400 aC – 73 dC*. São Paulo: M. Books, 2010.
- FAVIER, Jean. *Carlos Magno*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.
- FÈHRING, Gunther. *The Archeology of Medieval Germany: An Introduction*. Londres: Routledge, 1991.
- FOURACRE, Paul (ed). *The New Cambridge Medieval History*, Vol. I 500-700. Cambridge: CUP, 2005.
- FRÖLICH, Roland. *Curso Básico de História da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1987.
- GEARY, Patrick J. *Before France & Germany: The creation and transformation of the Merovingian world*. Oxford: OUP, 1988.
- GEARY, Patrick J. *Living with the Dead*. Ithaca: Cornell UP, 1994.
- GIBBS, Marion E.; JOHNSON, Sidney M. *Medieval German Literature: A Companion*. Londres: Routledge, 2000.
- GOLDBERG, Eric. *Struggle for Empire – Kingship and Conflict under Louis the German 817-876*. Ithaca: Cornell UP, 2006.
- GREEN, Dennis Howard. *Medieval Listening and Reading – The primary reception of german literature 800-1300*. Cambridge: CUP, 1994.
- GREEN, Dennis Howard (org.). *Continental Saxons from the Migration Period to the Tenth Century: An Ethnographic Perspective*. Woodbridge: Boydell, 2003.
- HALSALL, Guy. *Warfare and Society in the Barbarian West 450-900*. Londres: Routledge, 2003.
- JEEP, John M. (ed.). *Medieval Germany: An Encyclopedia*. Londres: Routledge, 2004.
- KANTOROWICZ, Ernst H. *Os Dois Corpos do Rei: Um estudo sobre teologia política medieval*. São Paulo: Cia. das Letras, 1998.
- LEYSER, Karl. *Medieval Germany and its neighbours 900-1250*. Londres: Hambledon Press, 1980.

- MacLEAN, Simon. *Kingship and Politics in the Late Ninth Century: Charles the Fat and the End of the Carolingian Empire*. Cambridge: CUP, 2007.
- McKITTERICK, Rosamond (ed). *The New Cambridge Medieval History*, Vol. II 700-900. Cambridge: CUP, 1995.
- McKITTERICK, Rosamond (org). *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*. Cambridge: CUP, 2003.
- MEDEIROS, Elton Oliveira Souza de. *O Rei, o Guerreiro e o Herói: Beowulf e sua representação no mundo germânico*. Dissertação para a obtenção da titulação de Mestre em História Social, São Paulo: USP, 2006.
- MURPHY, G. Ronald. *The Saxon Savior*. Oxford: OUP, 1989.
- NELSON, Janet L. *The Frankish World 750-900*. Londres: Hambledon Press, 2003.
- NICHOLSON, Helen. *Medieval Warfare: Theory and Practice of War in Europe 300-1500*. New York: Palgrave/Macmillan, 2004.
- REUTER, Timothy. *Germany in the Early Middle Ages, c. 800-1056*. Londres; Nova Iorque: Longman, 1991.
- RUSSELL, James C. *The Germanization of Early Medieval Christianity*. Oxford: OUP, 1994.
- SOUZA, J.A.C.R. (org.). *O Reino e o Sacerdócio: O pensamento político na Alta Idade Média*. Porto Alegre: Edipucrs, 1995.
- TELLENBACH, Gerd. *The Church in Western Europe from the Tenth to the early Twelfth Century*. Cambridge: CUP, 1996.
- WEINFURTER, Stefan. *The Salian Century: Main Currents in an Age of Transition*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

NOTA

¹ “A monarquia enfrentou prolongadas crises e conflitos, e talvez não tenha sido bem sucedida no cumprimento de seus objetivos, que eram: adicionar renome militar ao título imperial, governar a Igreja como delegados do Cristo-Rei, obter a obediência dos vassalos seculares e providenciar julgamentos e justiça no Império” (Arnold 1997: 12).