
RUY DE OLIVEIRA ANDRADE FILHO

**IMAGEM E REFLEXO.
RELIGIOSIDADE E MONARQUIA NO REINO VISIGODO
DE TOLEDO (SÉCULOS VI E VII)**

Tese apresentada à Área de Pós-Graduação em História Social, do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Hilário Franco Junior

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

1997

Comissão Examinadora

Para Malu, esposa, amiga e companheira sempre doce, que soube transformar o mundo em algo maior que uma simples peregrinação, acolhendo-me em seus sonhos e fazendo sonhar. Para quem a liberdade é feita pelos horizontes que vemos e não aqueles que alcançamos, sempre acreditando que a vida não pode ser menor que a imaginação e a capacidade de amar.

AGRADECIMENTOS

Ao amigo e orientador Hilário Franco Junior, não apenas pela orientação segura e a paciência, mas sobretudo por ter acreditado.

A Flávio de Campos, pelas sugestões e a amizade de todas as horas.

A Renato de Araújo Cruz, sempre presente em todas essas páginas.

A Sydney Cavallante, pela "arte do contraponto".

Ao "Chico" e o "Votú", pela amizade, apoio e ajuda inestimável de muitos momentos.

Ao Moura, Sônia, Rafa e Nando, pela constante força.

As professoras Leonor Lopez Fávero, Elisa Guimarães, pelo incentivo e atenção.

Ao professor Jônatas Batista Neto, pela disposição ao diálogo e pelas observações no exame de qualificação.

Ao professor Jarbas Vargas do Nascimento, pelo incentivo e ajuda "latina".

Aos amigos do Universitário, pela colaboração, amizade e estímulo.

As professoras Maria Isabel Pérez de Tudela y Velasco e Rosa Sanz Serrano, pelas sugestões e apoio.

Ao Consulado Geral da Espanha e à CAPES, cujas bolsas tornaram possível a realização desse trabalho.

SUMARIO

SIGLAS E ABREVIATURAS.....	1
INTRODUÇÃO.....	4
CAPITULO I	
UMA HISPANIA CONVERTIDA?.....	16
CAPITULO II	
CULTURA E RELIGIAO NO REINO DE TOLEDO.....	62
CAPITULO III	
RELIGIOSIDADE OU RELIGIOSIDADES?.....	98
CAPITULO IV	
A UTOPIA MONARQUICA VISIGÓTICA.....	136
CAPITULO V	
RELIGIOSIDADE E MONARQUIA NO REINO DE TOLEDO.....	175
CONCLUSÃO.....	211
BIBLIOGRAFIA.....	219

SIGLAS E ABREVIATURAS UTILIZADAS.

3Toledo, Tomus, 3 (589); terceiro concílio de Toledo, Tomo régio e cãnone 3, do ano de 589. *Lérida, 5* (546); concílio de Lérida, cãnone 5, do ano de 546.

AB Analecta Bollandiana, Bruxelles-Paris.

ABeja Arquivo de Beja, Beja.

AEArq Arquivo Español de Arqueología, Madrid.

AEM Anuario de Estudios Medievales, Barcelona.

AESC Annales économiques, sociétés, civilisations, Paris.

AHDE Anuario de Historia del Derecho Español, Madrid.

AST Analecta Sacra Tarraconensia, Barcelona.

AT Anales Toledanos, Toledo.

BIEA Boletín del Instituto de Estudios Asturianos, Oviedo.

BMPLugo Boletín do Museu Provincial de Lugo, Lugo.

BRAH Boletín de la Real Academia de la Historia, Madrid.

ESAA Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología, Valladolid.

BUG Boletín de la Universidad de Granada, Granada.

C.Th. *Codex Theodosianus*.

CE *Codex Euricianus*.

CEG Cuadernos de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela.

CHE Cuadernos de Historia de España, Buenos Aires.

Chron. *Chronicon*.

D'Arche Dossiers d'Archéologie, Paris.

EB Estudios Bíblicos, Madrid.

Etym. Isidoro, *Etymologiarum*.

EV Escritos del Vedat Valencia.

H.Ant Hispania Antiqua, Madrid.

HEMP. MENÉNDEZ PIDAL, R. *Historia de España III. España Visigoda (414-711)*. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

HETL. TURON DE LARA (Dir.) *Historia de España*. 12v. Barcelona, Labor, v.I (1982) e v.2 (1984).

HF Gregório de Tours, *Historia Francorum*.

HG Isidoro de Sevilha, *História Gothorum*.

HS Hispania Sacra, Madrid.

HW Juliano de Toledo, *História Wambae*.

Inscripciones. Incripciones cristianas de la España romana y visigoda. Ed. J. Vives. 2ªed. Barcelona, CSIC, 1969.

JEH Journal of Ecclesiastical History, Cambridge.

JZ.HEMP. JOVER ZAMORA, J.M. (Dir.) *Historia de España Menéndez Pidal III. España Visigoda*. 2v. Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

LO *Liber Ordinim*.

LRV *Lex Romana Visigothorum*.

LV *Lex Visigothorum*.

MA Le Moyen Age. Revue d'Histoire et de Philologie, Paris.

MCV Mélanges de la Casa de Velázquez, Madrid.

MGH.LL. *Monumenta Germaniae Historica, Leges*.

MMAP Memorias de los Museos Arqueológicos Provinciales, Madrid.

NAH Noticiario Arqueológico Hispánico, Madrid.

PL J.P. Migne, *Patrologia Latina*.

Ps AGOSTINHO *Enarrationes in Psalmos*.

PV Principe de Viana, Pamplona.

RArque Revista de Arqueología, Madrid.

RET Revista Española de Teología, Madrid.

- RG* Revista Guimarães, Guimarães.
- RH* Revue Historique, Paris.
- RHE* Revue d'Histoire Ecclésiastique, Louvain.
- RIA* Revista de Estudos Ibero-Americanos, PUC-RS.
- RUM* Revista de la Universidad de Madrid, Madrid.
- Sent.* Isidoro, *Sententiarum*.
- SM* Studi Medievali, Spoleto.
- SMon* Studia Monastica, Montserrat.
- StHis* Studia Historica, Salamanca.
- TAE* Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia, Porto.
- VF* *Vita Sancti Fructuosi*.
- VM* Bráulio de Saragoça, *Vita Sancti Aemilianus*. O nome se apresenta de diferentes formas: *Aemilianus*, *Emilianus*, *Emilius*, *Milan* y *Millán*; é geralmente conhecido pelo nome de *Aemilianus Cucullatus* ou *Millán da Cogolla*; cf. LYNCH, P. C.H. e P.GALINDO *San Braulio, obispo de Zargagoza (631-651). Su vida y sus obras*. Madrid, Instituto "Enrique Flores" - CSIC, 1950, p.256 e no5. Em nosso texto, utilizaremos a forma São Milão.
- VSPE* *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. O texto reproduzido na edição de Joseph N. Garvin utiliza *Vitas* no lugar de *Vitae*.

INTRODUÇÃO

INTRODUÇÃO

O atribulado percurso efetuado pelos visigodos, até a sua definitiva instalação na Península Ibérica, testemunhou um conjunto de significativas transformações, dentre as quais uma progressiva aproximação entre as estruturas do reino e da Igreja. Esse encaminhamento chega ao seu desenlace em 589, com a conversão de Recaredo, fato a partir do qual teria início na Península a elaboração de uma teoria da realeza que ficaria melhor configurada no 4^o Toledo de 633. Presidido por Isidoro de Sevilha (aprox. 562-636), esse concílio reconheceria o monarca como "o ungido do Senhor", preservando a eletividade do cargo e anatematizando aqueles que fossem culpados de infidelidade para com o monarca. No texto de sua História dos Godos, Isidoro reconheceria a escolha do monarca através da Gratia Dei. Montava-se assim uma concepção teocrática da realeza, com bases na sanção divina atribuída à autoridade do rei. Monarquia e Igreja aproximavam-se. Aproximação necessária especialmente para a Monarquia, cujo caráter eletivo contribuía para sua instabilidade. A idéia de um mau soberano era tida como um castigo divino, não sendo mencionada em nenhuma oportunidade a possibilidade de deposição do rei. Prescrevia-se apenas que ele seria anatematizado por Cristo Senhor e julgado por Deus. Mas é sabido que a teoria distava muito da prática, e o reino de Toledo é pleno de deposições e revoltas.

A brecha encontrada pela aristocracia residia na escolha do monarca pela *Gratia Dei*: por uma rebelião bem sucedida passaria também a idéia do aval divino. Procurando fugir a essas fragilidades, ao menos teoricamente, utilizou-se a unção régia como confirmação da eleição divina, firmando assim uma união ainda maior entre os soberanos e a Igreja. Por meio desse ritual, os reis reforçavam o caráter divino de sua autoridade, estabelecendo o dado religioso como fundamento ideológico da sociedade e da Monarquia. O elo entre elas era criado através do juramento de fidelidade, que vinculava rei e sociedade diretamente a Deus, de quem, em última instância, todos eram súditos. Se o mau rei era um castigo divino, a quebra da fidelidade jurada ao monarca implicava deslealdade para com o próprio Deus. Dessa forma, o cristianismo adquiria uma crescente importância no reino. Tendo-se em conta a forte religiosidade do homem medieval, que conduzia ao primado do sagrado, percebemos essa monarquia revestida de um caráter sobrenatural fornecido pela Igreja. Todavia, a grande diferença entre os expedientes eclesiásticos e aqueles utilizados pelo paganismo encontrava-se no fato de a Igreja atuar como intérprete de um Deus onipotente que não poderia ser manipulado por meio de sacrifícios, mas implorado. Era o início da contraposição entre o milagre cristão e o prodígio pagão; o momento em que os dois termos seriam qualificados como realidades contrapostas.

Mas até que ponto esse conflito com o paganismo e essas transformações da Monarquia tinham, de fato, penetrado na sensibilidade, no cotidiano, na mentalidade dos súditos do reino de Toledo? É difícil concordarmos com Isidoro de Sevilha quando, em sua *História dos Godos*, diz que Recaredo, convertendo-se à fé católica, tinha levado o "culto da verdadeira fé a toda nação gótica". É necessário que consideremos, para além das intenções exaltadoras do autor, que as conversões em massa não implicavam uma mudança radical nas convicções e práticas religiosas de todo um povo. É significativo notarmos que a idolatria, condenada na época da conversão do reino, voltaria a ser tema de concílios da segunda metade do século VII, às vésperas da invasão muçulmana. Noutros cânones, vários outros problemas como magia, adivinhos ou superstições são mencionados para todo esse momento da história ibérica, envolvendo inclusive os segmentos eclesiásticos.

Esta rápida amostragem já nos coloca diversos problemas. Teria efetivamente existido o predomínio de um cristianismo católico em meio à sociedade peninsular? Esses confrontos com magos e idólatras refletiriam apenas diferentes formas de uma mesma religiosidade? Se em meio às superstições podem ser entrevistados membros do clero, quais eram as efetivas bases sociais que sustentavam a monarquia católica? Quais seriam os seus segmentos sociais mais fiéis? Quais seriam os seus elementos de apoio e de contestação? Envolvidos em práticas pouco ortodoxas, esses

clérigos configurariam uma exceção? A religiosidade dita *popular*, vista aqui como aquela que "é criada e praticada pelo povo", poderia ser entendida como estando limitada a uma determinada camada da população? Como se relacionavam Igreja e religiosidade? Os procedimentos eclesiásticos da desnaturaçãõ, obliteraçãõ e destruiçãõ apontados para a Gália merovíngia também seriam válidos para o reino de Toledo? Entendendo-se que a sociedade medieval é dominada pelo sentimento de insegurança diante do mundo que a rodeia, promovendo o primado do sobrenatural e do sagrado, da aparência do que é visível escondendo uma realidade sobrenatural, não seria possível que também o cristianismo fosse visto por muitos como uma forma de magia?

Logicamente, muitas outras questões poderiam ser acrescentadas a essas. Da mesma forma, também são grandes os problemas que se apresentam para tentar atender a algumas dessas inquietações. A título de exemplo, poderíamos mencionar aqueles que nos levariam à busca de fontes materiais (iconografias, miniaturas, objetos...) raras para esse período, que nos pudessem auxiliar na detecção do alcance e significado desses elementos da união na religiosidade popular. Implicaria também a busca das manifestações folclóricas, dos movimentos religiosos e das motivações clericais, inseridos em uma sociedade agrária, para tentarmos encontrar os mais íntimos matizes da ligação entre a Monarquia e a Igreja, suas vantagens e desvantagens recíprocas, seus instrumentos de repressão, de adaptação.

Mas esses últimos estão apenas começando. Ao lado dessas questões, uma das primeiras que devemos colocar é aquela da possibilidade de encontrarmos fontes que nos viabilizem a concretização desse projeto. O trabalho com as dificuldades de escassez dessas fontes para a Antigüidade Tardia já não são normalmente pequenas. Quando nos voltamos para a Península, elas se avolumam. A historiografia tem destacado a idéia de que isso não ocorre em razão da falta, mas do tipo de evidências disponíveis. Ao contrário da Gália merovíngia, a Espanha visigótica possui apenas um pequeno número de hagiografias, mas dispõe de um grande *corpus* de leis, civis e conciliares, quase todas datáveis e com grandes possibilidades de acerto quanto à identificação de sua autoria. As primeiras estão reunidas no *Liber Iudiciorum* ou *Lex Visigothorum*, promulgado ao redor do ano de 654 por Recesvinto, tendo sido revisto e ampliado por Ervigio (680-687). Sua publicação era a resultante de uma longa evolução legislativa, iniciada com o aparecimento do *Codex Euricianus* ao redor de 476, seguida pela *Lex Romana Visigothorum* ou *Breviário de Alarico*, de 506, e pelo *Codex Revisus* da época de Leovigildo (571-586) do qual muitas das disposições apareceriam designadas como "Antigas" nas compilações posteriores. As segundas, as canônicas, são as atas de quase todos os concílios de Toledo e outros provinciais, reunidos ao conjunto das 67 assembléias da coleção canônica *Hispana*. Eles foram provavelmente compilados pela primeira vez em inícios do século VII, por Isidoro de Sevilha, sendo

ampliado depois por Juliano de Toledo (642-690). Sua última recensão, denominada *Vulgata*, foi elaborada entre os anos de 694 e 702. Entende-se, usualmente, que um tal *corpus* poderia fornecer informações sobre os prelados que elaboraram essas leis, mas que seria difícil utilizá-las como guia para um conhecimento concreto da condição do povo comum, para o qual elas eram dirigidas. Ou ainda que a religiosidade, em qualquer nível, não poderia ser deduzida a partir da legislação civil ou conciliar, que encerraria o perigo dos extremos das tentações teóricas ou fantasiosas.

Todavia, ao lado dessa grande disponibilidade de leis, existe um grande corpo de textos litúrgicos - missas, hinos, salmos, sermões, etc. - que compõem alguns dos ritos que, em fins do século XV, receberiam a denominação de "moçárabes". Outras obras pastorais, apologéticas, literárias, teológicas, poéticas, enciclopédicas, escatológicas, educacionais e monásticas, dentre outras, seriam somadas àquelas. Ao longo do século VII apareceriam também algumas hagiografias como as anônimas *Vida de São Fructuoso* e as *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, ou a *Vida de São Milão de Bráulio de Saragoça* (585-631). A partir de fins do século IV, Crônicas e Histórias (Paulo Orósio, Hidácio, João de Biclaro, Isidoro, Máximo de Saragoça, Juliano de Toledo) aparecem, de forma lacunar, fornecendo informações. Há igualmente alguns escritores como Jordanes, Gregório Magno, Pseudo-Fredegário, Procópio, ou Gregório de Tours que nos trazem notícias, às vezes esparsas, de uma ótica de além-

Pireneus, além das chamadas Crônicas Moçárabes de 742 e 751, e outras fontes como, por exemplo, arqueológicas, numismáticas e epigráficas.

Assim, o panorama que emerge não nos parece tão radicalmente direcionado ou tão potencialmente tendente a uma bipolarização analítica. Dito de outra forma: acreditamos que, como noutras partes do Ocidente da Antigüidade Tardia, a documentação da Península é muito lacunar, mas não chega a se constituir numa exceção. Parece-nos que o problema reside mais no método que nos tipos de evidência disponíveis. A comprovação de um *corpus* documental mais litúrgico e legal e, portanto, proveniente mais das fontes oficiais que sociais, soma-se um certo estancamento das metodologias, especialmente ibéricas, para esse momento de sua história. Estas últimas permanecem centradas nos aspectos jurídico-políticos e institucionais, revestidos por um enfoque nacionalista e, muitas vezes, de fortes matizes religiosos. Se, por um lado, tal metodologia possibilitou um conhecimento muito erudito do Direito e das instituições, por outro, limitou as possibilidades analíticas de sua documentação, que poderiam ter sido acrescidas através da adoção de outras metodologias. Como acentua J.N.Hillgarth, "há a necessidade de aplicarmos às fontes que possuímos métodos de análise que tenham sido bem sucedidos com os *Diálogos* de Gregório e com as *Vidas* do Oriente"¹.

1 HILLGARTH, J.N. "Popular religion in visigothic Spain" in E.JAMES (Ed) *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford, Clarendon, 1980, p.5.

Assim, para tentarmos uma nova compreensão da montagem e articulação do reino visigodo de Toledo, propusemo-nos à realização de análises documentais, que estabeleçam as diversas relações, aproximações, afastamentos e influências recíprocas entre a religiosidade e a montagem de sua monarquia católica. Existe uma dualidade que nos é proporcionada pela idéia de que a religiosidade implica crer na garantia sobrenatural, uma atitude religiosa fundamental e que pode ser simplesmente interior e pessoal; a religião, por seu turno, corresponderia ao seu aspecto público e institucionalizado, que elabora um conjunto de técnicas dirigidas, tendo como finalidade a obtenção e conservação daquela garantia. Dessa forma, a religiosidade se insere na estrutura mental da qual ela faz parte, situando-se "no ponto de junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do quotidiano, do inconsciente e do intencional, do estrutural e do conjuntural, do marginal e do geral"². Para buscarmos uma aproximação dessa religiosidade, optamos pela metodologia da história das mentalidades, que possibilita uma leitura mais rica das fontes disponíveis.

Nossa proposta apresenta dois elementos: religiosidade e Monarquia. Nosso objeto é a análise das relações desses dois elementos entre meados do século VI e inícios do século VIII, ou seja: de sua conversão à destruição do reino de Toledo. A par da excelência e erudição de inúmeros

² LE GOFF, J. "As mentalidades. Uma história ambígua" in IDEM e P.NORA (Dir) *História: novos objetos*. (Trad.). Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p.71.

trabalhos historiográficos, ibéricos ou não, que dão conta da Monarquia de Toledo, da Igreja e do relacionamento entre esses dois elementos nos campos político, jurídico e institucional, deparamo-nos, em contrapartida, com uma grande escassez de trabalhos para esse momento e local nos aspectos de sua religiosidade. Apesar de, atualmente, o estudo da história das mentalidades ter vindo despertar o interesse de especialistas de diversas áreas vinculadas às ciências humanas, quando abordamos o tema da religiosidade medieval, em sentido lato, notamos que a maioria dos estudos sobre esse tema centram-se numa época posterior ao século XI, havendo uma sentida ausência do historiador das mentalidades para a época anterior da Idade Média, ainda mais grave para o caso espanhol.

Diante desse fato, tivemos que desenvolver nossa proposta em bases essencialmente documentais. Apesar das ressalvas apontadas, pudemos perceber nessas fontes maior riqueza interpretativa que aquelas antes mencionadas. Todavia, a ausência de apoios historiográficos mostrou-se restritiva. Apesar de cientes das vantagens de uma "história comparativa"³, acabamos por limitar esse referencial à Gália merovíngia. Tampouco escapamos da necessidade de optar junto ao *corpus* documental. Não pudemos ter um contato direto com as fontes arqueológicas, epigráficas, numismáticas e iconográficas, o que limitou nossas análises desses

3 KÜNZEL, R. "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Age" *AESC* 4-5 (1992) especialmente pp. 1059-1063

materiais que, sem dúvida, poderiam ter contribuído para o resultado de nossas propostas. Quanto às fontes impressas, centramos nossa maior atenção no conjunto legislativo civil e canônico, nas Crônicas, Histórias e nas poucas hagiografias, uma vez que a religiosidade só é conhecida indiretamente. Também pelo conteúdo exemplar, moralizante e pastoral das hagiografias para que possamos realizar nelas um procedimento metodológico mais exaustivo e, mesmo assim, sem a suposição de tê-las esgotado. Também, para que não caíssemos nos erros de algumas generalizações ou superficialidades; ou ainda nos perigos da "fantasia" e "teoria", que seriam mais presentes e danosas diante do conjunto das fontes. Entretanto, isso não implicou a exclusão das demais. Apenas, não nos aprofundaremos nelas como gostaríamos.

Nosso tema se insere exatamente no momento em que se operava o enfraquecimento e a substituição do contraponto romano/bárbaro pelo cristão/pagão. Diante da escassez e insuficiência de análises mais centradas no problema da religiosidade, da longa duração, procuramos recompor os quadros em que nossos elementos emergem e se instalam, retomando algumas questões anteriores ao nosso recorte cronológico (Capítulo I), buscando dados da cristianização da Península para compreendermos o processo de sua conversão oficial junto com a Monarquia de Toledo e, também, das implicações do declínio do mundo urbano e da emergência do mundo rural em termos da construção ali de uma "nova"

religiosidade. A uma metáfora antropomórfica, que representava o reino e que tinha o rei como sua cabeça, haveria a equivalência de uma outra (Capítulo II), a Igreja, cuja cabeça seria o próprio Cristo, e que corresponderia à alma do corpo público. Parte desse mundo destinada à imortalidade, essa Igreja/alma estabeleceria as bases de uma cosmologia cristã, buscando fornecer à sociedade todo um conjunto de ritos, orações e fórmulas que lhe garantiriam a salvação no fim dos tempos. Mas a aplicação dessa teoria esbarraria em diversos elementos pré-existentes (Capítulo III), práticos, compostos pela religiosidade daquela sociedade, o que implicaria um conjunto de influências recíprocas, resultando em trocas, obliteramentos, deformações, ingerências, amoldamentos, desnaturações ou, em último caso, numa tentativa de imposição por parte da religião, em função do exclusivismo do Deus cristão. Para tanto, a exegese cristã idealizaria as estruturas monárquicas (Capítulo IV), montando uma utopia do poder e de sua função religiosa nesse mundo. A resultante desse processo seriam as possíveis leituras (Capítulo V) da analogia antropomórfica, como ela poderia ser vista, sentida e interpretada pelo divisor comum das religiões oficial e popular, dentro de um panorama que entendemos como sendo uma "religiosidade intermediária" através da Monarquia.

Em virtude do exposto, ao que acrescentamos as limitações pessoais, nosso trabalho é uma amostragem parcial e incompleta, uma aproximação, uma proposta de

encaminhamento de novas questões e discussões, um ensaio de problematização documental, a busca da realização de uma leitura mais rica e arejada das fontes disponíveis para a Espanha visigoda. Esperamos tê-lo conseguido.

CAPÍTULO I

CAPITULO I

UMA HISPANIA CONVERTIDA?

Nos fins do século passado, M.Menéndez Pelayo, num capítulo intitulado "Práticas supersticiosas dos aborígenes e alienígenas peninsulares - Vestígios conservados até os nossos dias", consideraria: "Sendo a Espanha o país menos supersticioso da terra, pagou seu tributo à humanidade desde os dias mais remotos de sua história. Por desgraça, as notícias são tão escassas, controvertidas e obscuras, que pouco se pode afirmar com inteira segurança. O estudo das superstições populares está quase virgem entre nós, e somente ele, unido aos escassos testemunhos de autores e concílios (...) junto dos ritos e costumes de outros povos, pode lançar alguma alguma luz sobre essa matéria¹.

Ainda hoje, essas palavras se revestem de grande atualidade. Publicado em 1938, o trabalho de Stephen McKenna é o último a tratar desse tema de forma específica, realizando um bom rastreamento das fontes, mas apenas constatando uma maior continuidade das crenças e práticas pagãs na Galícia e, como noutras partes, "nos meios rurais"². Recentemente, essa ausência de estudos

1 MENENDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles I*. 4ªed. Madrid, BAC, 1986, p.285. A primeira edição dos três volumes da obra abrange os anos de 1880 a 1882.

2 MCKENNA, S. *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington, D.C., The Catholic University of America, 1938, pp. 75-107; 151-152.

foi apontada por José Orlandis, na parte de seu texto dedicada à "luta contra a idolatria e as superstições"³. A essas conclusões, referendadas por grande parte da historiografia, muito pouco foi acrescentado. Thompson menciona que às vésperas da invasão muçulmana, "ainda existiam práticas pagãs, e não apenas no campo ou entre os escravos"⁴, impressão que é retomada por King⁵ e reforçada por J.N. Hillgarth que elabora um conjunto de sugestões para uma nova abordagem desse tema⁶.

Assim, no presente capítulo, em virtude dessa lacuna, tentaremos reconstituir, alguns dos problemas suscitados pelo processo de cristianização/conversão da Península Ibérica da Antigüidade Tardia, base sobre a qual se desenvolveria o reino visigodo católico⁷. Por cristianização, estaremos entendendo os sinais exteriores da presença da nova fé. Por conversão, a pregação, as construções eclesiásticas, as medidas legislativas civis e canônicas, os novos rituais, a elaboração de um conjunto de comportamentos cristãos, que teriam, e até que ponto, passado a integrar o cotidiano dos homens, seu modo de vida, sua visão de mundo, enfim, sua religiosidade. Tal como nos lembram Isidoro e Braúlio de

3 ORLANDIS, J. "El cristianismo y la Iglesia" in *JZ. HEP*, v.1, p.446 e nº84, onde arrola os poucos artigos importantes sobre o tema.

4 THOMPSON, E.A. *Los godos en España*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1971, p.352.

5 KING, P.D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1981, pp.169ss.

6 HILLGARTH, J.N. *Art.Cit.*, pp.3-60.

7 ISIDORO, *Ety.*, VIII.5.43, cataloga o arianismo como uma das "heresias dos cristãos". No período visigótico, os termos "cristão" e "católico" eram utilizados como equivalentes de forma regular; cf. LYNCH, C.H. e P.GALINDO *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*. Madrid, Instituto "Enrique Florez" - CSIC, 1950, p.117.

Saragoça, "Cristão, segundo deixa ver sua etimologia, deriva de unção, ou talvez do nome de seu fundador e criador, no sentido de que os cristãos recebem seu nome de Cristo (...)" mas ninguém deveria se glorificar de ter esse nome "sem praticar os atos do cristão"⁸. "Da mesma forma que a qualidade de um objeto moldado não consiste somente na perfeição do metal, se a mão do artífice, ordenando suas partes, não lhe aplica uma conveniente beleza, assim a fé, se não está acompanhada de nenhuma obra, não somente se manifesta sem beleza, mas morta; por isso, sem dúvida, a luz da fé, quando não é alimentada por boas obras, extingue-se em seguida"⁹.

Até que ponto o cristianismo estaria verdadeiramente arraigado, enquanto convicção religiosa, em meio às elites ibéricas? Mais que isso, sem estarmos dotados de uma rigorosa distinção entre poderosos e humildes, leigos e eclesiásticos, mas utilizando a idéia de que existe entre eles um denominador comum, uma "cultura intermediária", situada na convergência dos dados provenientes dos polos culturais¹⁰, em que medida podemos entender a conversão oficial do reino refletindo também a da população? Esse processo de cristianização, necessário para coesão do grupo dirigente e coerência das estruturas do reino de Toledo implicaria, de fato, uma verdadeira

8 ISIDORO, *Ety.*, VII.14.1-3.

9 ILDEFONSO, *De itinere deserti*, 83.

10 FRANCO JR, H. "Meu, Teu, Nosso. Reflexões sobre o conceito de cultura intermediária" in *IDEM A Eva Barbada*. São Paulo, Edusp, 1996, pp.36-38.

conversão da população peninsular? O exemplo, dentre outros, do crescimento das fundações monásticas ou das construções de igrejas rurais, algumas inclusive de fundação privada ("igrejas próprias"), que pode ter sido - até certo ponto, visto que muitas destas construções tinham objetivos fiscais ou econômicos, dentre outros - um sintoma de cristianização, pode também, em contrapartida, ser visto como prova de uma efetiva conversão de seus construtores e freqüentadores? Haveria uma nítida distinção entre uma religiosidade popular e "(...) aquilo que pensam e sentem os clérigos e montes(...)"¹¹? Como já se disse, apesar de suas "superstições", os camponeses não duvidavam do fato de ser cristãos¹². Todavia, não devemos esquecer, como apontaremos adiante, que o critério "oficial" da conversão cristã implicava uma completa transformação moral e espiritual. Integrava, pois, uma mutação interna, uma mudança de convicções íntimas e, conseqüentemente, individualizadas, afeitas mais ao campo da religiosidade. Essa última, de fontes profundas e variadas, coincidia com a condição existencial do homem, implicando a questão do seu próprio destino, situando-se na estrutura mental, da qual ela faz parte¹³.

11 DELARUELLE, E. "La vie religieuse populaire en Septimanie pendant l'époque wisigothique", *AT* 3 (1971), p.3.

12 SCHMITT, J.-C. "'Religion Populaire' et culture folclorique", *AESC* 31 (1976), p.945.

13 GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. (Trad.). Madrid, Gredos, 1983, p.12.
FRANCO JR., H. *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval*. São Paulo, Hucitec, 1990, p.39.

o o o

Uma abordagem da Hispânia na Antigüidade Tardia requer, como noutros períodos de sua história, um cuidado acentuado para que não se tenda a generalizar características regionais. De fato, são grandes os contrastes. Uma consideração preliminar já nos indica para a época romana, a fraca colonização do norte e noroeste. O sul e o Levante, ao contrário, mostram-se plenos de vida urbana e comercial. Somente com o início da época imperial é que se adotaria o uso do singular *Hispania* para designá-la¹⁴. Nesta mesma época, o geógrafo Estrabão comentaria: "os habitantes do litoral do *Mare Nostrum* diferenciam-se muito das populações celtas do interior que, por sua maior pobreza e distanciamento, continuavam vivendo em aldeias e não em cidades"¹⁵. Partindo-se dessas constatações, deparamo-nos, grosso modo, com pelo menos duas Hispânias. Uma Meridional, em que predominava o modo de vida mediterrânico; outra Setentrional, na qual a sobrevivência dos modos de vida e de organizações sociais pré-romanas parecem ter sido particularmente mais resistentes à integração com as formas romanas¹⁶.

14 TEILLET, S. *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V^e au VII^e siècle*. Paris, Les Belles Lettres, 1984, pp.11-12 e nº54.

15 Apud MANGAS, J. "Hispania Romana" in HETL, v.1, p.282.

16 BARBERO, A. e M.VIGIL *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona, Ariel, 1974, pp.14-104; 139-195. PRIETO ARCINIEGA, A. "Problemas sobre la romanización de la Península Ibérica"

Teríamos assim que considerar essas bases para a propagação do cristianismo. Mas suas origens ali ainda permanecem desconhecidas¹⁷. Acredita-se que na Península, como noutras partes, as comunidades primitivas existissem apenas nas cidades, reunindo especialmente escravos, libertos, comerciantes e artesãos, com a maioria de seus membros sendo procedentes, em princípio, das regiões orientais do Mediterrâneo e estreitamente relacionados com as comunidades judaicas, que também são pouco conhecidas quanto ao seu número, densidade ou localização, mas que seriam fundamentais para a propagação, na medida em que "era nelas que se realizava sempre a primeira sementeira apostólica"¹⁸. Seria apenas com as perseguições de meados do século III que surgiriam os primeiros informes seguros sobre comunidades cristãs em Mérida, Astorga-Leão e Saragoça. Pouco depois, as atas dos mártires e as obras de Prudêncio (348-410) acrescentariam cidades como Tarragona, Calahorra, Barcelona, Valência, Sevilha e Córdova, dentre outras¹⁹.

in *Estudios de Historia de España. Homenaje a Manuel Tuñón de Lara*. Madrid, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981, pp.67-77.

¹⁷ Alguns autores pensam nas possibilidades de uma origem africana, como DIAZ Y DIAZ, M.C. *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico. Las raíces de España* 16. Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, 1967, pp.3-14 e BLAZQUEZ, J.M. *Imagen y Mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*. Madrid, Cristiandad, 1977, pp.467-494, ou italiana, como defende SOTOMAYOR Y MUÑOZ, M. "La Iglesia en la España romana" in GARCIA-VILLOSLADA, R. (Dir) *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda*. Madrid, BAC, 1979, pp.14; 122ss; 132ss.

¹⁸ DIAZ Y DIAZ, M.C. *Op.Cit.*, p.9; VIGIL, M. e A.CABO *Historia de España Alfaguara I. Condicionamientos geográficos y Edad Antigua*. 4ªed. Madrid, Alianza, 1978, pp.394-395.

¹⁹ VIGIL e CABO, *Op.Cit.*, p.396.

Nos inícios do século IV, o cristão Arnóbio de Sicca faria referência aos *innumeri christiani* que então viveriam na Hispânia e nas Gálias²⁰. Também de fins do século III e inícios do IV, as atas do concílio de Elvira listariam como cristãos desde membros das oligarquias municipais até escravos e prostitutas, permitindo entrever uma Igreja ativa e com uma hierarquia já esboçada pelos bispos, presbíteros e diáconos²¹. A partir desse momento, algumas análises historiográficas consideram que a Península, apesar das exceções e das variantes regionais, contava com um adiantado processo de cristianização, uma boa organização eclesiástica e um significativo número de cristãos urbanos²²; ou que, nesse momento, "o cristianismo já havia invadido toda a Península"²³. O paganismo, apesar de não estar eliminado e se encontrar muito enraizado em certas regiões no norte, teria, no entanto, "perdido a sua importância", sendo uma prova disto o fato de que "todos os homens ilustres conhecidos são cristãos (...)"²⁴. O problema maior, pois, não seria tanto o do paganismo declarado, mas o da permanência, especialmente nos meios rurais e, mais especificamente, na Hispânia Meridional, de cultos

20 ARNÓBIO DE SICCA, *Adversus nationes*, I,16 in SANCHEZ SALOR,E.(Ed.) *Polémica entre cristianos y paganos através de los textos. Problemas existenciales y problemas vivenciales*. Madrid, Akal, 1986.

21 Elvira 2,8,11,18,19,33,44,56,80 ep.

22 GONZALEZ,T. "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe" in GARCIA-VILLOSLADA,R. (Dir) *Op.Cit.*, pp.663-664.

23 ECHEGARRAY,J.G. *Los cántabros*. Madrid, Guadarrama, 1966, p.216, talvez tentando com essa afirmativa ressaltar a exceção cantábrica.

24 SOTOMAYOR Y MUÑOZ *Op.Cit.*, p.171.

residuais e práticas supersticiosas que seriam difíceis de desenraizar²⁵.

Significativamente, é também a partir da segunda metade do século IV, que a palavra "pagão" adquiriria um peculiar sentido religioso. Apesar do termo clássico *paganus* já ser utilizado pelos cristãos no sentido de "não batizado", São Jerônimo (aprox. 342-420), na Vulgata, prefere termos como *gentes*, *gentiles*, *nationes*, *ethnici*. O termo *gens* (raça ou família) teria em seu plural, *gentes*, o significado de bárbaros. Sua utilização, sobretudo na segunda forma, é freqüente na Bíblia, coincidindo em muitos locais com o significado do termo do latim clássico. Noutras partes, aparece desenvolvendo uma acepção nova, próprias do Antigo e do Novo Testamentos e do latim cristão, onde *gentios* ou *pagãos* designavam aqueles que não adoravam Yahvéh ou Cristo²⁶. Etimologicamente, significava aldeão, camponês, habitante de um povoado ou aldeia. Nos inícios do século V, Paulo Orósio deixaria clara a conotação religiosa do termo: "aqueles que, por serem estranhos à cidade de Deus, das encruzilhadas, dos lugares agrestes e das aldeias de onde procedem, se lhes dá o nome de pagãos ou gentios(...)"²⁷, sentido que seria retomado pelos

25 ORLANDIS, J. *Historia de España. La España Visigoda*. Madrid, Gredos, 1977, p.21.

26 GARCIA DE LA FUENTE, O. *El latín Bíblico y el Español Medieval hasta el 1300 I*. 2ªed. Logroño, Gobierno de la Rioja - Instituto de Estudios Riojanos, 1991, pp.177-178.

27 PAULO GROSIO, *Historiarum adversus paganos, prologus*.

concílios de Toledo e no texto isidoriano²⁸. Desde a segunda metade do século IV, o contraste entre cidade e campo, entre o aldeão rústico e aquele que morava próximo à cidade, revestia-se de um sentido particular no plano religioso²⁹.

Não por acaso, data também do século IV a adoção definitiva pelo cristianismo do sentido negativo de *superstitio*, que nada mais era senão o paganismo sobrevivendo no seu interior. *Religio*, procedendo etimologicamente de *re-ligare*, seria o culto do verdadeiro Deus, enquanto *superstitio* seria o do falso e, logo, associada nos textos de Santo Agostinho à demonologia, à sedução diabólica, causa primeira pela qual o homem caíra em pecado. Assim, observavam-se enquanto superstições a maioria das práticas pagãs, às quais os autores cristãos designavam genericamente como idolatria e que, para além do culto aos ídolos propriamente dito, incluía também a adoração da criatura (homem ou demônio), de elementos da natureza ou um objeto³⁰. Pelas superstições dos *gentios*, toda a terra havia sido convertida numa selva, "porque todos os deuses

28 Por exemplo 3Toledo,1; 4Toledo,10 que, respectivamente, usam *gentilitas* e *gentilis* (paganismo; pagão). ISIDORO, *Ety.*, VIII.10.1-3.

29 ORLANDIS, J. *La conversión de Europa al cristianismo*. Madrid, Rialp, 1988, p.32. ROBLIN, M. "Paganisme et rusticité - une gros problème, une étude des mots", *AESC* 8 (1953) pp.173-183. ISIDORO, *Ety.*, X.239, define *rusticus* como o homem que trabalha o campo (*rus*), a terra, termo tomado do latim significando "do campo, camponês" que, em Castela, também evoluiria no sentido de áspero, rude; cf. COROMINAS, J. e J.A.PASCUAL *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. 6v. 2ª reimpr. Madrid, Gredos, 1991, v.5, p.100.

30 SCHMITT, J.-C. "Les 'superstitions'" in LE GOFF, J. e R. RÈMOND (Dir) *Histoire de la France Religieuse*. 4v. Paris, Seuil, 1988, v.1, pp.425-429.

das *gentes* são demônios"³¹. Supersticiosos, diria Isidoro, eram "aqueles que rezavam ou ofereciam sacrifícios diários para que seus filhos lhe sobrevivessem". Nos concílios do reino de Toledo, o termo seria empregado para os hereges, os judeus e o erro diabólico³².

Realizado numa das áreas mais romanizadas da Hispânia, o concílio de Elvira nos revela através de suas atas a existência de cristãos que, simultaneamente, são sacerdotes pagãos; temores quanto à possibilidade de que alguém pudesse matar por meios de malefícios; receios quanto ao acendimento de velas nos cemitérios durante o dia, "para não molestar os espíritos dos justos"; pedidos para que as matronas ou seus maridos não dessem "suas vestimentas para adorno de procissões mundanas"; a proibição de mulheres velarem nos cemitérios porque, "sob o pretexto da oração são cometidos de forma oculta graves delitos"; exortação para que os fiéis não fossem "ao capitólio para oferecer sacrifícios" e que os senhores coibissem a prática de idolatria entre seus servos; de fiéis "habitantes da cidade que não comparecem à igreja durante três domingos"³³.

31 AGOSTINHO, *Ps*, 95.5-6.

32 ISIDORO, *Ety.*, X.244. Nos concílios, 3Toledo, *Tomus*, (589) p.118, mencionando o arianismo; 4Toledo,63; 6Toledo,3 (638) e 17Toledo,8 (694) para os judeus; 5Toledo,4 (636) sobre aqueles que conjecturam sobre o futuro dos reis.

33 Elvira, 2-4;6;34;58;35;59;41;21,46 *ep.* respectivamente. Tivemos oportunidade de analisar mais detidamente esses cânones num outro trabalho: ANDRADE FILHO, R.de O. "Ensaio sobre a religiosidade popular na Hispânia do século IV: o Concílio de Elvira" *Revista Américas. História e cultura Ibero-Americana* 2 (1996) no prelo. Veja-se também MCKENNA, S. *Op.Cit.*, pp.28-38.

Assim, para aquela Hispânia que já havia sido "tomada pelo cristianismo", os cânones de Elvira nos surpreendem com práticas muito diversas daquelas da simples idolatria em sentido estrito, do homicídio ou da fornicação, itens que são apontados como suas principais preocupações. O acendimento de velas estava ligado a práticas pagãs ou supersticiosas e a razão de sua proibição ainda é bastante questionada³⁴. Talvez pudesse estar conectada com os cultos ao ar livre ou cerimônias pagãs comemoradas diariamente ao amanhecer, em homenagem ao sol³⁵. Mas, a obtenção de mortes por meio de malefícios, de magia negra, não eram exclusividades hispânicas. Santo Agostinho nos narra a história de uma viúva da Capadócia que lançara no batistério uma maldição contra seus dez filhos que, afetados por ela, tiveram que percorrer o mundo em busca de uma cura³⁶. "As pessoas do campo repetiam blasfêmias e maldições enquanto semeavam seus campos, acreditando que suas imprecções teriam um efeito apotropaico, protegendo sua colheita de pragas demoníacas(...)"³⁷. Uma lei imperial, de meados do século IV proibia expressamente orações malignas noturnas, ao lado de fórmulas mágicas ou sacrifícios sinistros³⁸.

34 RAMOS-LISSÓN, D. "Los concilios hispánicos antes de la conversión de Recaredo" in ORLANDIS, J. e RAMOS-LISSÓN, D. *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona, EUNSA, 1986, p.39.

35 GIORDANO *Op.Cit.*, p.89.

36 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XXII.8.22.

37 CHADWICK, H. *Prisciliano de Avila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. (Trad.). Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p.78.

38 C.Th. IX.16.7.

Mesmo que não existissem razões claras para se crer que somente mulheres praticassem magia, tanto os autores pagãos e cristãos relacionavam-na a elas. É provável que esse relacionamento estivesse ligado ao fato de, quase sempre, elas terem sido responsabilizadas pela transmissão dos valores tradicionais religiosos através da educação. Ela deteria "os segredos mágicos da cura, da defesa e da fecundação, consolidados pelos gestos, fórmulas, técnicas de recolha de plantas, ervas e pedras"³⁹. Ou ainda que elas teriam sido ensinadas pelos anjos caídos, na medida em que elas seriam mais "vulneráveis a esses espíritos do mal"⁴⁰. Apesar dessas práticas não estarem restritas a um único ambiente ou região, os cânones de Elvira nos surpreendem com um mundo de magia, bruxaria, superstições e paganismo, que parece bastante distinto de uma Espanha "cristianizada" ou para a qual os "resquícios pagãos" tivessem "perdido a importância". Por outro lado, a alusão aos nomes de personagens importantes, "dados pela Igreja hispânica ao conjunto da história da Igreja, não é um argumento válido de nenhuma forma. Numa população de sete milhões de habitantes, isso seria demasiadamente escasso"⁴¹. Tratava-se, pois, de um concílio de caráter eminentemente

39 NOLA, A. de "Sagrado/Profano" in ROMANO, R. (Dir) Enciclopédia Einaudi. (Trad.). 41v. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, v.12, pp. 129-130.

40 KIECKHEFER, R. *La magia en la Edad Media*. (Trad.). Barcelona, Crítica, 1992, p.48; CHADWICK, H. *Op.Cit.*, p.189.

41 ARCE, J. "Conflicto entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV" in IDEM *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*. Madrid, Taurus, 1988, p.127.

disciplinar⁴², prescrevendo normas de conduta tanto para clérigos como para fiéis dentro de um ambiente pagão.

Os "*innumeri christiani*" de Arnóbio de Sicca ainda eram mensuráveis. O concílio contara com a representação de 37 igrejas, cuja distribuição apontava 23 na Bética, 8 na Cartaginense, 3 na Lusitânia, 2 na Tarraconense e 1 na Galícia. Com exceção de Leão e de Braga, é significativa a ausência dos representantes do norte e noroeste da Península⁴³. Fora da Bética, os cristãos se concentravam nas comunidades privilegiadas, mais romanizadas. Na Gália, o concílio de Arles também indicaria uma maior concentração no sudeste, na atual Provença⁴⁴, com as demais regiões contando com comunidades mais desenvolvidas apenas nas cidades mais importantes, situação que se repetia para o norte da Itália. Dessa forma, no Ocidente, o contraste ficaria apenas por conta da Itália peninsular (de Ravena a Nápoles) e do nordeste do Magreb, onde seriam observadas notáveis densidades. Na primeira, em meados do século III, o Papa Cornélio reuniria num sínodo cerca de 60 bispos; na segunda, na mesma época Cipriano de Cartago conseguiria reunir 87 bispos africanos⁴⁵. Na Espanha, pois, como noutros pontos

42 RAMOS-LISSÓN, *Op.Cit.*, p.23.

43 *Elvira*, p.1; coincidindo nessas áreas com a permanência das organizações sociais e religiões indígenas; cf. VIGIL e CABO *Op.Cit.*, pp.397-398.

44 *Arles, subscriptiones* (314), pp.14-22.

45 MARROU, H.I. "Desde el concilio de Nicea hasta la muerte de San Gregorio Magno" in KNOWLES, M.D. et al. (Dir) *Nueva Historia de la Iglesia I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*. (Trad.). Madrid, Cristiandad, 1964, pp.432 e 263; ORLANDIS, J. *La conversión, Op.Cit.*, p.26.

do Ocidente europeu, o cristianismo apenas começara a avançar.

Elvira também nos chama a atenção por um tom nitidamente urbano em seus cânones. Sintomaticamente, é nesse momento que o termo *pagão* adquire conotação religiosa. É significativo, pois revela a existência de um outro paganismo, diverso daquele encontrado nas cidades. A emergência do mundo rural como grupo de pressão cultural evidenciava aquele paganismo das crenças tradicionais, aquelas de uma muito longa duração, diferente daquele da religião oficial greco-romana que era mais evolutiva; "mesmo um Santo Agostinho, contudo ainda atento em distinguir *urbanitas* da *rusticitas* nos aspectos sociais das mentalidades, das crenças e dos comportamentos (...) consegue sempre essa distinção"⁴⁶. Entendido como um conjunto de crenças e práticas arcaizantes, o termo *folclore* designaria para a Igreja medieval os resquícios de um passado distante correspondendo, de certa forma, ao uso que ela dava à *superstição*⁴⁷. E era justamente entre os mais simples que a religiosidade e a espiritualidade se revelavam mais vivas. Tal como a cultura antiga, o cristianismo também se mostraria, inicialmente, como um fenômeno essencialmente urbano.

46 LE GOFF, J. "Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia" in IDEM *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente.* (Trad.port.). Lisboa, Estampa, 1979, pp.208; 212 e nº17.

47 FRANCO JR, H. "Apresentação" in IDEM *A Eva Barbada, Op.Cit.*, pp.20ss.

Mas era justamente esse o mundo que se encontrava em declínio. A medida que evoluíam as vicissitudes estruturais do Baixo Império, diluíam-se os segmentos sociais citadinos que tinham apoiado os seus primeiros avanços. Logo, mais que contra a religião oficial romana, o cristianismo se veria às voltas com o gradativo crescimento em importância dos meios rurais, pouco ou nada tocados pela cultura antiga. Ali, ao menos na essência de sua vida religiosa, mantinham-se despertas as velhas crenças ancestrais, "contra as quais lutavam os missionários encontrados em ação nas últimas décadas do século IV"⁴⁸. Por vezes completamente alheios aos avanços cristãos, os meios rurais se apresentavam como um desafio. Havia o tradicionalismo da mentalidade camponesa, e uma complexa mescla de usos e costumes que, em diversos momentos, remontavam ao substrato celta, manifestando-se como claros obstáculos às transformações. Para além da religiosidade tradicional, que agregava os possuidores de uma formação clássica, o verdadeiro inimigo cristão seria esse velho fundo de crenças tradicionais, que ressurgiam das ruínas do paganismo romano e que "tanto poderiam fundir-se sem desaparecer no substrato do psiquismo coletivo, como poderiam emergir, incorporando-se ao cristianismo e deformando-o com seu folclore"⁴⁹.

48 MARROU *Op.Cit.*, p.332.

49 LE GOFF, J. "El cristianismo medieval en el Occidente desde el Concilio de Nicea (325) hasta la Reforma (principios del siglo XVI)" in PUECH, C.H. (Dir) *Historia de las religiones siglo XXI. Las*

O declínio do mundo urbano, a diluição dos segmentos sociais mais confiáveis do cristianismo, a emergência do mundo rural e de seu folclore, além da existência de uma certa oscilação quanto aos dogmas da nova fé, abriam espaços para os sincretismos, "processo contra-aculturativo implicando manipulações de mitos, empréstimos de ritos, associação de símbolos, às vezes inversão semântica da mensagem crística. Não se trata portanto de aculturação (isto é, assimilação e/ou imposição cultural), cujos estudos tendem a explicar as trocas do ponto de vista de apenas uma das culturas envolvidas no processo"⁵⁰. Era necessário que se colocasse o vinho novo em odres novos: "Não há quem, após ter bebido vinho velho, queira do novo. Pois diz: o velho é que é bom"⁵¹. Depois, qualquer que tenha sido a origem do cristianismo ibérico, tal como a romanização, ele teria que interagir com seus regionalismos, com as suas gentes. Estas últimas criariam problemas e situações particulares, das quais decorreriam soluções e expedientes específicos. Roma havia se mostrado tolerante para com as religiões nativas⁵² e, se por um lado, favorecera o obscurecimento de algumas religiões peninsulares em áreas como a Bética e o Levante, pouco ou nada tinha alterado o panorama da Hispânia Setentrional,

religiones constituidas en el Occidente y sus contracorrientes I. 12v. (Trad.). Madrid, Siglo XXI, 1981, v.7, T.I,p.61.

50 FRANCO JR, "Cristianismo medieval e mitologia" in IDEM *A Eva Barbada*, *Op.Cit.*, p.51.

51 *lc* 5.38-39.

52 BLAZQUEZ, *Op.Cit.*, p.437.

especialmente nos meios rurais. Por outro lado, se elementos como o dinamismo da urbanização e do comércio, dentre outros, favoreciam o proselitismo, mesmo supondo uma colheita farta, nem toda sementeira seria cristã. No decurso do primeiro milênio a.C., a bacia mediterrânea vivenciara "uma espécie de *koiné* religiosa, com o panteão hispano e o caráter de seus deuses sendo bastante parecidos com os da Gália, o que não é de surpreender dado o denominador comum céltico sobre o qual se daria posteriormente a romanização e a cristianização"⁵³. Assim, os vários deuses conhecidos para a Península na Antigüidade corresponderiam a blocos religiosos: o indígena, o romano e o oriental, sendo que, dentro desse último, alocava-se o cristianismo⁵⁴.

Por outro lado, muito do sucesso da pregação inicial da nova fé, também se devia à inexistência de um arcabouço doutrinal preciso. Seu caráter, até então essencialmente urbano, possibilitava uma observação mais estrita dos fiéis das comunidades. Discórdias internas já tinham sido previstas "para que se mostrem manifestos entre vós aqueles que têm uma virtude comprovada"; falsos mestres "trarão seitas perniciosas"⁵⁵. A heresia figuraria dentre "os fatores do impulso doutrinal recebido pelo cristianismo"⁵⁶. É também no século IV que

53 FRANCO JR., *Peregrinos*, *Op.Cit.*, p.37.

54 MANGAS, *Op.Cit.*, in *HETL*, v.1, p.402.

55 *1Cor* 11.19; *2Pd* 2.1.

56 SIMON, M. e A. BENOIT *Judaísmo e cristianismo antigo. De Antioco Epifânio a Constantino*. (Trad.). São Paulo, Pioneira - Edusp, 1987, p.149.

haeresis (escolha, opinião, sistema, doutrina, seita) traduzido como "seita" ou "discórdia", ganharia o significado dogmático que lhe imprimiram os autores eclesiásticos, época em que seria intimamente associado a *schisma* (separação, divisão)⁵⁷. Apesar dessa imprecisão, desde o século III a palavra designava uma divergência doutrinal, uma inovação arbitrária. Nos fins do século IV, ela seria entendida como "aqueles que pretendem confessar a verdadeira fé, mas se separam dos nossos bispos legítimos e celebram reuniões entre eles". Todavia, já nos inícios do século V, Santo Agostinho comentaria a respeito da inexistência de uma definição taxativa de heresia e sobre as dificuldades que implicavam sua definição⁵⁸.

Estabeleceu-se também uma certa relação entre o estrangeiro e a heresia, prescrevendo-se normas para a aceitação dos "cristãos que se convertessem de qualquer heresia", proibindo-se que eles fossem ordenados; também que os viajantes fossem obrigados a apresentar cartas de comunhão, para que pudessem ser "examinados a respeito de sua fé"⁵⁹. Em fins do século IV, essas incertezas e inseguranças seriam apresentadas na abertura de um concílio: "por que cada um de nós começou a trabalhar de distintas formas em nossas igrejas, originaram-se os

57 GARCIA DE LA FUENTE, *Op.Cit.*, p.156.

58 ESCRIBANO, M.V. "Herejia y poder en el siglo IV" in CANDAU, J.M. et al. (Eds) *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp.151-153.

59 Elvira, 51 e 58.

escândalos que quase chegaram a verdadeiros cismas(...)". As preocupações já abrangiam também aos meios rurais, determinando-se que "qualquer clérigo consagrado à Igreja, encontrando-se na cidade ou noutra local em que exista igreja, num castelo, aldeia ou fazenda e não comparecer todos os dias ao sacrifício do templo, não deveria mais ser tido como clérigo(...)"⁶⁰. Tanto as *Leges Visigothorum* como os concílios hispânicos posteriores à conversão de Recaredo tratam das heresias com brevidade⁶¹. Aparentemente, elas não teriam sido um problema que pudesse preocupar a monarquia e a Igreja da época católica⁶².

Mas essas incertezas quanto à ortodoxia, o empobrecimento econômico e demográfico dos centros urbanos, o crescimento em importância dos meios rurais, tal como o vazio político deixado pelo império desde inícios do século IV, abririam caminhos tanto para novas formas e estruturas de poder quanto para a expansão do cristianismo. A Igreja, à medida que se secularizava, tendia a modelar sua organização de acordo com a estatal, transformando-se num dos ramos da administração pública; paralelamente, "o episcopado começaria a se identificar com os grupos sociais dirigentes", logo transformando o

60 *Toledo*, 5

61 *LV XII.2.2*, 3.1-2; *2Sevilha*, 12 e 13 (619), menciona a conversão de um bispo da heresia dos acéfalos e reafirma as duas naturezas e a unidade de pessoas em Cristo; *14Toledo* (684) e *15Toledo* (688) tratam da questão do monotelismo mais por insistência pontifícia que por problemas causados na península por essa heresia, como assinalaria BRAULIO DE SARAGOÇA, *Epistola*, 21.

62 KING, *Op.Cit.*, pp.154-155; GONZALEZ, *Op.Cit.*, pp. 683ss.

cargo "num privilégio econômico"⁶³. Especialmente nas províncias ocidentais, a antiga aristocracia se rearticulava. Se até fins do século IV a nova fé se encontrava mais difundida entre os segmentos médios e inferiores urbanos e quase não atingia a aristocracia e a massa camponesa⁶⁴, em fins do século IV e inícios do V essa tendência se inverteria, com as camadas superiores tendendo a monopolizar "tudo o que restava de vida civilizada fora da Igreja e também, cada vez mais, fariam parte da própria Igreja"⁶⁵. A durabilidade da estrutura de poder do episcopado na época visigoda se explica, em grande parte, pelo assalto dos epígonos da poderosa aristocracia hispano-romana aos cargos da hierarquia eclesiástica⁶⁶. Sintomaticamente, nesse momento, desenvolve-se na Hispânia uma heresia original: o priscilianismo, que teria forjado na Espanha, "um dogma que é uma mescla da heresia dos gnósticos e dos maniqueístas"⁶⁷.

Embora a afirmação isidoriana seja clara, tanto a figura de Prisciliano como o movimento religioso a que deu origem foram e são extremamente controversos, ainda

63 VIGIL e CABO, *Op.Cit.*, p.398; BARBERO, A. "El priscilianismo: herejia o movimiento social?" in *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*. Madrid, Akal, 1966, pp.92-94.

64 JONES, A.H.M. "El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo" in MOMIGLIANO, A. (Ed) *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1989, pp.34-36; LE GOFF, "Cultura clerical e tradições folclóricas" *Art.Cit.*, p.209.

65 MOMIGLIANO, A. "El conflicto entre el paganismo y el cristianismo" in *IDEM Op.Cit.*, p.23.

66 GARCIA MORENO, L.A. "élites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo" in CANDAU, J.M. et al.(Eds) *Op.Cit.*, p.231.

67 ISIDORO. *Ety.*, VIII.5.54.

sendo postas em pauta muitas dúvidas quanto à sua "efetiva heterodoxia"⁶⁸. De forma velada, ele seria considerado por um concílio em 380⁶⁹. Cinco anos mais tarde, Prisciliano seria executado em Tréveris, pelo braço secular. Contudo, o movimento a que dera origem seria tema explícito de outros concílios, um deles ao redor de 400⁷⁰, logo após a sua execução. Dentro do contexto em que emergiu, são grandes as possibilidades de interpretação do movimento que leva seu nome. Elas variam desde a idéia de que se trata de "uma reação essencialmente religiosa"⁷¹, àquelas que buscam ressaltar o caráter social dos cismas e heresias dos primeiros séculos cristãos⁷², dentre outras. De tendências populistas, rurais e muitas vezes esotéricas, rapidamente lhe seria imputado um caráter mágico e imoral. Num momento de definições para a nova fé, tais acusações sugeriam uma solução que, se não era de definição simples, pelo menos, na prática, seria momentaneamente veloz e eficaz⁷³.

68 MATTOSO, J. "Breve interpretação do fenômeno priscilianista" in IDEM (Dir) *História de Portugal I. Antes de Portugal*. Lisboa, Estampa, 1993, p.291.

69 *ISaragoça* (380)

70 *IToledo* (400)

71 RAMOS-LISSÓN, *Op.Cit.*, p.67; McKENNA, *Op.Cit.*, pp.50ss; BARBERO, "El priscilianismo", *Art.Cit.*, p.94.

72 BARBERO, "El priscilianismo", *Art.Cit.*, p.97 et passim; THOMPSON, E.A. "Peasant revolts in late roman Gaul and Spain", *Past and Present* 2 (1952), pp.12-21.

73 SULPICIO SEVERO. *Chron.* II.46.1,5; PAULO ORÓSIO. *Commoitorium* 2; HIDACIO, *Chron.*, 13b. VIII; CHADWICK, *Op.Cit.*, pp.137; 44-45; 135-137; 253; 270-273 ep. A acusação de magia na Antigüidade Tardia seria sintoma de concorrência política e instrumento de controle social, possibilitando a eliminação de rivais políticos; cf. BROWN, P. *Religion and society in the age of Saint Augustine*. London, Faber, 1977, pp.119-146; ela era fácil de ser feita e difícil de ser refutada, implicando nessa época a pena de morte; cf. McKENNA, *Op.Cit.*, pp.54-56.

Mas a heresia que Prisciliano havia propagado "não somente não foi reprimida mas, reafirmando-se, propagou-se mais extensamente. Pois seus seguidores, que antes o honravam como a um santo, depois começaram a venerá-lo como um martir"⁷⁴. No século V, seu caráter rural, popular e galego seria acentuado, contando com a adesão de grande parte do episcopado regional⁷⁵. No que concerne à hierarquia episcopal, essa situação seria "revertida no século seguinte" mas, fora dela ainda se alastrava "a perniciosa heresia", condenada junto a outras práticas em 561. Nos inícios do século VII ela seria, aparentemente, apenas uma lembrança. Todavia, nesse último século, ela ainda mereceria a recomendação de Bráulio de Saragoça a Frutuoso de Braga: "De todas as formas, tenha cuidado com a doutrina envenenada de Prisciliano, que não faz muito tempo floresceu por essa região..."⁷⁶.

A primeira reação ao movimento teria partido da Hispânia Meridional e, nela, residiriam seus principais adversários. De forma inversa, as comunidades da área Setentrional se mostrariam mais receptivas, inclusive nos meios hierárquicos. Na geografia da expansão priscilianista e na localização de seus maiores opositores, desenhava-se novamente as Hispânicas apontadas anteriormente por Estrabão. Mais que autênticas divergências dogmáticas, a questão priscilianista parece

74 SULPICIO SEVERO. *Chron.* II.51.7.

75 MATTOSO, J. *Op.Cit.*, p.291; 287ss. ORLANDIS, J. in *JZ.HENF*, v.1, p.434.

76 BRAULIO DE SARAGOÇA, *Epistola* 44.

apontar para um conflito de interesses, de rivalidades entre indivíduos da aristocracia e setores da Igreja hispânica. "Por outro lado, a capacidade atribuída ao bispo para distinguir a heresia da ortodoxia para seus concidadãos e fiéis, comprova a forte identificação entre o cristianismo, a hierarquia local e o mundo urbano"⁷⁷.

A progressiva confusão entre as funções militares, fiscais públicas e privadas, favorecia o crescimento dos vínculos particulares de dependência pessoal, social e economicamente. Esse processo ainda é difícil de ser matizado para a Hispânia mas, sem dúvida, como noutras partes, alargaria o fosso entre *honestiores* e *humiliores*. Restringia-se a liberdade dos segundos, ampliando-se o número de precaristas, encomendados e arrendatários de terras alheias e o poderio dos detentores legais dessas, leigos ou eclesiásticos. De forma geral, tais *possessores* impediam a encomendação desses colonos a outros senhores, convertendo-se em legítimos *patronos*. Acolhendo camponeses de situações diversas ou dando-lhes a proteção em troca da transferência de suas propriedades, principiavam a união entre as figuras do *dominus* -- relação econômica entre o detentor e o colono -- e do *patronus* -- relação de proteção cedida em troca de prestações de índole diversa e, portanto, extra-econômicas -- através do *patrocinium*⁷⁸. Assistia-se aos

77 GARCIA MORENO, "élites", *Art.Cit.*, pp.233-234; 237.

78 BARBERO, A. e M.VIGIL *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, Critica, 1976, pp.22-23 et *passim*.

progressos da grande propriedade como unidade de produção, exploradas sob as formas senhoriais desenvolvidas no Baixo Império. A ruralização se fazia acompanhar pela tendência à concentração fundiária, iniciada pela Igreja e pela aristocracia hispano-romana, e que teria continuidade no reino de Toledo. Os bispados se organizariam de forma semelhante aos grandes domínios, inserindo-se em meio às relações de dependência pessoal. Logo seriam tomadas medidas para a manutenção do contínuo crescimento do patrimônio eclesiástico, fornecendo-lhe um caráter inalienável: a Igreja era a "patrona que nunca morre". Disfrutando de amplos poderes políticos, econômicos e, por vezes, militares, ela exerceria forte atração em meio à aristocracia, grupo do qual acabaria por se tornar "porta-voz junto aos soberanos de Toledo"⁷⁹. A importância do cargo episcopal ficaria ainda mais evidenciada, dentre outras coisas, pela inclusão dos bispos entre os eleitores do monarca, dando a ele uma nova dimensão política, despertando ainda mais as ambições aristocráticas, tendo como seqüela a sua "crescente 'senhoralização'⁸⁰, a ponto de serem criticados aqueles que o buscavam para "tornarem-se ricos e receberem honras (...) desejando apenas a dignidade do cargo"⁸¹. Tais argumentos não intencionam

79 Toledo, 70 ep. BARBERO e VIGIL *Feudalismo*, Op.Cit., pp.53-104. GARCIA DE CORTAZAR, J.A. *Historia de España Alfaguara II. La época medieval*. 9ªed. Madrid, Alianza, 1983, p.34.

80 ORLANDIS, JZ.HERP, v.1, p.478.

81 ISIDORO, Sent., III.34.5.

negar a importância de outros aspectos que promoviam as conversões ao cristianismo. Todavia, concordamos com a idéia de que, para além dos motivos, a busca das causas dessa viragem "deve insistir em dois tipos de mediação: as sociais e as políticas"⁸².

Da mesma forma, essa interpenetração também se operava entre os humildes. A bipolarização social apontada para as cidades se repetiria nos meios rurais. Se, como parece, a montagem do reino de Toledo não implicaria o desaparecimento dos indivíduos livres não privilegiados ou da pequena e média propriedades⁸³, por outro lado, não se pode negar que cada vez mais, tanto os *ingenui minores* como suas posses iam se tornando dependentes em diversos graus, seguindo a lógica própria de todas as transformações que se operavam e então se cristalizavam. Tal fenômeno ocorria em função de um duplo movimento: de cima para baixo, com o *seniores* buscando uma clientela mais ampla, que lhes assegurasse a posse de seus domínios e que lhes desse parcelas do poder que a monarquia não conseguia mais manter; de baixo para cima com os *ingenui minores* sentindo que a liberdade sem os privilégios e isenções dos *maiores loci* de nada valia, e que o melhor caminho para a segurança e a sobrevivência

82 LE GOFF, "El cristianismo medieval", *Op.Cit.*, p.67.

83 TORRES LOPEZ, M. "Instituciones económicas, sociales e politicoadministrativas de la Península Hispánica durante los siglos V, VI y VII" in *HEHP*, p.201. VALDEAVELLANO, L.G. de *Curso de Historia de las instituciones españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*. 6ª ed. Madrid, Alianza, 1982, p.181.

era se encomendarem àqueles⁸⁴. Com grande facilidade, os *potentes* e, com maior razão, aqueles que ocupavam postos administrativos no reino, não apenas poderiam exercer pressões para que eles se colocassem sob seu patrocínio, mas também lhes oferecer certas vantagens, tais como defendê-los de terceiros, incluindo-se aí as ações do poder central⁸⁵.

Os visigodos se inseririam nesse processo sem grandes problemas. Suas estruturas tinham passado por diversas transformações e adaptações dentro do período que se estende entre as grandes migrações e o seu definitivo estabelecimento nos territórios ibéricos. A *sippe*, grupo familiar ou gentílico agnático, constituindo uma unidade econômico-jurídica e, às vezes, militar, debilitara-se diante do fortalecimento da monarquia. As constantes situações de guerra ampliaram entre eles o costume da comitiva que, juntamente com o acesso a propriedade, especialmente de bens imóveis, dentre outras razões, contribuiriam decisivamente para a destruição da antiga sociedade tribal, criando os fundamentos de uma nova organização social⁸⁶. A parentela também se sobreporia os vínculos privados de dependência pessoal. As fórmulas romanas foram adotadas de forma progressiva,

84 TORRES LÓPEZ, *Op.Cit.*, pp. 211ss; BARBERO e VIGIL, *Feudalismo*, pp. 22-23 et passim.

85 GARCIA MORENO, L.A. "Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristianos" in *HETL*, v.2, p.396.

86 SANCHEZ-ALBORNOZ, C. *En torno a los orígenes del feudalismo I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*. Buenos Aires, EUDEBA, 1974, p.9. THOMPSON, E.A. *The visigoths in the time of Vifila*. Oxford, Oxford University Press, 1966, p.55.

convertendo os membros mais pobres da população em camponeses dependentes. O crescimento desses vínculos não encontraria freio no fortalecimento da monarquia, que os estenderia ao plano político⁸⁷. Tendo-se em conta que o poder decisório dependia da extensão fundiária e, especialmente, do número de dependentes, em diversas ocasiões o *potentior* estaria "numa situação de fato muito sólida para gozar de privilégios que *de iure* não possuía"⁸⁸. Fortalecia-se assim a causa dos regionalismos e, paralelamente, a interpenetração horizontal entre as aristocracias visigoda e hispano-romana. Nesse aspecto, a Igreja já tinha se mostrado como um importante meio de integração, uma vez que, desde o início, não havia restrições étnicas ou sociais para se fazer parte dos quadros eclesiásticos⁸⁹. De forma sintomática, em fins do século VI Leovigildo aboliria a antiga proibição de casamentos mistos⁹⁰. Reconheceria, dessa forma, a constituição de uma nova aristocracia, cuja consolidação ideológica seria dada pela cristianização oficial do reino com Recaredo⁹¹.

87 BARBERO e VIGIL, *Feudalismo*, pp.35-39; 25-26; 105ss.

88 KING, *Op.Cit.*, p.214.

89 A origem social humilde de muitas das ordens menores já pode ser entrevista em Elvira,80, que cuidava para que não houvesse ordenações de libertos cujos patronos ainda estivessem vivos. Toledo,10 (aprox.400) ampliaria a restrição àqueles que se encontrassem obrigados a outros "por justo contrato ou origem familiar" sem o consentimento explícito dos patronos. Quanto ao episcopado, predominaram os hispano-romanos enquanto durou a monarquia ariana, salvo alguns bispos de origem oriental e outros de origem germânica pré-convertidos ao catolicismo, situação que se modificaria após a conversão do oficial do reino; cf. ORLANDIS, *JZ.HEKP*, v.1, p.478; IDEM *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. Pamplona, EUNSA, 1976, pp.127-139.

90 LV III.1.1.

91 GARCIA MORENO, *JZ.HEKP*, v.1, pp.325-326.

A partir da conversão, em termos religiosos, além da questão priscilianista, menciona-se a existência de uma pequena, mas considerável comunidade judaica, além das sobrevivências pagãs, resíduos que teriam subsistido entre as populações de certas áreas da Península, mais arraigado em determinadas regiões periféricas e montanhosas, escassamente romanizadas⁹². Data de meados do século VI o elogio feito a Toribius de Palência, que com diligência e cuidado, tinha arrancado dali "o erro da idolatria e a vergonhosa seita priscilianista"⁹³. Muitos santuários pagãos tinham se transformado em igrejas, tal como na Gália e como o templo do deus Endovellico, próximo a Évora, virtualmente substituído pelo Arcanjo São Miguel. Mas o processo de conversão dos pagãos foi lento⁹⁴. Na época em que Toribius era elogiado, Martinho de Braga ainda combatia diversas práticas pagãs no seu *De correctione rusticorum*: acender velas junto a pedras, árvores, fontes e encruzilhadas; práticas adivinhatórias, augúrios, festas das Calendas e Vulcanais, observação do pé com o qual vai se pisar; mulheres que invocavam Minerva enquanto tecem; colheita de ervas de forma supersticiosa para realização encantamentos, invocando-se

92 ORLANDIS, JZ.HEMP. *Op.Cit.*, v.1, pp.433ss.

93 Toledo, p.50.

94 BLAZQUEZ, J.M. *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*. Madrid, Istmo, 1975, pp.93-95; ARCE, *Op.Cit.*, pp.123-130; GONZALEZ ECHEGARRAY, *Op.Cit.*, pp.115ss; HILLGARTH, *Art.Cit.*, p.15ss.

nomes demoníacos...⁹⁵. Palavras que nos fazem lembrar o clima de *Elvira*.

A expressão "sobrevivências pagãs" respaldaria a idéia de um cristianismo hegemônico que aflora no relato de João de Biclaro⁹⁶ e, posteriormente, de Isidoro de Sevilha, para quem "Recaredo se converteu, com efeito, à fé católica e levou ao culto da verdadeira fé toda a nação gótica, apagando assim a mancha de um erro enraizado"⁹⁷. Ela também levaria a considerar que o paganismo se restringia a resquícios de crenças, práticas e ritos, formas vazias que a ação pastoral se encarregaria de tentar apagar, quando não fossem obliterados ou desnaturados e, conseqüentemente, incorporados pelo cristianismo. Apesar de se reconhecer que as práticas pagãs não estavam restritas apenas a algumas áreas da Península, inclusive durante o século VII, ponderou-se que a unidade religiosa da monarquia católica de Toledo não teria tido problemas maiores senão com a minoria judaica⁹⁸. Atentou-se para o maior arraigamento das práticas pagãs nas áreas periféricas, montanhosas e escassamente romanizadas, tais como a Galícia e a região basco-cantábrica. Quase sempre, ele se ambientaria nos distritos rurais, em meio aos camponeses e às mais ínfimas categorias sociais ali existentes,

95 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 16.

96 JOÃO DE BICLARO, *Chron.* aprox. 587,5; 590,1.

97 ISIDORO, #6 52.

98 ORLANDIS, *JZ.HEMP*, v.1, pp.433-434; 446-448.

segmentos que representariam "seguramente, os níveis culturais mais baixos da população", atribuindo-se sua persistência nessas áreas ao conservadorismo da mentalidade camponesa, à falta de pregação ou ainda a motivos de índole social, como expressões de oposição⁹⁹. Em suma, as práticas pagãs teriam persistido "sobretudo, entre os humildes"¹⁰⁰.

Todavia, se, ideologicamente, o cristianismo, que passara a justificar a monarquia visigoda, opunha-se àquelas práticas consideradas pagãs, no campo religioso elas se confundiam com o cristianismo, fazendo parte de um mesmo conjunto de concepções e sentimentos, resultando numa profunda identificação inconsciente¹⁰¹. Uma nova fé deve abrir passagem e construir seus espaços sobre crenças, usos e costumes religiosos que não se difundiram graças a uma autoridade individual, mas que formava parte do passado¹⁰², elaborando articulações dentro de uma nova realidade. Assim, concordamos com Schmitt quando afirma ser falsa a idéia das "sobrevivências" pagãs: "toda crença ou rito, mais do que uma combinação de tradições, é uma experiência que tem sentido somente na sua coesão

99 McKENNA, *Op.Cit.*, pp.121ss;147ss, permanece como a obra clássica sobre o tema. Cf. tb. ORLANDIS, J. "Los concilios en el reino visigodo catolico" in ORLANDIS e RAMOS-LISSÓN *Op.Cit.*, pp.222,420-421; GONZALEZ, *Op.Cit.*, pp. 663-699; MARTINEZ, V. "El paganismo en la España visigoda" *Burgense* 13 (1972) 489-506; GARCIA MORENO, L.A. *El fin del reino visigodo de Toledo*. Madrid, Universidad Autonoma, 1975, pp.79-81; GARCIA DE CORTAZAR, *Op.Cit.*, p.26; THOMPSON, *Art.Cit.*, pp.12-21; BARBERO, *Art.Cit.*, pp.77-114; BARBERO e VIGIL, *Reconquista*, p.39.

100 KING, *Op.Cit.*, p.172.

101 FRANCO JR., *Art.Cit.* p.37.

102 GIORDANO, *Op.Cit.*, pp.13-14.

presente"¹⁰³. Ou seja: os ritos e práticas pagãs não se restringiam a meras "sobrevivências"; tampouco seriam simples gestos ou automatismos conservados de forma vazia, mas implicavam uma sensibilidade ativa, uma realidade viva e vivenciada de forma coerente pela religiosidade da época em que foram notadas e apontadas pelos autores cristãos.

Essa tendência em efetuar a vinculação das práticas pagãs dos *servi* ou, mais amplamente, dos *rustici*, talvez tenha origem na aproximação das aristocracias laica e clerical e nas condições em que se organiza e evolui a sociedade hispano-goda. Sob a designação de *ingenui* se aloca a população mais numerosa da Espanha visigoda, de condição jurídica livre e com matizes internos relacionados à situação econômica, profissão, local de habitação (cidade ou campo), etc. Mas em razão da intensa ruralização social, a redução da pequena e média propriedade livre, a paulatina concentração fundiária e o crescimento contínuo das relações de dependência, a sociedade hispano-goda encaminha-se para um extremo distanciamento entre poderosos e humildes, declinando aquilo a que poderíamos ter denominado de "grupo intermediário". Havia inclusive, uma estreita ligação entre *honestas* e riqueza, que desempenhou papel fundamental na sociedade visigoda da Espanha, na qual o contrário de *nobilis* era *pauper*, e na qual a força

103 SCHMITT, *Art.Cit.*, pp.944-946

atribuída ao testemunho de um livre em um tribunal dependia de seus meios econômicos. As poucas menções que os textos fazem aos camponeses e *coloni* mostram a tendência a homogeneização jurídica, sob o *status* de "escravo" de todos os camponeses dependentes que trabalhavam nas grandes propriedades. Assim, apesar das diferenças entre servos, servos eclesiásticos, servos fiscais, libertos, livres, colonos, camponeses, etc., a tendência predominante era no sentido da bipolarização social e do desaparecimento do camponês livre, como no restante da Europa.¹⁰⁴

Outro elemento que também auxilia na aproximação práticas pagãs/*servi-rustici* é a tese de que as manifestações religiosas da massa estão estreitamente vinculadas ao seu inato desejo de libertação e de promoção social. De fato, é inegável que muito das permanências pagãs, das heresias e dos cismas dos primeiros séculos cristãos tiveram fortes e claros vínculos com as condições materiais e sociais do Baixo Império, para as quais as primeiras grandes invasões do século V não representaram interrupção, mas continuidade. A instalação definitiva dos visigodos na península, a organização e progressiva cristianização do seu reino, não implicaram uma ruptura do processo que a região vinha sofrendo: prossegue a regressão econômico-demográfica, a

104 VALDEAVELLANO, *Op.Cit.*, p.181; GARCIA DE CORTAZAR, *Op.Cit.*, pp.20-24; KING, *Op.Cit.*, p.210; GARCIA MORENO, *HE7L*,v.2, p.386. Optaremos aqui os termos *servi* ou, mais amplamente, *rustici*, no lugar de "escravo".

ruralização, o declínio urbano e a concentração fundiária que fora iniciada pela Igreja e pela aristocracia hispano-romana. Mas se é lícito concordar que muito das permanências pagãs estiveram ligadas às condições econômico-sociais, é difícil concordar que elas significaram somente elementos de resistência, "tábuas de salvação" de uma maioria populacional oprimida, uma vez que, às vésperas da invasão muçulmana, "existiam ainda práticas pagãs e não apenas no campo ou apenas entre os escravos"¹⁰⁵.

Apenas a título de exemplo, ainda no século VI, poderíamos retomar o próprio Martinho de Braga e seus *Capitula Martini*, uma coleção de cânones tomados dos concílios orientais, incluídos como apêndice do *2Braga* (572), portanto às vésperas da conversão dos visigodos ao catolicismo. Verificamos ali chamadas como: "Que não seja lícito aos bispos ou aos clérigos fazer encantamentos ou ligaduras"; "que não está permitido celebrar missa sobre a tumba dos mortos"¹⁰⁶. A estes dois cânones, que fazem menção explícita às práticas pouco ortodoxas do *ordo clericorum*, somam-se outros a respeito dos cristãos¹⁰⁷ em que se proíbe levar alimentos às tumbas, de se atentar às superstições, guardar as tradições dos gentios ou guiar-se pelo curso da lua ou das estrelas, ou de as mulheres

105 THOMPSON, *Op.Cit.*, p.352

106 *2Braga, Capitula Martini*, 54,68 et passim.

107 Nos inícios do século IV, o concílio de Elvira faz distinção entre christianus (catecúmeno) e fidelis (batizado); cf. RAMOS-LISSON, *Op.Cit.*, p.36.

se utilizarem de fórmulas supersticiosas em seus tecidos de lã. De forma mais ampla, proíbe a comemoração das calendas, o recolhimento de ervas medicinais com alguma superstição, a união com animais¹⁰⁸. Nota-se que os *Capitula Martini* relaciona uma série de práticas pagãs encontradas também no *De correctione rusticorum*. Atesta assim a ausência de regionalidade de tais práticas -- já que os cânones do *Capitula Martini* são extraídos de concílios orientais -- e, paralelamente, a inserção do *ordo clericorum* em meio a elas. Torna-se difícil, desta forma, identificar as persistências pagãs "apenas" como vinculadas aos *servi-rustici* e/ou reflexos de uma situação de protesto contra a ordem estabelecida ou contra a situação econômico-social, já que o *ordo clericorum* representa essa "ordem" e os termos *sacerdotibus vel clericis* do cânone 59 não deixa dúvidas sobre a origem social e postos que ocupam os indivíduos aos quais se dirige. E se Martinho de Braga teve o cuidado de extrai-los dos concílios orientais, é porque cabiam no contexto peninsular.

A partir da conversão de Recaredo, em fins do século VI, o catolicismo se transformou no fundamento ideológico da sociedade do reino visigodo. Identificada com o poder da monarquia e com os privilégios dos *potentiores*, a Igreja acirra sua luta contra a heresia, o judaísmo e as práticas pagãs no reino. Presumiu-se a partir do

108 2Braga, *Capitula Martini*, 49, 71, 72, 75, 78, 81 et passim.

abandono do arianismo, na expressão de King, a formação de uma "*societas fidelium Christi*"¹⁰⁹, com Recaredo sendo chamado de "*sanctissimus*". A composição do reino é entendida como o conjunto de nações que não é mais o Império, mas a Igreja, unido pela fé: "*unus Dei populus, unumque regnum*"¹¹⁰. A integração *rex-regnum*, como veremos, operar-se-ia através do juramento de fidelidade, cujo rompimento implicaria uma desfeita ao próprio Deus, de quem o rei é o legítimo representante. Daí a insistência nos concílios em anatematizar o crime de *infidelitas*, identificado como sacrilégio.

é, pois, perceptível quão perigosas seriam, ideologicamente, a permanência das heresias, do paganismo e do judaísmo nesse contexto. Para além do arianismo, os inícios do reino católico de Toledo teriam ainda que se confrontar com o priscilianismo tardio, particularmente na Galícia. Os judeus formavam uma pequena, mas significativa comunidade. Eram marginais por excelência da "*societas fidelium Christi*", logo sendo postos em equivalência aos libertos e servos não fiscais, com uma condição jurídico-institucional semelhante à dos servos privados, sem qualificações para ter acesso à administração pública ou cargos do Ofício Palatino¹¹¹. Quanto às heresias, parece que não foram um problema para a Igreja visigoda católica, que se manteve dentro da mais

109 KING, *Op.Cit.*, p.155 et passim.

110 *Toledo, Tomus*, p.107; BARBERO e VIGIL *Feudalismo*, p.175.

111 BARBERO e VIGIL *Feudalismo*, p.185.

pura ortodoxia¹¹². Portanto, no que concernia à religião, para além da mencionada comunidade judaica, seria contra os costumes pagãos, "arraigados em determinadas regiões periféricas e montanhosas, escassamente romanizadas"¹¹³ que clamariam os concílios de Toledo até o final do século VII.

Por isso, é difícil concordarmos com as afirmações do cronista de Biclara e de Isidoro, para os quais Recaredo, com sua conversão, teria levado todo o reino ao culto da verdadeira fé¹¹⁴. Como já o apontamos, o sentimento religioso se situa na estrutura mental, da qual ele faz parte; a mentalidade dos homens se transforma muito mais lentamente que a economia e a sociedade: a história das mentalidades é a "história da lentidão na história"¹¹⁵. Converteu-se, de fato, todo o reino hispano-godo com Recaredo? É necessário lembrar que as conversões em massa não implicam uma viragem radical das tradições, práticas ou convicções religiosas de uma população. O conceito cristão de conversão implica uma atitude particular diante da existência. No batismo exige-se de maneira formal a renúncia ao Diabo, seus anjos, cultos, ídolos, furtos, fraudes, impurezas e gulas, e também a confissão de crença no Pai, Filho, Espírito Santo, esperança no fim do século, na

112 GONZALEZ, *Op.Cit.*, pp.683-689.

113 ORLANDIS, *JZ.HERP*, v.1, pp.433-434; 446-448.

114 JORO DE BICLARO *Chron.* aprox. 587,5; 590,1; ISIDORO #6 52.

115 LE GOFF, "As mentalidades" *Art.Cit.*, p.72.

ressureição da carne e na vida eterna. é uma completa mudança na vida espiritual e comportamento moral. Em outros termos, uma metanóia total e autêntica, somente produzida no âmbito individual e por iniciativa de personalidades particulares¹¹⁶. As conversões em massa, pois, apresentavam mais algo de "espetacular", de "exemplum", com a criação de inúmeros cristãos de nome, mas poucos por convicção. Some-se a isso os vários outros motivos, alheios às esferas religiosas que promoviam essas conversões. A título de exemplificação, restringiremos nossa abordagem à questão da idolatria¹¹⁷ nas atas conciliares, significativamente tratada de forma explícita e, dado importante, ao menos em duas delas, por expressa vontade régia.

No concílio de 589, ficava reconhecido o arraigamento da idolatria na Gália e Espanha. Determinava-se que o bispo e o juiz investigassem e exterminassem prontamente o que fosse encontrado e, se não procedessem assim, deveriam ser excomungados. Esta também era a pena para os *domini* que não coibissem esses costumes entre seus *servi*¹¹⁸. Em 681, apesar da menção aos "ingenuorum personae", a culpa dessas práticas ainda

116 GIORDANO, *Op.Cit.*, pp.17-18; MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 8.

117 ISIDORO. *Etym.* VIII,11,11-14; ídolo é "uma estátua que representa uma figura humana e que foi consagrada". Consequentemente, "idolatria é toda reverência ou servidão a qualquer ídolo", estando associada à ímpia soberba dos homens ou dos demônios" que desejam que lhes sejam rendidas homenagens. Para além dos cultos aos ídolos propriamente ditos, no século IV, a idolatria designaria a adoração da criatura (homem ou diabo), de elementos da natureza ou de um objeto, abrangendo dessa maneira a maioria das "sobrevivências" pagãs; cf. SCHMITT, "Les Superstitions" in LE GOFF, e REMOND (Dir.) *Op.Cit.*, pp.428-429.

118 *Toledo*, 16 (589); BROWN, *Op.Cit.*, p.126.

estaria associada sobretudo aos *servi*¹¹⁹. Mas em 693, "*nobiles personae*" aparecem envolvidos nelas ou impedindo a sua repressão; amplia-se o leque social de possíveis culpados: "*cuiuscumque sint generis aut conditionis*"¹²⁰. Cresce a severidade das penas, tanto para os acusados como para as autoridades ou proprietários omissos.

Algumas análises historiográficas sobre estes três cânones apontam, inicialmente, resíduos idolátricos, reconhecendo para a época do 12^o *Toledo* o fato deles não estarem circunscritos a uma região - mas apontam como mais intensos no Norte, entre os bascos. Para o final da época visigoda, fala-se em "sobrevivências" pagãs em comarcas separadas das diversas províncias, "em ambientes camponeses e com preferência entre os servos rústicos que representavam, seguramente, os níveis culturais mais baixos da população". Apontam a menção de 681 aos "*ingenuorum personae*" e reafirmam que a maioria dos casos se davam "entre os servos rurais". Destacam no XVI Concílio de Toledo as medidas para a repressão da idolatria, a questão da entrega dos "dons" para as igrejas próximas. Questiona-se se essa resistência dos pagãos em abandonarem tais práticas se vincularia à falta de pregação, ou ao conservadorismo da mentalidade camponesa, ou ainda a motivos de índole social, como expressão de oposição. Mais uma vez se reafirma:

119 12^o *Toledo*, 11 (681).

120 16^o *Toledo*, 2 (693).

"pertenciam quase que exclusivamente ao mundo rural e às mais ínfimas categorias sociais existentes no campo"¹²¹. Parece unânime nesta rápida amostragem: as práticas pagãs sobreviviam "sobretudo, entre os humildes"¹²².

Os mesmos elementos são encontrados no *De correctione rusticorum*, pouco mais de um século antes dos últimos concílios de Toledo: veneração de pedras, acender velas, adorar fontes e árvores, agoureiros e encantadores... Sem dúvida, o paganismo é uma das formas mais significativas de expressão da religiosidade popular. Mas há que se considerar que o fato religioso é uma realidade uma que torna artificial e arbitrária uma distinção forte entre religiosidade erudita e religiosidade popular. Uma nova fé deve abrir passagem e construir seus espaços sobre crenças, usos e costumes religiosos que não se difundiram graças a uma autoridade individual, mas que formava parte do passado, elaborando articulações dentro de uma nova realidade. É falsa, portanto, a idéia das "sobrevivências pagãs"¹²³.

Procedente de mesclas, fusões, inserção em um processo em andamento, a "aristocracia laica medieval não difere muito dos *rustici*". Há uma indiferenciação crescente, onde se notam poucas exceções, de todas as

121 ORLANDIS, "Historia de los concilios", *Op.Cit.*, pp. 222, 420-421, 486-487; MCKENNA, *Op.Cit.* pp.116ss. GARCIA MORENO, *El fin del reino*, *Op.Cit.*, pp.79-81; MARTINEZ, *Art.Cit.* pp.489-508; GONZALEZ, *Op.Cit.*, pp.663-668; para citarmos alguns que abordam esses cânones de forma mais específica e dentro uma perspectiva mais cristã.

122 KING, *Op.Cit.*, p.172.

123 FRANCO JR., *Peregrinos*, *Op.Cit.*, p.40; GIORDANO, *Op.Cit.*, pp.13-14; SCHMITT, *Art.Cit.*, pp. 944-946.

camadas sociais laicas em face do clero, que monopoliza todas as formas evoluídas, e, nomeadamente escritas, de cultura. Os "rustici da Alta Idade Média não podem ser qualificados de pagãos unicamente porque tenderam a conservar velhos ritos, dos quais amiúde, eram os primeiros a ter perdido a mais autêntica chave interpretativa". Na época da confissão de fé de Recaredo, no 3Toledo de 589, já nos encontrávamos em uma sociedade em que o maior peso vinha dos meios rurais. A grande questão que se colocava não era a da sua cristianização, mas sim a da sua efetiva conversão. Tal era o preço a ser pago pela "espetacular" mudança de religião: a persistência de diversas formas e de velhos cultos que mesclavam tradições célticas, romanas, mediterrânicas. A massa, se não se encontrava totalmente ausente, estava bem distante de tais acontecimentos. O *ordo laicorum* é, pois, predominantemente rural e, diante do retrocesso do paganismo oficial, encontra-se vulnerável às renascentes culturas primitivas. A proposta de imediata vinculação práticas pagãs/*servi-rustici* deixa assim de ser tão plausível. A civilização visigoda católica da Espanha é, sem dúvida, a "civilização de uma minoria"¹²⁴.

Poderíamos excetuar o *ordo clericorum*? A resposta nos parece negativa. Os cânones do 4Toledo (633) estão plenos de reclamações da qualidade moral e cultural dos

124 CARDINI, F. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*.(Trad.). Barcelona, Península, 1982, p.27-28; LE GOFF, "Cultura clerical" *Art.Cit.*, pp. 208-209; GARCIA DE CORTAZAR, *Op.Cit.*, p.43; KING, *Op.Cit.*, p.102; HILLGARTH, *Art.Cit.*, pp.11-18.

bispos. Também em relação às formas de obtenção dos cargos eclesiásticos. Estes representavam uma das formas de ascensão social dentro do reino visigodo e, como não havia uma ampla proliferação de vocações religiosas, também servos -- com as devidas ressalvas apontadas nos cânones conciliares -- eram recrutados para ocuparem cargos menores.

Culturalmente, é possível crer que houvesse -- apesar das diferenças regionais -- uma certa homogeneidade no *ordo clericorum*. No entanto, ela não se espelha nos quadros sociais. Além dos cânones já citados dos *Capitula Martini*, que são anteriores à conversão de Recaredo, outras reprimendas conciliares posteriores nos mostram, por exemplo, sobre "clérigos que consultam os magos ou adivinhos" ou de clérigos que "no sacrifício do Senhor oferecem leite no lugar do vinho ou também um cacho de uvas, e crêem que se deve dar ao povo a eucaristia empapada em vinho"¹²⁵. Dificilmente a distinção entre *ordo clericorum* e o *ordo laicorum* seria encontrada nos indivíduos que compunham seus quadros.

Há práticas pagãs na aristocracia laica e clerical, no campo e também nas cidades. O que se repara nos cânones sobre idolatria citados, é que com o passar dos anos, eles crescem não apenas em extensão, mas especialmente em severidade. É um fenômeno que corre paralelo à legislação laica durante o século VII, que

¹²⁵ 4Toledo; 3Braga, 11Toledo, et passim.

chega a impor quinhentas chicotadas para os adivinhos, tortura e venda fora do país para os envolvidos em práticas pagãs¹²⁶. As leis civis visigodas ativeram-se até a sua última recompilação, provavelmente realizada na época de Recesvinto (653-672), somente na magia e adivinhação¹²⁷. Os cânones conciliares nos permitem um leque maior das persistências¹²⁸. Se as práticas se achavam disseminadas, o mesmo não podemos afirmar quanto aos cultos pagãos, dos quais só se conhece um caso em fins do século VII, próximo a Astorga e que incluía até um santuário¹²⁹.

A que se deve essa crescente severidade contra as práticas pagãs ainda é um problema que merece melhor análise. Estaria relacionado ao clima de tensão política dos últimos anos do reino? Adivinhos e encantadores poderiam tentar saber sobre a saúde do monarca ou mesmo provocar-lhe malefícios. Tal é uma das razões da animosidade da legislação laica em relação aos magos e adivinhos. Mas isso nos parece insuficiente para elucidar o crescente rigor legal. Poder-se-ia também tentar relacioná-las às fomes e pestes, que assolaram a península nos últimos anos do reino visigodo, ou ainda ao crescente estado de miséria dos *humiliores*, hipóteses que necessitam ser mais aprofundadas. A menção feita aos

126 LV. VI.2.1;

127 LV VI.2.1-5.

128 3Toledo,23; 4Toledo,29; 5Toledo,4; Mérida,15; et passim.

129 THOMPSON, *Op.Cit.*, p.352.

"*ingenuorum personae*" pelo 12^o Toledo não deve, portanto, conduzir-nos a rápidas conclusões, a entendimentos precipitados. Nos três cânones sobre idolatria que mencionamos aqui, os *servi* são apontados como principais culpados desse sacrilégio. Mas em meio a uma sociedade predominantemente rural, com uma aristocracia laica que não dista muito dos *rustici*, e um *ordo clericorum* nem sempre muito ortodoxa e uma forte tendência à bipolarização social entre poderosos e humildes, não seria lícito considerarmos, a título de hipótese, estes *ingenui* mais como figuras jurídicas que efetivamente sociais? A utilização do termo "*inferior*"¹³⁰ não seria já um indício dessa situação? Se é certo que não devemos generalizar excessivamente essa bipolarização social, também não o é tentar achar diversos matizes sociais, já que eles perdem sua importância no conjunto social e na sua tendência de alargamento do fosso social.

Indissociável da cultura folclórica, as práticas pagãs se inserem na religiosidade popular. Essa última se exprime de formas diferentes, com relações dialéticas, de influências recíprocas, significando simultaneamente "criado e praticado pelo povo, mas também recebido e incorporado e/ou adaptado por ele"¹³¹. Uma nova religião somente atrai fiéis se se apoia nos instintos e características religiosas já presentes entre os homens a

130 16^o Toledo, 2.

131 FRANCO JR., *Peregrinos*, Op.Cit., pp.40-41.

que se dirige. Da destruição de ídolos empreendida pela evangelização urbana, passou-se inadvertidamente para o exemplo dos mosteiros, dos homens santos. Mais extremista e individual, inicialmente fruto de uma sensibilidade ascética, o monasticismo foi no princípio visto com desconfianças pela hierarquia eclesiástica, mas teve posteriormente, com diversas adaptações e regras, um enorme sucesso na Espanha visigoda, especialmente na segunda metade do século VII, época de uma mais acentuada ruralização econômico-social. Refletiriam suas posturas mais extremistas, uma resposta mais incisiva para os *humilliores*, descontentes com a ordem estabelecida? Seu lado ascético refletiria melhor a sensibilidade religiosa dos mais simples? O antigo receita da hierarquia eclesiástica, paliatizado momentaneamente pelos mosteiros urbanos ou semi-urbanos, converteu-se em fins do reino de Toledo, em franca hostilidade¹³², diante de suas formas mais fluidas, muitas vezes distorcidas e, especialmente independente diante do episcopado urbano. Coincidência com a crescente severidade dos cânones citados?

Mas o que nos fica claro, por fim, é que as práticas pagãs não se resumiam a vestígios ou simples resquícios; que elas não estavam arraigadas somente em algumas áreas periféricas ou tinha se tornado monopólio dos humildes, dos indivíduos pertencentes aos níveis culturais mais ínfimos da população. Ela estava presente, como vimos, no

132 GARCIA MORENO, *HETL*, v.2, p.398.

próprio seio do *ordo clericorum* que, aliás, era um importante local para as influências recíprocas entre os dois níveis religiosos. Tampouco elas se vinculam "apenas" a resistências ou protestos à ordem econômica e social instalada. Se os cânones mencionam encantos e malefícios mágicos contra o monarca, é certo que não seriam o camponês ou servo, de distantes regiões rurais, os mais interessados em atentar contra o rei. Obras como o *De correctione rusticorum* não eram, na realidade, dirigidos ao povo, que dificilmente estaria capacitado a lê-los.

Fermanecem, pois, diversas dúvidas. Na questão da omissão e/ou demora na ação contra a idolatria, nota-se que, nos dois primeiros cânones, só se fala em omissão; o segundo já apresenta castigo; o terceiro fala em obstrução e apresenta penas mais severas. Estaria esse procedimento de bispos, juizes e *nobilis* relacionado ao temor de uma reação mais violenta por parte dos *rustici*? Esse provável temor não justificaria as omissões e/ou obstruções mencionadas? O temor hipotético de uma revolta significativa não poderia estar ligado à tensão, fome e peste que, de forma endêmica grassaram o reino e, de forma acentuada em seus últimos tempos? Tais hipóteses não reforçariam a tese dos vínculos econômicos e sociais das práticas pagãs? Estas omissões e/ou obstruções não poderiam também estar ligadas à sensibilidade religiosa dos *domini*? Poderia a maior severidade das leis indicar

um sintoma de seu alastramento, ou mesmo de que tais práticas encontravam-se mais enraizadas do que até agora se supôs? Muitas dessas questões não permitem ainda uma resposta conclusiva, outras serão tratadas nos próximos capítulos, outras ainda não poderão ser respondidas nos limites deste trabalho, mas ficarão ao menos equacionadas.

CAPÍTULO II

CAPITULO II

CULTURA E RELIGIAO NO REINO DE TOLEDO

"(...) havendo Cristo se dignado a ser a cabeça de sua Igreja, em virtude do mistério da Encarnação, com razão se julga que, dentre seus membros, os bispos desempenham o ofício dos olhos, porque governam desde o grau mais elevado das ordens e regem a multidão dos povos que lhes está submetida. Portanto, sendo eles que devem guiar os demais, tanto mais devem resplandecer com a luz dos méritos, pela qual todos os bispos, entre os demais ornamentos das virtudes, devem cuidar muito da pureza de seu corpo, para que aos fiéis lhes apeteça a castidade, vendo que a imundice não suja seus doutores"¹.

A partir da conversão e da elaboração da monarquia cristã, supôs-se a composição do reino visigodo de Toledo como um corpo unitário, coeso por uma fé e regido por uma cabeça, cuja autoridade provinha do próprio Deus. Dessa forma, nele se teria constituído uma verdadeira *societas fidelium Christi*. Desempenhando "o ofício dos olhos", os bispos buscavam detectar as doenças do corpo, identificar os membros enfermos e providenciar os devidos medicamentos, "porque a penitência, como foi dito, recebe-se para remediar o pecado"². Ocupando o "grau mais elevado das ordens", os segmentos eclesiásticos tentavam disseminar uma nova

1 8Toledo,4 (653).

2 10Toledo,10 (656)

compreensão do sagrado, centrada numa pretensa distinção nítida entre os fatos religiosos e aqueles que não o eram. Realmente, a exegese cristã transformara o *logos* no Verbo. O *logos* individual tornava-se "participante do *logos* universal disseminado entre os homens e encarnado na sua plenitude apenas em Cristo"³: ele se dignara a ser "a cabeça de sua Igreja". Incorporava assim as tendências centralizadoras e monoteístas presentes no Baixo Império.

Mas essa configuração cristã correspondia ao caráter racional do *logos* estabelecido pela Antigüidade Clássica e herdado pela Igreja. Uma tal correlação espelhava o mundo urbano que, na época do triunfo do cristianismo, encontrava-se em franca decadência. Logicamente, não temos a intenção de asseverar com isso uma rígida correspondência entre os pares mito-*logos*/campo-cidade, mas tentar apreender algumas das muitas transformações e adaptações pelas quais passaria o *logos* cristão diante de sua transferência para uma sociedade essencialmente agrária, onde a complexidade do binômio sagrado/profano se torna mais evidente. Não se trata, pois, de tentar caracterizar uma religião popular como "marcada preeminência dos valores afetivos e emotivos sobre os valores lógicos"⁴, mas da compreensão do ser humano enquanto "um todo no qual razão e emoção, eventos da realidade vivida externamente e da vivida internamente estão

3 CAPRETTINI, G.P. et.al. "Mythos/Logos" in ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. 41v. (Trad.). Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, v.12, pp.90-91.

4 MANSELLI, R. *La Religion populaire au Moyen Age*. Paris, Vrin, 1975, p.17. A cultura e a religiosidade popular integram nosso próximo capítulo, razão pela qual não nos detemos aqui sobre esses temas.

sempre presentes ao mesmo tempo"⁵. Pouco tocado pela cultura urbana, o mundo rural da Península na Antigüidade Tardia permanecia alimentando-se dos velhos fundos de crenças ancestrais, cujas raízes penetravam profundamente no passado. Mundo de permanências, de continuidades, de culto às forças da natureza, em que a presença do sagrado era sentida nos bosques, montanhas, cursos d'água, nas fontes. Mundo em que as fronteiras entre o mito, a magia e a religião são fluidas, fugidias, de festas e ritos tradicionais; mundo no qual mesmo um ato econômico, ainda quando estivesse baseado num conhecimento tecnológico arcaico, constituía-se, simultaneamente, num "ato sagrado"⁶.

Essa emergência do mundo rural como grupo de pressão, faria pesar sobre a cultura "uma ameaça que obriga os clérigos a promoverem um movimento inverso, de cima para baixo(...)". A Igreja, que gradualmente monopolizava "todas as formas evoluídas, e nomeadamente escritas, de cultura", substituiria o realismo pagão por um universo de símbolos e signos, negando a essencialidade do homem diante de Deus e do além, impondo novos grilhões à representação da sociedade, em que destaca um dualismo elementar entre clérigos e laicos, poderosos e humildes, "esquemas propriamente religiosos, desestruturadores das imagens tradicionais da sociedade organizada segundo as funções sociais e remodelando-as segundo as vocações ordenadas pelas

5 FRANCO JR.,H. "Meu, Teu, Nosso. Reflexões sobre o conceito de cultura intermediária" in IDEM *A Eva Barbada. Ensaios de mitologia medieval*. São Paulo, Edusp, 1996, p.33.

6 NOLA,A.di "Sagrado/Profano" in ROMANO,R.(Dir.) *Op.Cit.*, v.12, pp.106-107.

finalidades religiosas⁷". A análise dessa nova leitura eclesiástica é o objetivo do presente capítulo. A analogia antropomórfica, claramente expressa nas leis civis, cânones conciliares e outros textos da Espanha visigótica expõe essa inversão tentada pela Igreja. É certo que "religio derivava não apenas etimologicamente, mas psicologicamente, de *religare*, isto é, do ato de 'voltar a unir', de 'religar' o homem a Deus. Em função disso, o fato religioso é uma unidade que torna artificializada uma distinção radical da religiosidade⁸. Mas a historiografia sobre esse momento da Península, especialmente a ibérica, parte em virtude do tipo de fontes e de sua escassez, parte em função de sua opção metodológica, permanece dentro de fortes matizes catolicizantes e firmada, essencialmente, nos aspectos político-jurídicos e institucionais do período. Segue, pois, reproduzindo em grande parte, aquela visão eclesiástica da época, aquela leitura oficial. Apenas para exemplificarmos nossos argumentos, um meritório trabalho de García Moreno chega a considerar, dentre as razões da queda da Espanha visigoda a "decadência moral do reino"⁹. Fora da Península, o mencionado artigo de Delaruelle, propõe o estudo do sentimento religioso popular na Septimania visigoda

7 LE GOFF, J. "Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovingia" in IDEM *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente.* (Trad.). Lisboa, Estampa, 1980, pp.208-209 e nº8; IDEM "Les paysans et le monde rural dans la littérature du Haut Moyen Age (V^e-VI^e siècle)" in *Agricultura e mondo rurale in Occidente nell'alto medioevo.* Settimane di studio XIII, 22-28 aprile, 1965. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1966, p.730.

8 FRANCO JR., H. *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-Clericalismo e religiosidade em Castela medieval.* São Paulo, Mucitec, 1990, pp.39-40.

9 GARCIA MORENO, L.A. *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica.* Madrid, Universidad Autónoma, 1972, pp.82ss.

"excluindo, portanto, aquilo que pensam e sentem os clérigos e os monges(...)"¹⁰. Provavelmente, em virtude disso, as evidências acabam se tornando mais escassas do que realmente são.

A analogia antropomórfica idealizava a "sociedade dos fiéis de Cristo", criando uma utopia hierarquizada do papel peregrino do homem nessa terra rumo à salvação. Era, pois, um símbolo, um sinal de contrato, referência a uma unidade perdida, que recorda e chama "uma realidade superior e oculta(...), figuração de alguma coisa que se correspondia com ele num plano mais elevado e, portanto, convertia-se em símbolo desta"¹¹. Dessa forma, esse recurso simbólico resgatava o mito das origens e, paralelamente, revelava uma ordem universal obediente à vontade divina, na qual os cristãos liam os designios de Deus. O mundo, que fora "criado para o homem", encontrava-se composto por "elementos visíveis que, certamente, podem ser investigados"¹². Mas havia também aqueles indecifráveis, que escapavam à razão humana sem que, por isso, deixassem de ser verdadeiros, tais como, por exemplo, os "milagres presentes ou futuros"¹³. Esse dualismo, típico da mentalidade medieval, também se evidenciava no homem que, enquanto humano, encontrava-se

10 DELARUELLE, E. "La vie religieuse populaire en Septimanie pendant l'époque wisigothique", AT 3 (1971), p.3.

11 LE GOFF, J. *La civilización del Occidente medieval*. (Trad.). Barcelona, Juventud, 1969, p.441.

12 ISIDORO, *Sent.* I.9.1; 8.1. Sobre a incorporação da teoria dos quatro elementos pela obra isidoriana veja-se VIARRE, S. "Cosmologia antique et commentaire de la creation du monde. Le chaos et les quatre elements chez quelques auteurs du Haut Moyen Age" *Simboli e Simbologia nell'alto Medioevo*. Settimane di Studio 23, 2v., 3-9 aprile 1975. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1976, v.2, pp.557-565.

13 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XXI.5.1-2.

dotado do par corpo/alma. Nos termos isidorianos, ele seria, "em síntese, um outro mundo criado"¹⁴, um microcosmos, em estreita correspondência com aquele em que se encontrava inserido (macrocosmos)¹⁵, sendo este último "um caminho no qual o cristão deve entrar, atravessar e sair"¹⁶.

o o o

Com as transformações oriundas da crise do século III, o antigo paganismo oficial romano consolidava a tendência, latente desde o Alto Império, de conceder ao poder imperial um caráter sagrado. Uma maior sensação da presença do sagrado e a aspiração da alma à salvação começavam a se consubstanciar através do neoplatonismo de Porfírio e Plotino. A tendência sincrética pré-existente encaminhava-se para o monoteísmo¹⁷. O entendimento da existência de um *summus deus* já levava Aureliano, ao redor de 270, a instaurar o culto do *Sol invictus*, "protetor do império e do qual o imperador é o companheiro"¹⁸. A nova religião se

14 ISIDORO, *Sent.* I.9.1; 8.1.

15 FONTAINE, J. *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. 2^a ed. 3v. Paris, Études Augustiniennes, 1983, v.2, p.662-676 et passim; GURIEVICH, A. *Las categorías de la cultura medieval*. (Trad.). Madrid, Taurus, 1990, pp.64ss.

16 ANDRADE FILHO, R. de O. "A respeito dos homens e dos seres prodigiosos". Uma utopia do homem e de sua existência na obra de Santo Isidoro (*Étiologias*, Livro XI)", *Revista USP* 23 (1994), p.78; LE BOFF, J. "Os gestos do purgatório" in *IDEM O maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente medieval*. (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1985, p.71.

17 BLOCH, R. e J. COUSIN *Roma y su destino*. (Trad.). Barcelona, Labor, 1967, pp.428ss.

18 ENGELS, J.-M. e J.-R. PALANQUE *O Império Romano*. (Trad.). São Paulo, Atlas, 1978, p.137. A crítica desse sincretismo solar seria elaborada por AGOSTINHO, *Ps*, 93.5. e a metáfora do Cristo como "sol de justiça" seria comum na literatura cristã. A identificação mística do Cristo com o sol apóia-se em *Mt* 3.20: "Mas para vós que temeis o meu nome, brilhará o sol de justiça(...)"; passagem em que a expressão é empregada no sentido de poder e vitória. ISIDORO, *Étya*. VII.2.27, expressa bem essa aproximação dizendo que Cristo "é Oriente porque é a fonte da luz e iluminador de todas as coisas, e

convertia em religião do Estado, com o imperador proclamado "*dominus et deus*"¹⁹. Os cultos orientais e o cristianismo ganharam assim um rápido momento de tolerância. Mas o reerguimento do império vinculado aos apelos patrióticos, retomava elementos tradicionais. No campo religioso, a reação pagã colocava-se às claras com Diocleciano (284-305). A simbologia solar era abandonada por outras de cunho mais tradicional, tipicamente romano. Diocleciano intitulava-se *jovius* (jupiteriano) e seu associado, Maximiano, *Herculius* (Hercúleo). O conservadorismo que se instaurava na época da primeira tetrarquia, junto com as necessidades de se legitimar a nova organização do Estado, abria caminhos para um enfrentamento com o maniqueísmo, com a magia e, sem dúvida, com o cristianismo. Contra esse último, ela se dá de forma tardia, iniciando-se com a depuração do exército. É também menos sistemática, com seu rigor variando de acordo com os tetrarcas. Na Península Ibérica, ela foi comandada por Maximiano e fortemente sentida, com muitas notícias de martírios²⁰. Por fim, com a ascensão de Constantino, o cristianismo ganhava um mediador.

Considerando o seu *imperium* como provindo de Deus, Constantino sujeitava a Igreja²¹, utilizando-a como

porque nos faz nascer para a vida eterna". Cristo seria chamado *sol iustitiae* e também *sol invictus*, "aparecendo como um sol que irradia justiça (...), quer dizer, como o sol espiritual ou o coração do mundo"; cf. CHEVALIER, J. e A. GHEERBRANT *Diccionario de los símbolos*. (Trad. esp.). Barcelona, Herder, 1985, p.950; cf. tb FONTAINE, *Op.Cit.*, v.2, pp.553-555.

19 RÉMONDON, R. *La crisis del Imperio Romano. De Marco Aurelio a Anastasio*. (Trad.). Barcelona, Labor, 1973, p.44.

20 SOTOMAYOR Y MUÑOZ, M. "La Iglesia en la España Romana" in GARCIA-VILLOSLADA, R. (Dir.) *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España Romana y Visigoda*. Madrid, BAC, 1979, p.143.

21 ENGELS, e PALANQUE *Op.Cit.*, p.143.

instrumento de sustentação governamental. Constantino preservaria diversas características do Estado pagão como, por exemplo, o título de *pontifex maximus*²². O paganismo ainda subsistiria sob diversas formas, e Constantino não interviria senão para proibir seus aspectos julgados suspeitos, como os ritos mágicos e as práticas adivinhatórias, considerados perigosos para a segurança pública, suscetíveis de serem utilizadas por conspiradores²³, e os ritos considerados imorais, que permitiam o confisco dos tesouros de certos templos. Em 324, ele chegou mesmo a reconhecer expressamente a liberdade aos cultos pagãos²⁴. Essa tendência ganharia espaço nos governos seguintes, e tampouco seria detida à época da reação pagã do imperador Juliano (361-363). Mas seria somente com Teodósio (379-395) que se efetivaria uma verdadeira separação entre o Estado e o paganismo. O reconhecimento do cristianismo como religião do Estado acrescentaria à dupla centralização, política e administrativa, o novo elemento da centralização religiosa. Todavia, o paganismo subsistiria ao menos em dois segmentos sociais bem marcados: "a aristocracia senatorial e as massas rurais"²⁵.

22 REMONDON, *Op.Cit.*, pp.69-70.

23 *C.Th.* IX.16.1-3; 9; XVI.10.1-6; 7-11, chegando-se a considerar os sacrifícios como alta traição, à qual caberia a pena de morte se, por intermédio deles, se prescrutasse sobre o futuro das pessoas e, particularmente, dos imperadores, determinações que, posteriormente, foram ratificadas e acrescidas.

24 A ambigüidade da política de Constantino fica bem caracterizada no *C.Th.* XVI.10.1, que permitia os sacrifícios nos templos e altares de uma forma oficial, mas proibia os domésticos, difíceis de serem controlados e que, portanto, poderiam ser perigosos.

25 REMOND, *Op.Cit.*, pp.84-85; 113-115; cf.tb. ENSELS e PALANQUE *Op.Cit.*, p.141.

Tal tendência encontrou eco no Reino de Toledo. A união entre a Monarquia e a Igreja era consolidada com a conversão de Recaredo, que chega a ser igualado a Constantino, o Grande²⁶. O cristianismo se efetivava como elemento de coesão da analogia antropomórfica expressa pela legislação. Também glorificava ao rei como um escolhido do Deus cristão, como a cabeça desse corpo terreno. Mas a aplicação destes conceitos à realidade concreta esbarrava em diversos problemas. A cristianização da Península, a exemplo da Gália Merovíngia, também não contaria com um programa de evangelização. A Igreja organizara suas províncias eclesiásticas com base na antiga organização imperial romana, mantendo-se, pois, toda uma organização administrativa de características urbanas. Na segunda metade do século VI, à época da dinastia leovigildiana, a Península passava por uma certa efervescência religiosa. A cidade de Mérida, por exemplo, vivenciava uma áurea época sob o episcopado de Masona, que sustentaria um duro conflito contra a política arianista de Leovigildo, razão pela qual chegou a ser temporariamente desterrado²⁷. Na Galícia, por volta de 550, desembarcava São Martinho de Braga. Ao redor de 560-570, monges africanos, liderados pelo abade Donato, refugiam-se na Península, trazendo em sua bagagem uma significativa biblioteca e fundando o mosteiro Servitano na

26 JORO DE BICLARO, *Chron.* aprox. 590,1.

27 *VSPE* V.II.3-4; V.VII.9-10.

diocese de Arcávia²⁸. Também em fins desse século, começa a despontar a cidade de Sevilha, primeiro com Leandro e, posteriormente, com Isidoro, grande condutor dos destinos da Igreja até sua morte, ao redor de 633. Assim, até os inícios do século VII, o grande foco de irradiação cultural e religiosa do reino de Toledo instalava-se no arco que compreende as terras que se estendem entre Valência e Mérida²⁹. Entretanto, ainda na segunda metade do século VI, Liciano, bispo da cidade de Cartagena sob o domínio bizantino, "douto nas Sagradas Escrituras"³⁰, comentaria numa carta ao papa Gregório Magno que "se para ordenar clérigos fosse requisitado algum conhecimento, a Igreja ficaria sem servidores"³¹.

O fim da era isidoriana marcaria também uma transferência do eixo religioso-cultural rumo à Saragoça de São Braúlio, à Toledo de Ildefonso e Julião e outros bispos ilustres. Aliás, é apenas em meados do século VII que o primado de Toledo começaria a se consolidar efetivamente³². Ali, o mosteiro suburbano de Agali seria um grande celeiro de bispos, cuja escola produziria obras pastorais e dogmáticas. Com inegável "influência dos ambientes de 'conselhos' (sentenças), tão característicos do último

28 FONTAINE, J. "Conversion et culture chez les wisigoths d'Espagne" in IDEM *Culture et spiritualité en Espagne du IV^e au VII^e siècle*. London, Variorum Reprints, 1986, V, pp.96-97.

29 ORLANDIS, J. "El cristianismo y la Iglesia en la España visigoda" in *JZ.WERP.*, v.1, p.491; RICHE, P. *Éducation et culture dans l'Occident barbare. VI^e-VIII^e siècle*. 3^eed. Paris, Seuil, 1962, pp.401-402.

30 ISIDORO, *De viris illustribus*, 29.

31 LICIANO DE CARTAGENA, *Epistola* 1.

32 *7Toledo*, 6 (646); *12Toledo*, (681) *Decretum*, p.404. Desde 8Toledo (653) era o metropolitano de Toledo que presidia os chamados concilios nacionais; cf. GONZALEZ, T. "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe" in GARCIA-VILLOSLADA, R. (Dir.). *Op.Cit.*, pp.491-493.

quartel do século VII"³³. Com esse deslocamento religioso e cultural para a sede toledana, declinam alguns outros centros antes bem ativos³⁴. Em termos culturais, especialmente nos meios eclesiásticos, a cultura tentava permanecer latina³⁵, buscando-se a sua adaptação para as novas finalidades: educativas para a Igreja; consolidadoras para a Monarquia³⁶. Assim, ao lado de nomes como Mazona de Mérida, Leandro e Isidoro de Sevilha, Bráulio de Saragoça, Eugênio II e Julião de Toledo dentre outros, apontam-se alguns laicos ilustres, como os monarcas Sisebuto, Chindasvinto e Wamba. Todavia, conhece-se muito pouco a respeito das escolas da época e, menos ainda, sobre a educação nos meios aristocráticos³⁷.

A falência das escolas públicas, apontada já no século V para a Gália, dá-se de forma mais tardia na Itália e Espanha³⁸. Elas são substituídas pelas escolas episcopais, paroquiais e monásticas. A finalidade principal destas era, sem dúvida, a formação de clérigos. Um ensino que poderia ser denominado de "superior", com discussão de temas

33 DIAZ Y DIAZ, M.C. "Aspectos de la cultura la cultura literaria en la España visigoda", AT 3 (1971), p.53.

34 LACARRA, J.M.* "La Península Ibérica del siglo VII al X: centros y vías de irradiación de la civilización" *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto Medioevo*. Settimane di Studio 11, 16-23 aprile 1963. Spoleto, Centro di Studio sull'alto Medioevo, 1964, pp.139-141.

35 DIAZ Y DIAZ, M.C. "Prólogo" in *JZ.HENP*, v.1, pp.45-47.

36 FONTAINE, J. "Fins et moyens de l'enseignement ecclésiastique dans l'Espagne wisigothique" in *IDEM Culture e Spiritualité*, IV, pp.145-202; 213-229.

37 DIAZ Y DIAZ, M.C. "Problemas culturales en la Hispania tardorromana y visigoda" in *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII*. III Congreso de Estudios Medievales. Madrid, Fundación Sánchez-Albornoz, 1993, pp.9-10; FERNANDEZ ALONSO, J. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma, Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955, pp.95-97; RICHE, P. "L'éducation a l'époque wisigothique: les 'Institutionum Disciplinae'", AT 3 (1971), p.172.

38 RICHE, *Art.Cit.*, pp.174; BANNIARD, M. *A Alta Idade Média*. (Trad.). Lisboa, Europa-América, s/d., pp.130-131.

teológicos e morais, efetuava-se sobretudo nas escolas monásticas³⁷. Delas é que partem muitos dos grandes Metropolitanos do reino visigodo. Mas estas escolas tinham um caráter urbano ou semi-urbano, encontrando-se intimamente unidas a uma determinada sede episcopal. É o caso, por exemplo, da escola do mosteiro de Santa Eulália de Mérida, ou da de Agali, perto de Toledo. Apesar de a legislação conciliar já considerar, desde 527, a possibilidade de que crianças consagradas à Igreja por vontade paterna pudessem receber instrução nas escolas eclesiásticas e depois dos dezoito anos optar pela vida laica, não há indícios inversos, ou seja, de que os jovens destinados a permanecerem leigos tenham frequentado escolas monásticas⁴⁰. No século VII, há notícias sobre uma escola palatina na capital do reino. Provavelmente, ela era impulsionada por Julião de Toledo⁴¹, uma vez que a própria existência de escolas dependia, muitas vezes, do acaso, como a presença de uma grande personalidade intelectual à sua cabeça. Para além das escolas eclesiásticas, desde o declínio das escolas públicas desenvolveram-se também as de preceptoría, servindo ao menos a certos grupos sociais laicos. Por seu turno, os técnicos desenvolviam-se na prática, aprendida com algum mestre no ofício. Todavia, o refinamento das *Leges Visigothorum*, das epístolas consolatórias de Bráulio de Saragoça e de alguns sermões, apenas para exemplificarmos,

39 FERNANDEZ ALONSO, *Op.Cit.*, pp.77-83.

40 *Toledo*, I (527); FERNANDEZ ALONSO, *Op.Cit.*, pp.73-74; RICÉ, *Art.Cit.*, p.174.

41 DIAZ Y DIAZ, "Problemas culturales", *Art.Cit.*, p.14.

indicavam a existência de autoridades e indivíduos laicos em condições de lerem um latim mais complexo, além da pressuposição de uma maior sofisticação cultural das comunidades urbanas⁴². Ressaltava-se assim, uma vez mais, a forte vinculação do cristianismo com os segmentos citadinos que o impulsionaram inicialmente. De forma significativa, na época do declínio do reino de Toledo, o núcleo cultural-religioso acompanha o fortalecimento do ascetismo do noroeste peninsular⁴³, onde se destacam personagens com Frutuoso de Braga e Valério de Bierzo.

Para além da cristianização da cultura clássica, grande característica desse momento histórico, o sentido pastoral e utilitário absorve a maior parte da literatura visigoda entre os inícios dos séculos VI e VIII, predominando os sermões, peças litúrgicas, manuais, tratados de caráter religioso e pedagógico, epístolas, etc⁴⁴. Aparentemente, o temor cristão em relação à cultura pagã havia sido superado pelo programa de Santo Agostinho: "se os filósofos pagãos emitiram verdades úteis à nossa fé, não somente não há porque temer estas verdades, mas é preciso arrancá-las para o nosso uso a estes ilegítimos detentores"⁴⁵. Santo Isidoro de Sevilha, entretanto, dá a entender que o antigo temor permanecia, pois "não somente se sacrifica aos demônios oferecendo incenso, mas também aceitando de muito bom grado

42 HILLGARTH, J.N. "Popular religion in visigothic Spain" in JAMES, E. (ed) *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford, Clarendon, 1980, pp.10, nº1; 21.

43 RICÉ, *Op.Cit.*, pp.405-409.

44 CODOWER MERINO, C. "La literatura" in *JZ.HENP*, v.2, p.212.

45 AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, 40, 60s; 63.

suas afirmações"⁴⁶. É certo que as *Etimologias* correspondem a uma verdadeira "conversão" isidoriana à cultura pagã⁴⁷. Todavia, a apropriação deste conhecimento antigo pelo cristianismo não se efetiva sem deformações, adaptações ou simplificações.

Contrastando com o bom nível literário do reino de Toledo, a cultura escrita voltada para a ação pastoral ressentia-se, como noutras partes do Ocidente, da utilização de um estilo e conteúdo simplificados. No *De correctione rusticorum*, Martinho de Braga assinala a necessidade de "alinhar o alimento dos rústicos com um estilo rústico"⁴⁸. A mesma idéia norteia Braúlio de Saragoça em sua *Vida de São Nilão*, quando menciona que escrevia "num estilo claro e plano" como era apropriado para uma obra como aquela, diferente das dedicadas aos "estudos das disciplinas seculares"⁴⁹. Ildefonso de Toledo em seu *De viris illustribus* exalta o "estilo simples" da obra homônima de Jerônimo, e elogia Conâncio que era "eloqüente e agradável por sua simplicidade ao falar"⁵⁰. Também Isidoro, no Prefácio de sua regra monástica, dedicada aos irmãos residentes no mosteiro Honorianense, afirma ter selecionado algumas normas "com estilo popular e rústico, com a finalidade de que fossem compreendidas com

46 ISIDORO, *Sent.* III.13.1.

47 DIAZ Y DIAZ, M.C. "Introducción general" in *Etya.* v.1, p.212.

48 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 1.

49 BRAULIO DE SARAGOÇA. *VN*, 2; 5.

50 ILDEFONSO, *De viris illustribus*, *Praefatio* e 10.

facilidade(...)"⁵¹. O anônimo autor das *Vidas* de Mérida, provavelmente um monge, declara que dissertaria "omitindo o ornamento de pomposas palavras"⁵². Definido por oposição aos adornos da poesia e da retórica, esta fórmula representaria "o ideal de uma prosa transparente e sem pretensões: prosa em conformidade com a simplicidade dos escritores sagrados, que, segundo Lactâncio, 'falaram ao povo numa linguagem comum e simples'"⁵³.

Em função das necessidades da monarquia visigoda católica, o culto eclesiástico organiza-se rapidamente⁵⁴. O *Liber Ordinum* data do século V; de inícios do século VI são as *Orationes et Missae* de Pedro de Lérida⁵⁵. Mas os rituais ainda são pouco claros e, também poucas, são as obrigações bem definidas para os cristãos, como a santificação dos domingos. O descanso dominical que já havia sido objeto da legislação canônica na Gália em 538, é enfatizada pelo concílio de Narbona e pela legislação civil⁵⁶, o que significaria que o cristão era reconhecido pelo fato de ir à igreja. O "novo tempo" procurava afastar os cultos domiciliares, estabelecendo um predomínio das celebrações públicas no templo. Uma inscrição do cemitério São Paulo de Narbona esclarece que são cristãos "todos aqueles que vêm à

51 ISIDORO, *Regula, Praefatio*.

52 *VSPE* IV.1.

53 FONTAINE, J. "El de Viris Illustribus de San Ildefonso de Toledo: tradición y originalidad" in *Culture et spiritualité*, pp.68-69.

54 *4Toledo*, 2 (633).

55 DELARUELLE, *Art.Cit.*, p.23.

56 *2Orleans*, 31 (538); *Narbona*, 4 (589); *LV XII.3.6*.

Igreja"⁵⁷". Procurando se contrapor ao complexo mitológico greco-romano, cultos orientais, superstições, etc., o cristianismo encaminhava a idéia das práticas pagãs como estando sob o patronato dos espíritos do Mal, unindo de forma íntima a idolatria, a magia e a heresia. Tanto que, uma das formas para se chegar à condenação de Prisciliano, foi a apresentação de provas de que ele era um conhecedor e praticante de magia⁵⁸ estando, portanto, sob influências malignas. Sob o epíteto de "magos" ou "maléficos", o texto isidoriano unia diversos especialistas em práticas pagãs⁵⁹. O temor quanto às práticas mágicas, como apontamos acima, é bem anterior à nossa época de estudo. O caráter disciplinar de vários cânones conciliares nos permite entrever a tentativa de fixação de um novo conceito de "sagrado".

Muitas das conversões, porém, eram feitas apenas formalmente, incluindo-se aqui todos os segmentos sociais. O cristianismo mostrara-se forte nos últimos anos do Império, sobretudo entre as camadas cidadinas médias e baixas. Todavia, este era um mundo que caminhava para a extinção. Se é certo que as cidades no reino visigodo católico não se restringiram a meros mercados ou "entrepósitos", também não é possível ignorar a forte ruralização econômico-social pela qual a *Hispania* passava. A oposição entre cidade e campo que existia por todo o Império Romano era, na Península,

57 DELARUELLE, E. *Art. Cit.*, p.20.

58 SULPICIO SERVERO, *Chron.* II.46.5; 50.8.

59 ISIDORO, *Ety.* VIII.9.

"particularmente aguda"⁶⁰. A gradual diluição de seus mais confiáveis adeptos, junto ao contexto de insegurança, medo e ansiedade que grassavam naquele momento, gerava um conjunto de necessidades espirituais em que o cristianismo e o paganismo se confundiam. Entretanto, apesar do exclusivismo do Deus dos cristãos, havia um esforço eclesiástico no sentido de transigir com as práticas tradicionais das regiões onde o cristianismo penetrava, sempre que se pudesse fazê-lo sem prejuízo da fé. Procurava-se, desta forma, evitar confrontos por ações violentas, viabilizando-se assim a substituição ou a desnaturação das antigas práticas. Nestes procedimentos se articulavam diversas relações e interpenetrações recíprocas entre a "religiosidade popular" e a oficial. Apenas para exemplificar, poderíamos citar a idéia que compreendia o sinal da cruz como um "encantamento mais poderoso" que aqueles considerados demoníacos. Não se tratava simplesmente de uma aculturação, de um resultado da coexistência de duas culturas diferenciadas que interagem, mas de um sincretismo, entendido "como um 'processo contra-aculturativo implicando manipulações de mitos, empréstimos de ritos, associação de símbolos, às vezes inversão semântica e reinterpretação da mensagem crística'"⁶¹. Assim, Martinho de Braga condenaria aqueles que, depois do batismo, "atendem outros sinais do diabo por meio de pássaros, de espirros e muitas outras coisas. Por que a mim ou a qualquer

60 HILLGARTH, *Art.Cit.*, p.7.

61 FRANCO JR.,H. "Cristianismo medieval e mitologia. Reflexões sobre um problema historiográfico" in *IDEM A Eva Barbada*, p.51.

bom cristão, não nos prejudica um agouro? Porque o sinal do diabo não é nada quando é precedido do sinal da cruz"⁶².

Nesse aspecto, também é interessante observarmos que por intermédio dos sacramentos, das fórmulas de bênçãos e de unções, ou seja, por meio de um propiciamento, esperava-se a obtenção de uma graça e, paralelamente, a "saúde corporal"⁶³. Isidoro de Sevilha diria que o bom professor seria aquele dotado de uma grande "abundância de medicina celestial"⁶⁴. O apóstolo diria: "Alguém dentre vós está doente? Mande chamar os presbíteros da Igreja para que orem sobre ele, ungiendo-o com óleo em nome do Senhor. A oração da fé salvará o doente(...)"⁶⁵. "O objetivo fundamental da religião primitiva era salvaguardar a vida, o que era conseguido por intermédio de certos procedimentos mecânicos simples, baseados na inferência racional, mesmo que partisse de premissas falsas. A medicina primitiva tentava alcançar essa mesma finalidade e, naturalmente, empregava os mesmos meios. Disto decorre que, nos inícios, religião e medicina formavam parte de uma mesma disciplina, da qual a magia nada mais era que uma outra especialidade"⁶⁶. A medicina punha-se como um método para diagnosticar e aplicar remédios às indisposições humanas, baseado numa combinação de teoria sobre o corpo e observação do mesmo, de suas funções e seus

62 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 16.

63 GONZALEZ, *Op.Cit.*, p.579.

64 ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, II.2.

65 *Tg* 5.14-15.

66 CLARK KEE, H. *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. (Trad.). Córdoba, Ediciones el Almendro, 1992, p.18.

desajustes. No milagre cristão, a cura implicava a intervenção espontânea da vontade divina, enquanto na magia havia a pretensão de se tentar manipulá-la. Cada um desses instrumentos para a obtenção da saúde pressupunha uma teoria diferente sobre a causa da enfermidade ou disfunção, razão pela qual se tornava necessário distinguir a origem da enfermidade. Esta podia ser obra demoníaca, contra a qual se utilizavam exorcismos e orações; se os males resultavam de um ato mágico, previa-se a cura por meio da magia inversa; por fim, se se buscava uma explicação para os transtornos funcionais do corpo, elaborava-se um diagnóstico médico e a prescrição do correspondente remédio⁶⁷.

Medicina, milagre e magia resultavam num todo sincrético em meio à analogia antrooomórfica. Vivendo em um universo hierofânico do qual ele era um microcosmos, o homem comum do início da sexta aetas interessava-se pouco ou quase não em buscar uma explicação racional para as enfermidades. "Disto resultava que "nos escritos médicos e na consciência popular, subsistiam relatos irracionais, histórias míticas que proporcionavam a resposta imediata, a prova irrefutável em forma de conto ou *exemplum*"⁶⁸. Assim, *medela*, *medicamen*, *medicamentum*, significando medicamento, remédio, medicina⁶⁹, também poderia ser usado no sentido de *medicamenta mala*, *medicamentarius*, "veneno, envenenamento, filtro, sortilégio,

67 IDEM *Ibiden*, pp.16-17.

68 JACQUART, D. e C. THOMASSET *Sexualidad y saber médico en la Edad Media*. (Trad.). Barcelona, Labor, 1989, p.X.

69 *6Toledo*, 16 (6380); *11Toledo*, p.345 (675); *12Toledo*, p.390 (681); *13Toledo*, 10 (683); *16Toledo*, pp.489 e 509 (693).

encantamento, feitiço", enquanto *medicina* encontra-se associada à cura"⁷⁰.

O médico estaria dotado de uma "espécie de percepção outorgada por Deus que o capacitaria a levar alívio aos doentes", mas era o próprio Deus que propiciaria a cura, já que as enfermidades estariam diretamente relacionadas à ação demoníaca"⁷¹. A palavra "médico" reaparece sete vezes no *Novo Testamento* e, delas, somente em uma ocasião tem conotação valorativa"⁷². Curiosamente, também nos concílios de Toledo, "médico" aparece uma única vez, deixando entrever a idéia da enfermidade como resultado do pecado. Falando sobre a "doença" da infidelidade, um concílio atribui aos judeus um dos males da analogia antropomórfica, prescrevendo uma ação enérgica da sociedade contra eles, dizendo ser "um louvável costume dos bons médicos assistir com maior esmero, por meio de sua arte medicinal, aos enfermos mais angustiados, até que novamente recuperem a saúde"⁷³.

Um bom exemplo desse universo em que se mesclavam medicina, milagre e magia, é fornecido pelas *Vidas* de Mérida. O bispo Paulo, de origem grega, foi colocado em situação impar quando um dos membros de sua comunidade teve problemas com sua esposa. Ela engravidara, mas o feto tinha morrido no seu útero. Muitos médicos já tinham atendido o

70 DU CANGE, D. *Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis*. Paris, Librairie des Sciences et des Arts, 1938, v.5, p.322.

71 *Ecl* 38.1-15; *Tb* 2.10; 6.7-9; 8.1-3; 11.8-14; *1Henoc* 7.1; 8.3; 9.6; 10.4-7 et passim.

72 *Mt* 9.12 ; *Mc* 2.17; *Lc* 5.31 recolhem "uma expressão proverbial sobre a função do médico, que consiste em cuidar dos enfermos, não aos que têm saúde, e expõem os sintóticos como justificativa da atenção que Jesus presta aos doentes, aos impuros e aos proscritos; cf. CLARK KEE, *Op.Cit.*, p.99.

73 *16Toledo*,1 (grifo nosso).

caso, mas nenhum deles o solucionara. Restou recorrer ao bispo que, não sem grande relutância e somente após ter recebido a aprovação de seus pares, atende a enferma e a cura. A hesitação do bispo era explicada pela manutenção da pureza de suas mãos, que "ofertavam o sacrifício divino"⁷⁴.

Peregrino nesse mundo, um microcosmos, o homem transitava entre seu corpo/carne e sua alma/inteligência através de misteriosos caminhos. No corpo, vestimenta da alma, todos seus membros deveriam se encontrar inteiramente submetidos e, quando buscassem soluções para seus problemas, deveriam elevar seus olhos para a cabeça: o rei⁷⁵. A supervisão e direção régia de todos os aspectos da vida dentro do reino estava, de forma inerente, relacionada à sua posição prévia "como cabeça de uma comunidade cristã, responsável pela *salus* de seus membros e com a obrigação de dar conta a Deus do bem estar da Igreja"⁷⁶. Ele deveria providenciar os medicamentos necessários para o bem estar desse corpo, tomando as necessárias medidas contra usurpadores, judeus, hereges, idólatras, pagãos, etc., na medida em que o Senhor deseja "que o trono régio esteja garantido atraindo para a fé católica a multidão daqueles que perecem, mas reputa como indigno que um príncipe de fé ortodoxa governe a súditos sacrílegos, que ameaça contaminar a multidão dos fiéis(...)"⁷⁷. Já na conversão de Recaredo, o

74 *VSPE* IV.2.1-17.

75 *8Toledo*, p.290 (653).

76 *Merida*, 23 (666); *LV*.III.5.2; et *passim*. KING, *Op.Cit.*, pp.70 nº150; 148.

77 *8Toledo*, 12 et *passim*; *LV* II.1.6; XII.2.15; 3.8; 22 et *passim*.

concílio recomendava que fossem extirpados aqueles que se afastassem da verdadeira fé, "sendo condenado no céu e na terra", dando idéia da excomunhão como uma verdadeira medida cirúrgica, uma amputação do corpo que era a *societas fidelium Christi*; de forma que aquele que se rebelasse contra a cabeça deveria ser condenado ao juízo eterno "sem qualquer outro remédio"⁷⁸.

Devemos ainda lembrar do outro par, alma/inteligência, que torna o homem *imago Dei*. O rei é a cabeça e nela, os bispos desempenham a função dos olhos. A junção dos dois pares teria início a partir da cabeça, do Credo, chegando "até os membros restantes"⁷⁹. A Igreja, por uma disposição divina, fora entregue aos bispos que deveriam levá-la "incólume ao porto", defendendo convenientemente os membros sãos. Velando pelo corpo, eles impediriam o engano de uma falsa segurança, evitando as armadilhas demoníacas e providenciando os "remédios" necessários para os membros enfermos, buscando a "ansiada saúde"⁸⁰. Assim, os membros do clero deveriam ser os primeiros a cuidar muito da pureza de seu corpo. O "remédio" da penitência era um impedimento para o clérigo posto que tinha sido decidido que não poderiam officiar os sagrados mistérios aqueles que estavam "possuídos pelo demônio ou outras paixões semelhantes"⁸¹.

78 3Toledo, p.121; 6Toledo,18 (638); et passim. Sobre a excomunhão como pena política veja-se SANZ SERRANO,R. "La excomunión como sanción política en el reino visigodo de Toledo" in GONZALEZ BLANCO,A. (Dir) *Antigüedad y Cristianismo III. Los visigodos. Historia y civilización*. Murcia, Universidad de Murcia, 1987, pp.275-288.

79 11Toledo, p.346.

80 16Toledo, pp.488-489.

81 13Toledo,10; 11Toledo,12 et passim.

Chegou-se por estes caminhos à construção de uma nova "cosmovisão global", emitida pela Igreja, que tentava abarcar toda a população. De Adão até o Juízo Final, uma ritualização com temporalidade "espiralada"⁸², tentava compreender a totalidade da vida humana. O conceito cristão de conversão implicava uma atitude particular diante da existência. Já no batismo, exigia-se uma renúncia ao demônio além de uma confissão de crença na fé cristã⁸³. Neste aspecto, a memorização do Credo era considerado "*sufficientem scientiam salutarem*"⁸⁴. Era uma regra de fé verdadeira, um "*foedus*": "E este símbolo ou sinal é *indicium* para reconhecer a Deus, que recebem os crentes com a finalidade de que saibam como devem se preparar para a luta contra o diabo, e que nele (o Credo) estão contidos em poucas palavras todos os mistérios. Nele reuniram abreviadamente os apóstolos de toda a Sagrada Escritura, com a finalidade de que, dado que muitos crentes não saberiam ler, ou sabendo, não poderiam ler as Escrituras em virtude das ocupações da vida, retendo-o na mente e na memória, tivessem conhecimento suficiente para sua salvação"⁸⁵. Desde 589, estipulara-se a recitação do credo de Nicéia todos os domingos "para que, antes que se diga a oração dominical, seja proclamado pelo povo com voz alta e clara aquele que com a verdadeira fé tenha um testemunho manifesto(...)" pois

82 Capítulos IV e V.

83 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 8

84 ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, 11.21.3; ILDEFONSO, *De cognitione baptismi*, 33.

85 ILDEFONSO, *De cognitione baptismi*, 31; 33.

aqueles que devem dizer: Pai nosso, que está no céu "foram regenerados pelo tal Pai"⁸⁶. Considerava-se, pois, o retorno às práticas pagãs como uma quebra do "pacto" efetivado com Deus⁸⁷.

Segundo Delaruelle, para as estruturas mentais e a fé desta época, "o Credo não era a expressão de mistérios a serem contemplados, mas uma coleção canônica cuja palavra se torna lei e ganha força jurídica"⁸⁸. Todavia, o credo é "um símbolo"⁸⁹. Mas um símbolo religioso, dotado de todas as características gerais de todos os símbolos, com imagens tomadas de relações mais estreitas, mais intuitivas, usados como expressão de relações mais universais e ideais que, "por sua impenetrabilidade direta e idealização, não podem ser expressos diretamente"⁹⁰. Assim, se a linguagem religiosa é evocadora, ela também é invocadora: evoca sentimentos, mas também invoca objetos, espíritos, anjos, santos ou a própria divindade; retoma, pois, a autêntica vida espiritual, o caráter mítico da criação ou dos relatos de pactos divinos com os homens. É, pois, o sinal da contratualidade, da configuração da memória das origens, o remédio da salvação, e sua força jurídica decorre do pacto efetuado pela magia da palavra. Se é certo que existem símbolos conscientemente desenvolvidos "para se penetrar, da melhor maneira

86 *Toledo*, 2; *4Toledo*, 10 et passim.

87 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 15-16.

88 DELARUELLE, E. *Art. Cit.*, p. 27 nº 72.

89 ILDEFONSO, *De cognitione baptismi*, 33.

90 MARSHALL URBAN, W. *Lenguaje y realidad*. (trad.). México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp. 474-481.

possível, no mistério da realidade', isso é apenas um tipo específico de símbolo (*signum institutum*), quase sempre palavras e ritos criados e manejados por uma elite eclesiástica"⁹¹. Sem dúvida, o Credo era um símbolo, vocábulo que "se traduz do grego por *reunião (conlatio; sic.)* ou *sinal (indicium)(...)*"⁹², dado ao povo como "sinal" de sua fé. Ao deixar, pois, as esferas doutas, ingressava na esfera das sociedades agrárias, que "não separava áreas do sagrado e do profano, vendo nos acontecimentos de toda ordem manifestações do mundo extra humano"⁹³. No conjunto corpo/alma, o elemento integrador são os sentidos, que servem para governar o corpo e que nada mais eram que projeções da alma, enganando-se quem "por princípio não lhes dá fé"⁹⁴. Isidoro de Sevilha definiria seus três livros de 'conselhos' como "*Sentenças*", palavra que Santo Agostinho define como "sentidos"⁹⁵. Tal como o *logos* tornara-se o Verbo, o Credo por meio da magia da palavra transformava o homem, fazendo-o renascer. Proferi-lo era, pois, uma "ressureição". As realidades do mundo eram duas: as coisas (*res*) e os sinais (*signa*). Destes últimos, havia os convencionais, utilizados entre os homens, e os supérfluos que eram as "*superstições*", sinais convencionais que os

91 FRANCO JR. *Peregrinos*, p.42 e nº37.

92 ILDEFONSO. *De cognitione baptismi*, 33.

93 FRANCO JR., *Peregrinos*, p.42.

94 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX.16; ISIDORO. *Ety.* XI.1.19; ANDRADE FILHO, R.de O. Art. Cit., p.78.

95 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XI.3. O conceito gramatical de "sentenças" e amplamente analisado por FONTAINE, *Isidore de Séville*, v.1, pp.268-279; 303-309. Para outros conceitos veja-se ROCA MELIA, I. "Introducción" in CAMPOS, J. e I.R.MELIA *Santos Padres Españoles II. San Leandro, San Fructuoso, San Isidoro. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las "Sentencias"*. Edición crítica bilingüe. Madrid, BAC, 1971, pp.215-216.

homens e os demônios se utilizavam para se comunicarem⁹⁶. Desta forma, Santo Agostinho iniciava a idéia da possibilidade de um "pacto" diabólico, contrário àquele professado a partir do Credo, símbolo dos cristãos⁹⁷. Assim, não deixava de ser uma contínua descobertas dos significados ocultos, de uma constante hierofania. O Credo era símbolo cristão porque era "como um pacto e conhecimento da fé"; e "crer" significava fazer crescer os espíritos "até as verdades contidas indivisíveis e desconhecidas"⁹⁸. A igreja de Santa Leocádia em Toledo, de fundação régia, exibia uma inscrição com o Credo⁹⁹: tanto como a palavra proferida, a escrita também possuía virtudes mágicas. Tal era o sentido dos diversos anátemas conciliares contra aqueles que, por exemplo, realizavam atentados por diversos meios contra os reis¹⁰⁰. Consistia, pois, em adentrar ao mundo sagrado, "uma vez que o pensamento simbólico não era senão a forma elaborada, filtrada, ao nível dos doutos, do pensamento mágico no qual se banhava a mentalidade comum"¹⁰¹.

Após o batismo, estabelecia-se uma relação de regras de boa conduta, baseada no binômio mérito/recompensa. Nos meios clericais, por exemplo, a recepção de uma ordem maior deveria ser precedida de uma promessa do clérigo de que viveria honrada e piedosamente, "porque constuma ser mais

96 AGOSTINHO, *De doctrina christiana*, XI.20.

97 Idéia que é retomada de forma clara por MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 15.

98 ILDEFONSO, *De cognitione baptismi*, 33; 36.

99 VIVES, J. *Inscriptiones*, nº 552.

100 SANZ SERRANO, *Art.Cit.*, pp.275ss; FRANCO JR., H. *Peregrinos*, pp.62-64.

101 LE GOFF, J. *La civilización*, *Op.Cit.*, p.441

temida a violação daquilo que se prometeu individualmente do que aquilo que foi incluído num compromisso geral(...)"¹⁰². Para com os demais, as expectativas eram "realisticamente mínimas". No *De correctione rusticorum*, Martinho de Braga, depois de advertir aos fiéis sobre "o pacto feito no batismo", adverte sobre diversas práticas idolátricas e pecados como homicídio, adultério, fornicação, roubo e perjúrio, recomendando, por fim, que se evitassem trabalhos servis aos domingos, dia em que seria recomendável também a visita a lugares santos e obras caritativas¹⁰³. O descanso dominical que já havia sido objeto da legislação canônica na Gália em 538, é enfatizada pelo concílio de Narbona e pela legislação civil¹⁰⁴.

A Igreja possuía rituais para cobrir os momentos cruciais da vida, a oferta para as crianças de uma escola clerical, o rito da adolescência (a "primeira barba"), o casamento¹⁰⁵. O erro não deveria desesperar, pois o arrependimento sincero e interior reataria o "pacto" iniciado pelo batismo¹⁰⁶. A comunhão freqüente era necessária sob o risco de se incorrer em suspeitas¹⁰⁷. O arrependimento era tido como a melhor penitência, cuja consequência lógica seria a confissão¹⁰⁸, que nessa época já era praticada de forma privada e secreta, em virtude do que

102 *II Toledo*, 10 (675).

103 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 14; 17; 18.

104 *20 Orleans*, 31 (538); *Narbona*, 4 (589); *LV XII.3.6*.

105 FERNANDEZ ALONSO, *Op.Cit.*, pp.331ss.

106 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 17.

107 ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, I.18.9-10; FERNANDEZ ALONZO, *Op.Cit.*, pp.333-335.

108 ISIDORO, *Sent.* II.13.1-13; IDEM *De ecclesiasticis officiis*, II.17.6-7.

se operavam abusos, denunciados pelo concílio de 589¹⁰⁹. Conduzindo-se bem, efetivando-se os rituais eclesiásticos criados para os momentos mais importantes da vida, o "pacto" aberto pelo batismo encerrava-se com a morte. A relação mérito/recompensa seria julgada por um tribunal celeste, onde cantam os anjos e os demônios. O demônio trabalha no fim de nossas vidas para nos enredar em suas armadilhas, das quais devemos nos proteger por meio da oração de nossos irmãos e do canto dos salmos efetivos(...) pois, aquilo que lemos no momento de nossa passagem, freqüentemente nos libertará do demônio que nos espreita"; "também, os pedidos feitos por nós são realizados sem demora, devendo ainda nossos irmãos rezarem cotidianamente pelo nosso repouso", sendo o meio mais efetivo para assegurar-se da salvação a oferta de "uma missa em intenção da alma"¹¹⁰.

A montagem da *societas fidelium Christi* tornava vital a questão da unidade religiosa. Toda a estruturação política do reino dependia deste elemento. Era o cimento que viabilizaria a articulação *rex-regnum*, cabendo ao clero justificá-la. Neste último, inicialmente de bases hispano-romanas, há uma crescente germanização, natural quando se tem em conta que seus principais titulares eram nomeados pelo monarca. Tal fato é, provavelmente, um dos principais responsáveis pelas crescentes deficiências eclesiásticas. Não são poucos os cânones conciliares que lamentam a

109 JToledo,11; GONZALEZ, *Op.Cit.*p.570.

110 JULIAO DE TOLEDO, *Prognosticorum futuri saeculi* II.26; I.18; I.21; BRAULIO DE SARAGOÇA, *Epistola* 20; 42; 2Braga,68 (572); FERNANDEZ ALONSO, *Op.Cit.*, pp.577-587; HILLGARTH, *Art.Cit.*, p.30

nomeação de bispos ávaros, fornicadores, desobedientes, pouco humildes, de religiosidade escassa e vingativos, nascidos heréticos, criminosos ou simoníacos¹¹¹. No meio rural, muitos clérigos eram recrutados entre os servos eclesiásticos¹¹². Obviamente, não se tratava de problemas étnicos, mas de formação cultural¹¹³, como comprovam nomes como Frutuoso ou Ildefonso, ambos de origem visigoda. Mas é fato que, na segunda metade do século VII, chegavam à ordenação clérigos que desconheciam os Salmos ou como efetuar um batismo¹¹⁴. Tampouco o monasticismo escapava à degradação. Em fins do século VII, diversas fontes sugerem a criação de mosteiros como forma de evadir-se do fisco e obter doações ou taxas¹¹⁵. O ingresso em cargos eclesiásticos não implicava apenas acréscimos de poder e autoridade, mas também de riqueza, com o usufruto dos bens móveis e imóveis da Igreja. Tal forma de ascensão social, junto com a gradativa identificação das aristocracias hispano-romana e visigoda, e delas com a Igreja, promoviam diversas mutações. Entre elas, sem dúvida, um declínio moral e cultural dos quadros do *ordo clericorum*. Não eram poucos os clérigos que executavam mecanicamente suas funções. Poucos tinham alguma formação anterior e nomeadamente escrita de cultura, especialmente nos meios rurais. A idéia de "estudar"

111 4Toledo,19 (633); 7Toledo,4 (646); 8Toledo,3-6 (653); 9Toledo,1,9,10 (655); 11Toledo,1,4,5, 7,9 (675); 12Toledo,1,4,5,7 (681); 13Toledo,7,8,12 (683); 16Toledo,5 (693); 17Toledo,4,5 (694); 3Braga,2,4,5,7,8 (675); Mérida,6,11,16 (633); 3Saraçoga,4 (691); et passim.

112 6Toledo,10 (638); Mérida,18 et passim.

113 8Toledo,8 (653); 11Toledo(675),2 et passim.

114 11Toledo,2 (675),et passim.

115 2Saraçoga (592), 12Toledo,11 et passim.

resumia-se, muitas vezes, em decorar formas, não em apreender uma doutrina (4Toledo,25)¹¹⁶.

Em inícios do século VI, já se procurava regulamentar o ensino ministrado a crianças que, mais tarde, poderiam ou não ser destinadas à carreira eclesiástica¹¹⁷. A questão é retomada de forma mais imperativa em 633¹¹⁸. O aspecto cultural é onde se tornava mais clara a romanização dos visigodos. Sua civilização teve expoentes de bom grau literário¹¹⁹, que parece ter se ampliado do tempo de Isidoro para aquele de Eugênio II e Julião de Toledo. Mas esta era a cultura de alguns poucos clérigos, abades e nobres. Eram poucos aqueles que tinham acesso a essa cultura, inclusive oralmente. Desta maneira, tanto a Monarquia como a Igreja, necessitavam de outros veículos (não escritos) para propagação de suas mensagens e ideologia. Diversos elementos iconográficos procuravam adaptar os recursos estilísticos clássicos aos novos programas extraídos dos textos sagrados. Lamentavelmente, quase nada resta dos painéis que decoravam as basílicas. Relevos e mosaicos sofreram muito com a posterior dominação muçulmana. Algumas poucas peças, contudo, chegam a nós, como as cenas taumatúrgicas evangélicas de uma pilastra conservada na igreja de San Salvador em Toledo.

116 4Toledo,25.

117 2Toledo,1 (527).

118 4Toledo,24 e 25.

119 DIAZ Y DIAZ,M.C. "Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica", AT 3 (1971), pp.33-58; CODONER MERINO,C. JZ.HENP, v.2, pp.209-267.

Mas estas formas não escritas de "leitura" poderiam acarretar problemas. Já é famoso, por exemplo, o cânone que proibia a existência de pinturas nas igrejas. Estipulava-se a proibição para que "aquilo que se adora e se reverencia não seja retratado nas paredes"¹²⁰. Em função desta determinação, chegou-se a considerar "heterodoxo" o concílio, onde teria existido influência judaica¹²¹. Havia também precedentes nesse sentido, observáveis em Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Eusébio e Epifânio. Falava-se do culto das imagens, antes do século IV, com muitas ressalvas, e ainda então, somente de um modo progressivo, sob o influxo da reverência às imagens dos imperadores e de algumas outras causas. Nota-se aqui o problema em se separar devoção e adoração em suas versões cristã e pagã. Uma matrona ibérica, Lucilla, relacionada ao donatismo, efetuava a sua comunhão de posse de um osso, talvez uma relíquia de algum mártir, e o beijava sempre com devoção antes de receber a hóstia, que para ela era um amuleto. Assim, de forma supersticiosa, estabelecia um vínculo que, para ela, era essencial: o recebimento de um sacramento eclesiástico junto com o beijo numa relíquia, "vestígios palpáveis da passagem de Jesus, de Maria, ou dos santos pelo mundo terreno. Portanto, elementos por cuja posse ou proximidade o homem se sacralizava, tornando-se menos vulnerável às forças demoníacas"¹²². Supomos assim

120 Elvira, 36.

121 ARCE, J. *España entre el mundo antigo y el mundo medieval*. Madrid, Taurus, 1988, p.130.

122 FRANCO JR., H. *Peregrinos*, p.56.

que, de uma forma mágica e supersticiosa, ela procurava reforçar os dons recebidos através da comunhão. Numa sociedade necessitada de visões e milagres, a veneração das coisas santas, de mártires, relíquias, imagens, chegava a se constituir numa forma de superstição, na medida em que se acreditava nelas e, mais ainda, esperava-se que fossem eficazes. Ou seja, não apenas por meio da oração evocatória, mas também através da invocação dos objetos palpáveis, esperava-se uma intervenção divina. A substituição dos *daimones* platônicos pelos anjos demoníacos ou pelos santos cristãos cobrava assim o seu preço. Tal era que, desde 380 já se proibira que alguém se intitulasse doutor "sem possuir esse título"¹²³. Era necessário o monopólio total por parte da hierarquia eclesiástica sobre o controle da ciência Revelada, desautorizando como herética qualquer tentativa exegética que estivesse à margem. Ela sobrepunha-se, dessa maneira, aos magos, médicos, curandeiros, em função de sua capacidade de exorcismo, da guarda das relíquias que lhes era confiada e da direção das cerimônias coletivas, mediante as quais produzia-se a sincronia entre os tempos terrestre e celestial.

Sincronia paralela àquela que tentava se operar entre o mundo urbano e o mundo rural emergente. O início do ideal ascético na Península havia sido tumultuado pelo priscilianismo, a ponto de ser comentado que se corria o risco "de julgar apenas pelas aparências externas ou pela

¹²³ *Isaragoça*, 7 (380).

vestimenta, e não pela verdadeira fé"¹²⁴. Desde fins do século IV, o cristianismo deixara de ser um fenómeno exclusivamente urbano. Mas, entre a visão de um campo convertido e a aceção de um cristianismo arraigado, abria-se um enorme fosso. O campo visigodo se encontrava cristianizado mais como consequência de uma linguagem que de uma efetiva dominação. Para o cristão mais simples, o mais importante era que Cristo deveria ser Deus pleno, para salvá-lo do pecado e garantir sua vitória sobre os poderes demoníacos. Para a Espanha dos séculos VI e VII, apenas emergindo dos dirigentes arianos, Cristo era, certamente, o Deus pleno. Orações o descrevem como "Cristo Jesus, nosso terrível Deus e nosso Rei"; os hinos o aproximavam do Deus Pai¹²⁵. É o "Cristo onipotente", o Cristo, "que sozinho faz maravilhas" e que possui um "grande poder", o "*iudex terribilis*"¹²⁶. Era, pois, um cristianismo que soubera atrair para si as tradições, as referências espaciais e temporais da mentalidade camponesa, o que, em muitos casos "não ia além de uma superficial aparência cristã de anteriores práticas mágicas e fetichistas"¹²⁷.

Uma simplificação de esquemas e estilo começa a se impor na iconografia a partir do século V, como exemplificam os sarcófagos de Bureba. Também tem início o abandono da temática mitológica clássica, substituída pelos

124 SULPICIO SEVERO, *Dialogos*, III.2.

125 HILLGARTH, *Art.Cit.*, p.31.

126 BRAULIO DE SARAGOÇA, *Epistola* 20; IDEM, *VN*, 4; *LO* 110.13.

127 GARCIA MORENO, L.A. *Historia de España visigoda*. Madrid, Cátedra, 1989, pp.357-358.

símbolos e temas cristãos. Alterava-se também o "valor mágico", "supersticioso", de tais iconografias? A ação da Igreja não se chocava aí, incluindo nisto os seus membros, com uma visão de mundo que sobrevivia refugiando-se dentro da lógica e símbolos eclesiásticos? A preocupação demonstrada pelo mencionado cânone do concílio de Elvira,¹²⁸ repete-se indiretamente mais tarde em diferentes momentos¹²⁹. Tratava-se de um combate ao antropomorfismo artístico temendo a infiltração do paganismo idolátrico? Sem se chegar a uma iconoclastia, entre os séculos IV e VII, a Igreja visigoda encontrou-se marcada pela ausência de esculturas figurativas. Tratava-se de uma medida apenas disciplinar e circunstancial?

A analogia antropomórfica, claramente elaborada nas leis civis e cânones conciliares, esboçava também uma aproximação à idéia de que esse corpo terreno seria, metaforicamente, o primeiro Adão, resgatado pelo segundo, ou seja, Cristo. Mesmo tendo-se em conta que a maior valorização da figura adâmica se daria posteriormente ao ano mil¹³⁰, o sentido da "sociedade dos fiéis de Cristo" parece resgatar o texto paulino que menciona que "O primeiro homem, tirado da terra, é terrestre. O segundo homem vem do céu"¹³⁰, simbolizando a "antítese do que houve de negativo (no primeiro), e sobrepondo a idéia da ressurreição àquela da

128 3Toledo,16; 12Toledo,11; 16Toledo,2 et passim.

129 FRANCO JR.,H. "Cristianismo medieval e mitologia" Art.Cit., p.48.

130 1Cor 15,47.

morte"¹³¹. Todavia, "enquanto nas sociedades iletradas a expressão mítica representa a Natureza por analogia com a Cultura, nas letradas (entre elas a sociedade européia medieval) representa a passagem da primeira para a segunda"¹³². "A trajetória do pensamento humano, desde suas raízes míticas, religiosas e filosóficas mais antigas, tem sido o esforço em construir pontes sobre o abismo que separa o mundo real do mundo mental. Ciência, magia, religião, filosofia têm sido fontes de esperança para o projeto existencial humano, buscando resolver, ou pelo menos amenizar, o seu jogo sobrevivencial".¹³³

Desta forma, o contexto em que se desenvolve o reino visigodo católico é o de uma época que oscilava entre os "reflexos" e os "anúncios". Ao antigo contraponto romano/bárbaro, sobrepunha-se agora o pagão/cristão. Nos procedimentos de cristianização dos elementos pagãos, articulavam-se diversas relações e interpenetrações recíprocas entre a "religiosidade popular" e a "oficial". As tentativas eclesiásticas de se sobrepor à magia, aos prodígios, às superstições, alimentavam-se dos mesmos pressupostos que as tinham feito nascer. Se a conversão do reino não é colocada em causa, o mesmo não pode ser dito quanto à sua cristianização. O mesmo pode ser notado com relação à cultura e ao cotidiano. Os demônios espreitavam

131 CHEVALIER e GHEERBRANT *Op.Cit.*, p.49.

132 FRANCO JR.,H. "Cristianismo" medieval e mitologia", *Art.Cit.*, p.48.

133 GRECO,M. *A aventura humana entre o real e o imaginário*. São Paulo, Klaxon, 1984, p.

por toda parte: nos jogos circenses¹³⁴, na música, no teatro. A presença constante do sobrenatural, incrementada em muitos aspectos pela "religiosidade oficial e/ou erudita", estimulava a imaginação, os temores, as angústias. Abria assim uma extensa gama de possibilidades para o maravilhoso, para a necessidade do saber sobre as coisas, do saber sobre o destino particular de cada um. A civilização visigoda católica, de Santo Isidoro e São Bráulio, era a civilização de uma minoria.

134 ISIDORO, *Ety*, XVIII.24.

CAPÍTULO III

CAPITULO III

RELIGIOSIDADE OU RELIGIOSIDADES?

Ainda nos inícios do século V, Santo Agostinho clamaria contra aqueles que continuavam prestando culto aos deuses pagãos e se designavam como cristãos. "Tú, que fizestes? (...) Ele não atendeu às nossas maldades, Ele nos buscou sem que nós o buscássemos; nos achou, nos redimiu, nos livrou da sujeição do diabo e do poder dos demônios; Ele, para nos purificar, amarrou-nos com a fé, deixando livres dela aos inimigos que não crêem e, por isso mesmo, não podem ser purificados. Digam cotidianamente aqueles que ficaram livres o que quiserem, cada dia restam menos; objetem, furtem-se, reprovem a *mudança de teu Cristo*, não sua ruína. Não vêem que, quando dizem essas coisas, destroem-se a si mesmos ou crendo ou morrendo? Sua maldição é temporal, a *benção do Senhor é eterna*. E para que ninguém tema, adiciona-se em confirmação da benção: *Assim seja, assim seja*. Logo, estando seguros de suas promessas, acreditemos nas passadas, reconhecamos as presentes e esperemos as futuras. Que o inimigo não os afaste do caminho (...). O cristão não deve confiar em si mesmo; se deseja estar seguro, nutra-se com o amor materno (...). Ninguém ofende a um e tem propício o outro. Que ninguém diga: "Adoro aos ídolos, consulto os augures, aos adivinhos, mas não abandono a Igreja de Deus; sou católico". (...) De que te serve louvar ao Senhor,

honrar a Deus, elogiá-lo, reconhecer e elogiar a seu Filho, que está à direita do Pai, se ofendes à Igreja?(...)¹.

Desde os inícios do século IV, o que se costumou chamar de *paganismo*, passaria a corresponder a uma das formas mais significativas de manifestação da religiosidade popular. Expressão nem sempre aceita com facilidade, muitos a vinculam diretamente ao folclore ou como aquilo que é mais ou menos divergente do que se chamaria de uma religiosidade oficial, mas que se encontra presente mesmo em diversas manifestações dessa última. Numa etapa de definições de cristianismo, da emergência de uma sociedade essencialmente agrária, a Igreja e a Monarquia de Toledo tentariam articular uma coesão do reino, dando-lhe coerência por meio da analogia antropomórfica. Como noutras partes, o cristianismo se difundia por meio da aliança entre a Igreja e a Monarquia, com os segmentos sociais dirigentes². Tratava-se, logicamente, de uma nova leitura das realidades cotidianas, da tentativa de implantação de uma nova idéia do sagrado, processo em meio ao qual se elaboravam trocas, influências recíprocas e incorporações por parte da religião popular e do cristianismo, ressaltando-se sempre, quanto a essa última, que um tal procedimento se faria desde que não pusesse em causa os dogmas da fé católica.

Forém, apesar de todas as permanências, dos sincretismos, práticas contra as quais se voltavam as

1 AGOSTINHO, Ps, 88.2.14.

2 HILLGART, J.N. "Popular religion in visigothic Spain" in JAMES, E. (Ed) *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford, Clarendon, 1980, p.48.

exortações eclesiásticas, argumenta-se que tais abusos não seriam sintomas de uma sociedade apenas cristianizada superficialmente, o que "seria não somente uma conclusão precipitada, mas inexata", e que seria falso tentar reconstruir o quadro de uma religiosidade popular com base exclusivamente nos "traços negativos, que são sublinhados pelos missionários em suas homilias e pelos cânones penais dos concílios". Ao contrário, o entusiasmo ascético de muitos *nobilis* e a presença dos *conversi*, "que se converteram de forma 'radical' às demandas evangélicas". Uma conclusão mais ajustada seria aquela de que "a religiosidade popular daquela jovem sociedade cristã apresentava inúmeras impurezas herdadas do passado e muito difundidas entre a população"³.

Uma tal idéia nos parece inverter os perigos e desvios que pretendia evitar. Da mesma forma que não se pode tentar uma recomposição dos quadros da religiosidade apenas por meio dos elementos negativos que emergem dos textos, tampouco podemos tomá-los à letra. Tentar confirmar a evidência de um cristianismo real, íntimo, por meio dos "entusiasmos" e "conversões radicais" encerra os mesmos perigos que procurar entrever a religiosidade de forma claramente polarizada entre "oficial" e "popular". Sem que nos afastemos das realidades materiais mas, ao contrário, procurando sempre estar articulados com elas, devemos também buscar o "subtexto" daqueles documentos, as prováveis

3 ORLANDIS, J. *La conversión de Europa al cristianismo*. Madrid, Rialp, 1988, pp.42-43.

intenções de seu autor e, muitas vezes, de forma inversa àquela que ressalta "traços negativos", buscar suas ausências, silêncios, repetições. Como destaca García Moreno, uma coisa é afirmar o caráter cristão dos meios rurais peninsulares e outra muito distinta pensar que se tratasse de um cristianismo arraigado em concepções teológicas complexas e coerentes. "O campo visigodo encontrava-se cristianizado como uma expressão e consequência mais da cristianização da linguagem do poder e da dominação"⁴.

Aplicada ao contexto da Hispânia do século IV, a observação de Orlandis parece querer retomar a idéia de que todos os homens ilustres "eram cristãos" ou que, de fato, a cristianização da península teria implicado uma íntima conversão. Mas as próprias atas de *Elvira* começam a apontar para um sentido inverso. Também, as pregações de Martinho de Braga nos seus *Capitula Martini* e no *De correctione rusticorum* não parecem estar dotadas de uma intenção apenas preventiva ou lutando contra lembranças residuais ou obscuras. Ao contrário de meras impurezas, os bispos ampliavam de forma crescente as punições contra aqueles que, ou não erradicavam a idolatria de suas dioceses, ou aqueles que tentavam impedir a ação dos responsáveis. Buscavam-se formas rápidas de conversão, prescrevendo-se o uso da força onde a "palavra não vingasse"⁵. O Mal deveria ser combatido

4 GARCIA MORENO, L.A. *Historia de España visigoda*. Madrid, Cátedra, 1989, p.357.

5 ISIDORO. *Sent.* III.41.4; *IDEM Ety* II.10.5 et *passim*; JULIAO DE TOLEDO, *De comprobatione sextae aetatis* I.14; *12Toledo*, II (681) et *passim*.; *IV XII.2.1*; *III.2.7*; *I.2.5 ep.*; HILLGARTH, *Art.Cit.*, pp.

onde quer que ele fosse encontrado e, ao que parece, isso ocorria em todas as partes. Dessa forma, mais que isolar "polos", devemos tentar mapear as suas interações, procurando perceber matizes e intersecções que possibilitariam a elaboração teórica da analogia antropomórfica.

o O o

A expressão "religiosidade popular" produz em várias ocasiões efeitos diversos daqueles que se esperam. Num primeiro contato, parece referir-se às formas laicas -- considerado aqui o cristianismo -- de manifestação da sensibilidade religiosa; num segundo momento, pode-se considerar como um contraponto entre "povo" e "elite". Outras interpretações ainda se seguem a estas. De fato, a expressão se presta a diversas abordagens e, em consequência, é difícil vê-la aceita com tranquilidade. Pode-se lhe dar um significado generalizante e, simultaneamente, procurar nela um sentido preciso. Tal elasticidade, utilíssima quando empregada em abordagens amplas, mostra-se danosa quando se pretende partir para análises mais específicas.

As dificuldades para esclarecer o que entendemos por "religiosidade popular" se iniciam na própria expressão: a

42, 49; KING, P.D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1981, pp.152ss; BROWN, P. *Religion and society in the age of Saint Augustine*. London, Farber, 1977, pp. 305; 321.

religiosidade humana, em sentido lato, emana de fontes profundas e variadas, muitas vezes coincidentes com a condição existencial do homem. Implica portanto, a questão de seu próprio destino⁶. São, pois, diversas as correlações e origens que se colocam para o entendimento da religiosidade. Por seu turno, quando mencionamos a religiosidade "popular" os problemas se avolumam. Inicialmente porque -- e daí a dificuldade de seu maior esclarecimento -- se trata de um objeto de análise recente; em seguida, pelo fato de que, por longo tempo, ela foi entendida apenas como uma forma de "resistência"; também como uma vulgarização dos modelos dominantes⁷. Como no caso da "cultura popular", logo se coloca a questão sobre a sua "real" e "efetiva" existência.

A análise das condições materiais de existência nos fornece preciosos subsídios: uma religião -- tal como o cristianismo ou o islã -- sempre se apóia nos instintos e características sócio-econômicas e religiosas já presentes no meio ao qual se dirige. Sem dúvida, o cristianismo se apresenta no princípio como uma religião dos humildes. Aos poucos, e de forma simultânea com as transformações estruturais decorrentes da crise do século III, ele vai angariando simpatizantes nos segmentos mais privilegiados -- e notadamente urbanos -- do Baixo Império. Ao declínio das condições materiais de existência, corresponderia o

6 GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid, Bredos, 1983, p.12.

7 SCHMITT, J-C. "Les traditions folkloriques dans la culture médiévale" *Archives de Sciences Sociales des Religions* 52/1, (1981), p.6.

crescimento da insegurança e, conseqüentemente, dos temores e angústias que então viabilizavam o crescimento dos cultos orientais e, entre eles, o cristianismo. Todavia, na medida em que progredia nas cidades, agrupando indivíduos de diversas condições sócio-econômicas, o cristianismo se deparava com novos problemas. Dentre eles, um dos mais urgentes era o do confronto com as demais religiões do Império. Para além do denominado paganismo oficial que, em geral, agregava os possuidores de uma formação clássica, também existiam as demais religiões "pagãs" rurais e urbanas, dos pequenos artesãos, soldados, escravos, etc.. Mas, para além dessa distinção social, havia também uma distinção espiritual, em virtude da qual a religião, por vezes, reduzia-se a reminiscências literárias e outras, podendo chegar a uma piedade apaixonada⁸. A polêmica então gerada, voltou-se contra a religião dos ilustrados, uma vez que boa parte da comunidade cristã se encontrava formada pelos humildes. Tal constatação justifica, em parte, a opção efetuada pelo combate às elites pagãs. As exigências excludentes e totalitárias do Deus dos cristãos impossibilitava qualquer solução sincrética: não haveria compromissos com a idolatria, a magia, a feitiçaria, etc.. A defesa dessa postura exigia a destruição argumentativa, intelectual, do paganismo oficial. Assim, desde os tempos pós-apostólicos, a "literatura cristã é fundamentalmente uma

8 BIGON, O. *La cultura antigua y el cristianismo*. (Trad.). Madrid, Gredos, 1970, pp.104-105.

literatura de homens de letras para homens de letras"⁹. Era a tentativa de se sobrepor ao complexo mitológico greco-romano, aos cultos orientais, às superstições. Era a tentativa de se sobrepor à religião oficial romana que, como nos problemas oriundos da questão do culto imperial, por exemplo, já haviam causado grandes transtornos aos cristãos. Era, por fim, o combate que levaria o cristianismo à condição de religião oficial do Império.

Dessa forma, não vemos com clareza a possibilidade do surgimento de uma religiosidade popular no reino de Toledo a partir do confronto entre o cristianismo e paganismo. Se a religiosidade se situa na estrutura mental, nós a encontramos no nível mais estável das sociedades, de transformações morosas, na junção do individual e do coletivo, do longo tempo e do cotidiano, do inconsciente e do intencional, do marginal e do geral: é um aspecto da "mentalidade" que, por seu turno, é a "história da lentidão na história"¹⁰. Mentalidade é, pois, "o conjunto de fundamentos psíquicos, inconscientes e coletivos, presentes em todos os indivíduos de uma dada sociedade, e que se expressa, por isso, de acordo com seu tempo, ganhando então uma dinâmica histórica que a transforma, ainda que muito lentamente"¹¹. Se o campo fora pouco tocado pela cultura clássica e sua vida religiosa tinha continuado a se

9 IDEM *Ibidem*, p.105.

10 LE GOFF, J. "As mentalidades: uma história ambígua" in LE GOFF, J. e P. NORA (Dir.) *História: novos objetos*. (Trad. port.). Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, pp.71-72.

11 FRANCO JR., H. *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudo-Clericalismo e religiosidade em Castela medieval*. São Paulo, Hucitec, 1990, p.39.

alimentar "dos velhos fundos de crenças ancestrais com raízes muito aprofundadas no passado"¹². Ela não nasce do confronto com o cristianismo, mas emerge dele. Ela se descobre, desloca-se de um todo maior em função da alteridade, da comparatividade. E, assim mesmo, apenas pelo caráter intransigente e totalitário com que o cristianismo se apresenta.

Farece-nos também empobrecedor entrever sua permanência apenas como estando vinculada a resistências e condições sócio-econômicas de um dado momento histórico. De fato, é inegável que muito dessas permanências pagãs, dos cismas e heresias dos primeiros séculos cristãos -- e também em épocas posteriores -- tivessem fortes vínculos com as condições materiais e sociais do Baixo Império. Há também, por outro lado, a tese de que as manifestações religiosas dos segmentos humildes estariam estreitamente vinculadas "ao seu inato desejo de libertação e promoção social"¹³. No caso da Península, cita-se a sobrevivência da heresia priscilianista, condenada em Tréveris no ano de 385, como evidência às condições de uma comunidade que se aferra a qualquer tábua de salvação que significasse sua libertação¹⁴; aponta-se sua forte raiz social, sendo

12 MARROU, H-I. "Desde el concilio de Nicea hasta la muerte de San Gregorio Magno" in DANIELLOU, J. e H-I. MARROU *Nueva Historia de la Iglesia I. Desde los orígenes a San Gregorio Magno*. (Trad.). Madrid, Cristiandad, 1964, p.332.

13 GIORDANO, *Op.Cit.*, p.9.

14 GARCIA DE CORTAZAR, J.A. *Historia de España Alfaguara II. La Época Medieval*. 9ªed. Madrid, Alianza, 1983, p.26.

destacada a sua procedência rural¹⁵. Todavia, sem colocarmos em causa essas idéias, elas nos parecem globalizantes e simplificadoras. Se são incontestáveis os sustentáculos materiais, os interesses sócio-políticos e religioso-institucionais dessas permanências pagãs, também é necessário que consideremos a sensibilidade religiosa em toda sua complexidade, que se situa em meio às estruturas da mentalidade, "que amarrava e articulava todos aqueles componentes"¹⁶. Longe de se constituir numa objeção às mencionadas teses, nossa observação pretende apenas ressaltar a maior complexidade do problema. Prisciliano era culto e de origens aristocráticas; após sua morte, seus seguidores passam a honrá-lo como um santo e, depois como um mártir, a ponto de o fato de se "jurar por Prisciliano" ser considerado uma demonstração "de suma religiosidade"¹⁷, e que daria origem ao movimento que leva seu nome, de acentuado cunho rural e popular na Galícia. Diante disso, essa manifestação parece-nos não elaborada pela religiosidade, mas catalizada por ela. Ou seja: a figura de Prisciliano não engendra, mas congrega e acelera manifestações de descontentamentos pré-existentes contra a

15 THOMPSON, E.A. "Peasant revolts in Late Roman Gaul and Spain" *Past and Present* 2 (1952) pp.12-21; BARBERO, A. e M.VIGIL *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona, Ariel, 1984, p.39; BARBERO, A. "El Priscilianismo: herejía o movimiento social?" in *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*. Madrid, Akal, 1986, pp.77-114. Por outro lado, ORLANDIS, J. *Historia de España. La España Visigótica*. Madrid, Gredos, 1977, pp.21-22 enfatiza sua permanência como sendo essencialmente de fundo religioso e MATTOSO, J. "Breve interpretação do fenómeno priscilianista" in IDEM (Dir.) *História de Portugal I. Antes de Portugal*. Lisboa, Estampa, 1993, pp.290-292, busca um meio termo entre os elementos sócio-econômicos e políticos e aqueles religiosos.

16 FRANCO JR., *Peregrinos*, p.35.

17 Sulpício Severo, *Chron.* II.46.3; 51.7-8.

ordem estabelecida, na medida em que foi oficialmente colocado contra ela. As formas nas quais, por vezes, cristalizam-se ou manifestam-se as insatisfações populares, não explicam os dados mais profundos de seu inconsciente e de suas crenças: apenas nos permitem entrevê-los. A própria designação de "persistência pagã" já expressa a sua anterioridade com relação às conjunturas que nos permitem percebê-la. Da mesma forma que o helenismo dos primeiros séculos cristãos, fruto da crise da Grécia do *logos* e da Roma do direito, insere-se dentro de um movimento mais amplo, "caracterizado por um vivaz sincretismo cultural e religioso, em que o Oriente surge, com a multiplicidade e a riqueza das suas tradições mitológicas jamais adormecidas, como um elemento catalisador do novo renascimento religioso"¹⁸.

A continuidade do priscilianismo, entendido como elemento catalisador da religiosidade, possibilita, por exemplo, vislumbrar um movimento social com características de heresia do ponto de vista e dos filtros de doutos e restritos eclesiásticos. Lembremos que, apesar das acusações de maniqueísmo, gnosticismo e esoterismo, foi a acusação da prática de magia que lhe custou a pena de morte. Também, que se tratava de um movimento de práticas ascéticas e de tendências populistas e rurais. Dessa forma, acreditamos ser lícito especular quantos indivíduos desse movimento

18 CAPRETTINI, G.P. et al. "Mythos/Logos" in ROMANO, R. (Dir) *Enciclopédia Einaudi*. 4iv. (Trad.). Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, v.12, p.83.

"popular" teriam se engajado a ele, de fato, em virtude das idéias de Frisciliano que, ainda hoje, são discutidas quanto à sua real e efetiva heterodoxia. Também nos parece pouco provável, em vista de outras evidências como, por exemplo, o *De correctione rusticorum* de Martinho de Braga, escrito em "linguagem simples"¹⁹ para melhor compreensão dos fiéis, que a adesão social dos meios rurais galegos se fizesse ao redor de seu ideário. Mais atrativo que isso era seu ideal ascético, sua transgressão para com o episcopado da época, as tintas obscenas com que narravam suas reuniões, as atribuições que lhe eram feitas de "conhecedor e praticante de magia"²⁰. Por outro lado, esse mesmo desconhecimento mais erudito por parte daqueles mais humildes nos faz retomar a idéia de que religiões, seitas, heresias, etc., somente progridem na medida em que se apoiam nos instintos e características já presentes no meio ao qual se dirigem. Daí que, alocar esta manifestação apenas como "resistência", reduz sensivelmente a complexidade do fato. Parece-nos, pois, melhor entender nesses casos a religiosidade como elemento catalisador dos descontentamentos, e não como seu agente elaborador.

Essa continuidade do paganismo representaria uma mera "sobrevivência"? Pensamos que não: crenças, ritos, cerimônias não persistem aleatoriamente; é necessário que mantenham sua coesão e significado diante das novas

19 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, l.

20 SULPICIO SEVERO, *Chron.* II.46.5; 50.8.

realidades que se apresentam e das quais continuam a fazer parte. Apesar de no Alto Império as diversas facetas da religião oficial se resumirem a hábitos sociais, o novo contexto proveniente das crises do século III a retoma e renova suas forças. Nisto a responsabilidade do desenvolvimento filosófico foi grande. Ele separara *mito* e *logos* como duas formas distintas de discurso que, num primeiro momento, poderia ser identificado como sendo, respectivamente, narração e raciocínio, possibilitando "entre outras coisas, a separação entre um pensamento laico e uma consciência religiosa que poucas outras culturas conceberam tão claramente"²¹. "Sua ação consistira não apenas em minar o solo com a filosofia teológica às formas tradicionais de se conceber a divindade, mas também em ter vacilado diante das conseqüências de sua própria ação. Ela mostrou que a divindade corretamente concebida não tem figura humana, nem necessita templos, oferendas, procissões e orações; todavia, continuou recomendando a seus ouvintes a fidelidade aos antigos usos, à celebração das festas e a aceitar o culto dos deuses do Estado. Serviu de apoio à contradição entre o convencimento filosófico e tradição religiosa, sem se dar conta de que, com isso, desacreditava a ambas. Para a filosofia isso era lamentável; para a religião, mortal"²². Tal é o que demonstra o esforço imperial em busca de uma nova legitimidade, calcada numa

21 CAPRETTINI, *Art.Cit.*, pp.81-82.

22 GIGON, *Op.Cit.*, pp.115-116.

renovação religiosa. Mas esta renovação é, mais concretamente, uma viragem. Após tentar sem sucesso um renascimento do paganismo oficial, o império alia-se ao inimigo da véspera: o cristianismo. Não se criava uma religiosidade legitimadora; utilizava-se aquela que, já presente há séculos em seu seio, ganhava forças em meio às crises e, em grande parte, em razão delas. Portanto, não se encaminhava de forma divergente à religiosidade da população, mas ao encontro dela. Mas, como já mencionamos, o mundo (notadamente os segmentos médios urbanos) que assegurara o triunfo desta viragem, diluía-se em meio às crises, particularmente no Ocidente do Império.

Longe de estabelecer uma ruptura, as invasões bárbaras inserem-se e incrementam as novas tendências. O declínio das estruturas imperiais na *Hispania* descobria fortes regionalismos. É certo que o paganismo não é uma questão peculiar espanhola, mas ali, a desunião regional e social, junto dos transtornos políticos dos séculos V e VI, favorecia a renovação de diversas divindades nativas²³. A prática pública do paganismo oficial e, especialmente o urbano, "declinara rapidamente" sob os imperadores cristãos. Mas as evidências do paganismo urbano são difíceis de serem detectadas, porque "o material arqueológico romano-tardio ou desapareceu" ou, quando eles existem, é difícil responder se continuavam ou não com suas "atividades e funções". Mas esses templos, rurais ou urbanos, tinham sido abandonados em

23 HILLGARTH, *Art.Cit.*, pp.6-8

grande parte nos inícios do século VI. Todavia, não se pode simplesmente pensar numa extinção das devoções: "eles eram alvos óbvios para o fanatismo cristão"²⁴. Na Gália, por exemplo, Gregório de Tours narra a história de Vulfilac que, inspirado pela vida de São Martinho de Tours e desejoso de levar uma vida piedosa e santa, teria se sentado sobre uma estátua de Diana (ou uma coluna), imitando o Estilista, e exortando o povo da região contra o culto da deusa e as práticas pagãs em geral. Por fim, auxiliado pelo povo, ele destruiu a estátua, sendo bem sucedido em sua luta contra o paganismo. Recentemente, ponderou-se sobre a possibilidade de que Vulfilac não passasse de um perturbado e que a população, desejando por fim à sua intromissão, teria mandado o bispo da cidade para convencê-lo a deixar o local. Feito isso, "horrorizados com a possibilidade de que Vulfilac pudesse voltar à essa coluna, os habitantes a destruíram com objetos em forma de cunha, martelos e machados no mesmo dia em que Vulfilac a deixou"²⁵.

A legislação civil visigótica tinha se preocupado essencialmente com a magia e a adivinhação²⁶. Mediadores e intercessores entre o sagrado e o profano, entre a religião e a magia, os magos e adivinhos povoavam e personalizavam os medos, temores e angústias da população. Inseriam-se em meio

24 McKENNA, S. *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom*. Washington D.C., The Catholic University of America, 1938, p. VII; ARCE, J. *El último siglo de la España romana: 284-409*. Madrid, Alianza, 1982, pp.142-143; HILLGARTH, *Art.Cit.*, p.16.

25 GREGÓRIO DE TOURS, *HF VIII.15*. HEN, Y. *Culture e religion en Merovingian Gaul (A.D. 481-751)*. Leiden - New York - Köln, E.J.Brill, 1995, p.174.

26 *LV III.4.13; VI.1.3, 2.1-5; 3.1; XI.2.1-2.*

ao jogo de constante luta entre o homem e a natureza, povoando os espaços de sua credulidade, sempre dispostos a oferecer remédios para seus males. E estes eram tantos que Santo Isidoro chegou a listar uma série deles, especializados em suas funções. Eram eles que perturbavam os elementos e a mente dos homens, chegando a matar apenas pela violência que "emanava de seus sortilégios".²⁷. Eram, pois, os piores inimigos do ser humano, afetando-os naquilo que eles tinham de mais próximos, na versão cristã, da divindade: a mente. E, mais que a imaginação de um simples humilde, deixa especular sobre o fato de, até mesmo os mais doutos, acreditarem nas suas possibilidades de intervenção. Eram, pois, os piores inimigos da analogia antropomórfica do reino. E, conseqüentemente, não é de se estranhar que a legislação civil cuidasse especificamente desse tipo de intermediador. Ele era um sério concorrente ao monopólio eclesiástico do sagrado.

As dificuldades em se desenraizar esses hábitos se agravavam diante da emergência de um mundo rural, onde religião e magia não eram geralmente tidas como atitudes opostas, mas paralelas. Também se ampliavam quando elas eram encontradas entre aqueles que deveriam ser seus opositores²⁸. Pouco antes de Martinho de Braga redigir o *De correctione rusticorum* e os *Capitula Martini*, as consultas a

27 ISIDORO, *Ety.*, VIII.9.9-10.

28 Algumas condenações dessas práticas entre os clérigos podem ser encontradas nos concílios de Tarragona,10 (516); Lérida,2 (546); Valência,5 (549); 1Braga,14 (561); 2Braga, *Capitula Martini*,42 (572); 3Toledo,16 (589); Narbona,14,15 (589); 4Toledo,29 (633); 5Toledo,4; 12Toledo,11 (681); 16Toledo,2 (693) et passim.

"adivinhos" ou o pedido de auxílio aos "encantadores" já eram tidas na Gália como "ilusões "diabólicas" por Cesário de Arles (470-543). Outras condenações semelhantes feitas por esse bispo podem ser colocadas ao lado daquelas de Martinho de Braga, tal como o uso de "poções ou drogas" para questões de fertilidade; "adoração do sol e da lua"; manutenção das homenagens a divindades pagãs; sacrifícios a "ídolos"; consultas a "videntes", "magos" e "feiticeiras"; celebração das "Calendas de Janeiro"; condenação daqueles cristãos que "freqüentam templos", "rezam para fontes" e praticam "augúrios diabólicos"; localização de prováveis santuários pagãos como fontes, árvores e pedras"²⁹. Consultas a magos e feiticeiros, num outro sermão, parece não estar dirigido ao povo em geral, "mas instruindo padres e bispos cristãos"³⁰.

Tem se insistido em que a questão das repetições e cópias que aparecem nas fontes contemporâneas seriam claros sinais de submissão a uma convenção literária, abolindo qualquer valor documental do texto em questão. Mas, se é inegável que os textos pastorais reproduzem até a saciedade as mesmas fórmulas, "pode-se observar, em primeiro lugar, que existem variantes tanto no tempo como no espaço (...). Além disso, a repetição dos mesmos cânones durante séculos coloca de forma plenamente manifesta a contínua pressão, ao menos até o século XII, de práticas e crenças reais, com

29 CESARIO DE ARLES *Sermões* 50; 51; 52, 54; 19, 52, 54; 52, 54; 13, 19, 50, 52, 54; 13, 192, 193; 33, 53; 14; *ep.*

30 IDEM, *Sermão* 1; HEN, *Op.Cit.*, p.64

independência da fidelidade dos testemunhos eclesiásticos³¹. "Não deixa de ser assombroso que na Idade Média (...) fosse considerado meritório repetir os pensamentos dos mestres antigos e que se condenasse a expressão de novas idéias; que o plágio não fosse um objeto de perseguição enquanto a originalidade poderia ser vista como heresia(...)"³². Por outro lado, a repetição não seria necessária noutros contextos que aquele de origem? As variações ou desvios não implicariam numa possível autenticidade das demais informações? Martinho de Braga, por exemplo, teria composto o seu *De correctione rusticorum* com bases nos sermões de Cesário de Arles, que eram dirigidos em grande parte para a França Meridional; Martinho escreve a partir da Hispânia Setentrional. Por outro lado, o *De correctione rusticorum* é escrito a pedidos do bispo Polêmio de Satorga para que houvesse um modelo auxiliando os bispos a colocarem em prática as determinações do 2º Braga (572). É interessante lembrar que nesse mesmo concílio, os *Capitula Martini*, inseridos nos cânones, apregoando para que se cuidasse de afastar o povo das práticas e superstições pagãs, tinham sido traduzidos "dos concílios dos primitivos Pais orientais" e "selecionados pelo venerável bispo Martinho(...)". Também, que no "sermão aos rústicos", ele registra outras práticas não encontradas na mencionada obra de Cesário de Arles como, por exemplo, "louvar ratos e

31 SCHMITT, J.-C. "Les Superstitions" in LE GOFF, J. et REMOND, R. *Histoire de la France religieuse I*. Paris, Seuil, 1988, pp.450-451.

32 GURIEVICH, A. *Las categorías de la cultura medieval*. (Trad.). Madrid, Taurus, 1990, p.29ss.

mariposas", sendo difícil não acreditar que ele não estivesse fazendo referências a práticas que lhe eram contemporâneas³³. Por outro lado, a tradução dos cânones orientais anexados ao concílio, os *Capitula Martini*, parecem também indicar esse caminho, além do fato de que as práticas mencionadas pelos trabalhos do bispo de Braga não seriam uma exclusividade da Galícia. A coincidência com a obra de Cesário de Arles e a necessidade dessa tradução mostram a não regionalidade das práticas pagãs ali mencionadas.

A sugestão de comprobabilidade através da "pesquisa comparativa"³⁴ parece, dessa forma, apontar para uma coincidência entre as práticas retidas pelos autores de Arles e de Braga. Na Gália merovíngia, os concílios também condenaram, todos os tipos de adivinhação³⁵, a idolatria, os sacrifícios aos deuses pagãos³⁶, a comemoração das Calendas de janeiro³⁷, a existência dos santuários pagãos³⁸, superstições e o trabalho no domingo³⁹. Todavia, parece-nos estranha a idéia de que essas determinações pudessem ser simples precauções, incidentais, gerais, repetitivas e pequenas em número "para implicar que o problema real das

33 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum* 11. A passagem, de difícil interpretação, parece estar relacionada à idéia dos camponeses de que, se esses animais comessem o que lhes era dedicado nas Calendas, eles teriam um ano livre de pragas; cf. pp.63 nº 9 e 16 da edição R. Jove Clos; McKENNA, *Op.Cit.*, pp.89-90.

34 KUNZEL, R. "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Age. Reflexions de méthode" *AESC* 4-5 (1992) p.1059.

35 *Agde*, 42 (506); *Orléans*, 30 (511); *Orléans*, 15 (541); *Fauze*, 3 (551); *Auxerre*, 4 (561-605); *Warbona*, 14 (589); sendo que este último concílio se realiza dentro do território do reino católico de Toledo.

36 *Orléans*, 20 (533); *Orléans*, 20; *Clichy*, 16 (626-627).

37 *Auxerre*, 1; *Tours*, 23 (567).

38 *Arles*, 23 (442-506); *Auxerre*, 3; *Orléans*, 16.

39 *Orléans*, 31.

sobrevivências pagãs e práticas supersticiosas preocupasse as autoridades cristãs"⁴⁰. O fato de serem pequenas em número pode estar relacionado ao fato de estarem tratando com comunidades cristãs mais urbanizadas e, por isso, mais sob o controle efetivo de seus bispos. A repetição não poderia estar ligada às condições culturais dos meios eclesiásticos, ou mesmo à simplicidade verbal necessária com que deveriam levar adiante seu trabalho pastoral? A incidentalidade não poderia ser conectada com o desejo de não evidenciar algo que se quer obliterar? A generalidade para com as múltiplas práticas a serem abordadas, não poderia estar ligada à idéia de que seria demasiadamente longo enumerá-las, como fez Martinho de Braga no *De correctione rusticorum*?⁴¹ Depois, parece-nos estranha a idéia de que se repetissem de forma vazia determinações que já haviam sido estabelecidas anteriormente apenas como forma de precaução. Se esta última existia, não seria porque aquelas práticas ou ainda estavam vivas ou tinham sido apenas recentemente expurgadas e, portanto, com um grande potencial de retorno?

Para a Espanha, como se poderia esperar, há um número maior de evidências sobre os cultos pagãos para o norte da Península, área em que a romanização fora escassa. Ao redor de 399, um altar foi dedicado de forma pública ao deus Erudinus, na região de Santander⁴², ou seja, dezenove anos

40 MEN, *Op.Cit.*, p.177.

41 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 16.

42 BLAZQUEZ, J.M. *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid, Istmo, 1975, pp.96-97.

após o Edito de Tessalônica e de outras sanções posteriores, como a proibição de visita a templos, veneração de imagens, ou sacrifícios pagãos⁴³. Em 385, o papa Siricius estava preocupado com o retorno às práticas pagãs de muitos cristãos na Hispânia mais romanizada; por volta do ano 400, o padre Eutrópio se revolta contra diversos *rustici* que desejavam continuar sacrificando para seus ídolos, enquanto em Barcelona, o próprio bispo Paciano se vira obrigado a combater práticas pagãs⁴⁴.

Na época final do reino de Toledo, Valério de Bierzo relata a existência de cultos a santuários pagãos nas proximidades de Astorga, que teriam sido destruídos pelos cristãos que lá construíram uma igreja dedicada a São Félix Mártir⁴⁵. No sul e no Levante, documenta-se o nome de apenas uma divindade nativa. Ali, os mosteiros urbanos ou semi-urbanos, as igrejas e hospitais substituíam os teatros, o circo. O mapa da expansão do cristianismo no século IV nos informa sobre a pobreza de construções significativas distante das cidades. A liturgia, com suas cerimônias e procissões, uma das principais formas de expressão da religiosidade popular urbana, passava a enquadrar a vida humana até certo ponto. O bispo era tido como o principal personagem citadino, chegando a eclipsar os proprietários de terras locais. A sobreposição cristã implicava ali o convencimento de que apenas um Deus era suficiente para a

43 C.Th. XVI.10.10-12.

44 McKENNA, *Op.Cit.*, pp.42-49.

45 VALÉRIO DE BRIERZO, *Replicatio*, 1.

população. A questão da intermediação solucionava-se através da reverência a uma multidão de santos, dos homens santos, um dos quais poderia ser encarnado pelo próprio bispo⁴⁶. Contrastando com a área Meridional, a Setentrional contava com uma frágil estrutura urbana e com nenhuma ou uma muito escassa romanização. Sob esta ótica, não são exagerados os comentários pessimistas de alguns autores cristãos. A ruralização sócio-econômica incrementada pelas invasões bárbaras colocava imensos problemas para a Igreja. A oposição cidade/campo era, na península, notavelmente aguda. Mesmo quando grandes *domini* cristãos se transferiam para suas *villae*, o relacionamento com os camponeses não se operava de maneira fácil. Era todo um "novo mundo" inexplorado e aparentemente refratário com que a Igreja teria que lidar e se adaptar.

No século IV, as atas do concílio de Elvira esclarecem que se buscava uma normatização cristã num ambiente pagão, onde a idolatria é citada como "*crimen capitale*", além das menções a outras práticas como acender velas nos cemitérios ou matar alguém por meio de malefícios⁴⁷. Nesse contexto, o paganismo era uma das formas mais significativas de expressão da religiosidade popular. Apesar de personagens como Prisciliano ou o bispo Masona, o processo de conversão ao cristianismo é lento, assim como também é lenta a

46 VSPE V.12.6-7.

47 Elvira,1,2,3,4,17,55 et passim.

uniformização da liturgia⁴⁸. Esta, assim como a refinada cultura literária visigoda era praticamente inacessível à população em geral. Não havia homogeneidade cultural nem mesmo entre os clérigos. Uma aproximação com os humildes seria possível apenas através dos "Sermões" e de uma simplificação da linguagem. Tal é o intuito do *De correctione rusticorum* de São Martinho de Braga. Mas as simplificações, muitas vezes, implicavam sobreposição, como por exemplo a visão do sinal da cruz, do Credo e do Pai Nosso como "encantamentos mais poderosos que os do demônio"⁴⁹.

Dois séculos após o concílio de Elvira, São Martinho de Braga ainda menciona aqueles que olham para outros sinais que não o da Cruz, os que guardam encantamentos inventados por magos e maléficos, os que dão culto ao demônio, os que cometem homicídios e adultério⁵⁰ entre outros. Tal como o *De correctione rusticorum* nos informa em seu título, ele estava dirigido para a compreensão dos mais simples, dos mais humildes. Mas os *Capitula Martini*, texto que se volta "tanto para os clérigos como para os seculares", contém muitas das práticas citadas para os humildes. A prática do banquete no sepulcro dos mortos (*agape*), comum na Igreja primitiva, era banida em função de sua similaridade com o costume romano de deixar nos sepulcros o sustento dos

48 2Braga,71-5 (572); 3Toledo,16 (589); VSPE V.11.7; 4Toledo,2 (633); Mérida,2 (666) et passim.; FERNANDEZ ALONSO,J. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma, Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, 1955, pp.303-313

49 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum*, 4.

50 IDEM *Ibidem* 9.

mortos, determinando-se que fosse proibido aos cristãos levarem alimentos aos túmulos ou mesmo "oferecer sacrifícios a Deus em nome dos mortos". As bênçãos pagãs continuavam sendo realizadas e a intromissão eclesiástica começava atingir os meios domésticos, exigindo-se que ninguém introduzisse em sua casa "adivinhos ou sortilégos", para que exorcizassem os maus espíritos ou descobrissem algum "malefício", e realizassem a purificação pagã da residência. Os bons e os maus dias também continuavam a ser considerados para construções, viagens, empreitadas, e para isso a utilização da astrologia era comum, proibindo-se que um cristão "levasse em conta o curso lunar ou das estrelas" para construir, plantar árvores ou celebrar casamentos. Da mesma forma, a colheita de ervas medicinais com superstições ou encantamentos em dias escolhidos, a prevenção de influências maléficas por meio de coroas de louros nas portas, local por onde era mais suscetível o ingresso das maldições⁵¹. Diversos concílios hispânicos posteriores voltariam a tratar destes temas. A legislação civil interdita o recurso a adivinhos e agoureiros, por meio dos quais "o demônio fala" e que eram consultados por alguns juizes⁵². Além da condenação das práticas advinhatórias e dos augúrios, também se prescreviam duras penas para práticas mágicas que tivessem por objetivo provocar danos às propriedades ou pessoas. Prevalecia a idéia de que o

51 IDEM *2Braga, Capitula Martini* 69,71,72,74,75 et passim.

52 *LV VI.2.1-2.*

envenenamento estaria ligado de alguma forma à magia. "A palavra *venenum*, originariamente uma poção amorosa foi, de forma gradual, sendo utilizada para todas as poções mágicas, boas ou más, assumindo mais tarde o sentido de veneno e, genericamente, sempre associado à magia", noção que persistia ainda nos autores visigodos de meados do século VII⁵³. Nas *Leges Visigothorum*, magia e envenenamento poderiam estar relacionadas ao adultério, ao aborto, ao envenenamento propriamente dito, aos encantadores ou invocadores de tempestades, a curas ou malefícios, roubos de caixões com finalidades mágicas, dentre outras⁵⁴. A época de Ervigio (680-687) descobriu-se que seus juizes "acreditavam que não poderiam conhecer a verdade se não consultassem adivinhos" e se estipulou que futuramente, todos estariam submetidos a uma lei que chegava a prescrever uma pena de quinhentas chibatadas para os adivinhos, "o número mais alto que se menciona nos códigos"⁵⁵. Em meados do século VII, um concílio considerava a denúncia de clérigos que diziam estar doentes por meio de malefícios elaborados por seus servos⁵⁶. Os próprios clérigos, às vezes amargurados ou ressentidos, despojavam os altares de seus ornamentos, ou cobriam-nos com vestes escuras, ordenando que fossem apagadas as luzes, fechando suas igrejas. Logo esse abuso seria relacionado às

53 BARB, A.A. "La supervivencia de las artes mágicas" in MOMIGLIANO, A. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1989, pp.119-120; MCKENNA, Op.Cit., p.122.

54 LV III.4.13; VI.3.1; VI.2.3; 2.4; 2.5; XII.2.2 et passim. O aborto por meio de veneno fora tratado em Lérida, 2 (524) et passim.

55 LV. II.4.1. THOMPSON, E.A. *Los godos en España*. Madrid, Alianza, 1971, p.351.

56 Lérida, 15 (666)

práticas mágicas⁵⁷. No ano de 694, o último concílio que nos chega da época visigoda condenava bispos que, "com falsas intenções chegam a celebrar missa destinada ao descanso dos defuntos para aqueles que ainda vivem, sem que seja por outro motivo senão aquele que, para quem a missa foi ofertada, incorresse em transe de morte e de perdição pela eficácia da sacrossanta oblação"⁵⁸. Não apenas os leigos praticavam a magia: mesmo aqueles que deveriam cuidar de sua extinção, acreditavam na sua eficácia. É, pois, difícil concordarmos com Menéndez Pelayo quando ele afirma ser a Espanha "o país menos supersticioso da terra".

O paganismo ainda estava vivo. Suas práticas são mencionadas na Mérida romanizada nos inícios do episcopado de Masona, ao redor de 570, na Galícia de Martinho de Braga, na Sevilha de Leandro e Isidoro, na Saragoça de Bráulio e, talvez de forma especial, na *urbs regia*. O concílio que comemoraria a conversão de Recaredo seria também o primeiro a reconhecer seu arraigamento, tema que é retomado até os últimos concílios do reino. Ao que parece, e não de forma diferente de outras áreas do Ocidente contemporâneo, o paganismo foi um fato normal e habitual na Península durante o reino visigodo, tal como no restante do Ocidente, sem estar restrito apenas a algumas áreas ou grupos sociais. Não se trata de uma generalização invertida, ou seja: tentar demonstrar a ausência do cristianismo. O problema em si é o

57 13Toledo,7 (683); McKENNA, *Op.Cit.*, pp.131-132 e nº97.

58 17Toledo,5 (694).

da efetiva conversão, nos termos propostos pela nova fé. O confronto entre o cristianismo e o paganismo pode ser vencido pelo primeiro no campo erudito, das letras, da polémica. No entanto, em sua forma acima proposta, sofreu inúmeras alterações e/ou deturpações na medida em que se lançou à realidade concreta. "As verdadeiras dificuldades surgiram mais tarde, quando os missionários cristãos foram confrontados, sobretudo na Europa central e ocidental, com religiões populares vivas. De boa ou má vontade, as Figuras divinas e os mitos 'pagãos' que resistiram à eliminação acabaram por ser 'cristianizados'"⁵⁹. Mas também foram convertidos?

Livrar-se das tentações demoníacas, efetivar sua peregrinação nesta terra conduzindo-se bem e salvar-se, eram questões decisivas não apenas para os *rustici*. Nas cidades ou fora delas, Deus era visto como Juiz e Rei. Afastar-se de seu rosto implicaria a perdição⁶⁰. O modelo para a boa conduta poderia ser tomado dos santos, vistos como intermediários. Neste pormenor, a influência dos meios rurais é expressiva. Observa-se mesmo nos textos hagiográficos, como as *passiones* ou as *Vitas* dos padres de Mérida, de uma Espanha mais urbanizada e romanizada e aquelas como a *Vida de São Milão* ou de *São Frutuoso*, de uma Espanha mais rural. Enquanto as primeiras revelam maior preocupação com o poder de Deus sobre a natureza, por meio

59 ELIADE, M. *Aspectos do Mito*. (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1986, p.144.

60 VSPE V.6.22.

de visões e profecias, as segundas estão cheias de exorcismos, do misterioso poder dos homens santos em sua luta contra os demônios. Mas estes se encontravam em todas as partes. Nas *Vidas de Mérida*, a exaltação do bispo enquanto líder da comunidade é desenvolvida em meio a muitas visões de santos, realizações de milagres e, quase sempre, as histórias têm conteúdo pastoral, moral, com pouquíssimas aparições demoníacas. Numa das poucas vezes em que é mencionado, ele é corporificado no rei Leovigildo, "cruel rei dos visigodos", sempre armado com "planos diabólicos"; também na descrição do bispo ariano que lhe fez oposição, Suna, descrito como o próprio demônio, mas sem isso fosse dito explicitamente⁶¹. As cidades tinham seus santos, seus mártires como, por exemplo, Santa Eulália em Mérida, para os quais se dirigia a piedade popular por meio de hinos e *passiones* solicitando seus favores, seus milagres, especialmente contra a fome, as pestes e as guerras, contra os horrores do Juízo Final. Ali, os bens e os homens ficavam sob a guarda deles. As preocupações ali residiam mais no entendimento do poder de Deus sobre a natureza, as visões e as profecias. O crescimento do monasticismo no Sul obedecia aos critérios urbanos ou semi-urbanos, de grandes mosteiros como o de Agali, próximo a Toledo. Apesar do refinamento cultural de muitos centros urbanos, seus habitantes não se furtavam à prática das *Sortes Sanctorum*, utilizando os

61 *VSPE* V.IV.2-3; V.V.3 et *passim*.

livros sagrados como meio para adivinhar o futuro⁶², prática que parece estar bastante disseminada na *Hispania* da época visigoda⁶³.

Fora das cidades, nos santuários de mártires, os olhos se voltam para os homens santos ou, na falta dele, para as relíquias⁶⁴, que se multiplicam, mas nunca em número suficiente para a demanda. Bráulio de Saragoça comentaria: "Com relação às relíquias dos santos apóstolos que tu me pediste para que te envie, te confesso sinceramente que se encontram de tal forma que não posso saber qual das partes corresponde a quem. Os bispos que me precederam, porque a desordem, ou o roubo ou inclusive a caridade lhes forçava a dar aquelas que tinham e a ficar sem elas, decidiram tirar as referências de todas, para que não ficasse traço de nenhum título, e colocá-las numa casa fechada. Restam, entretanto, umas setenta, que estão em uso, entre as quais não se encontra aquela que me pedes"⁶⁵. No Norte, predominava o exemplo dos padres do deserto. Um monasticismo diferente desenvolvia-se ali, mais contratual, igualitário, instável e, geralmente, de vida curta⁶⁶. A *Vita Fructosi* nos informa sobre fundações monásticas, mas não nos fornece pistas para sabermos se nos locais de fundação, havia cultos anteriores⁶⁷. Deve-se considerar que muitos lugares, tais

62 Agde, 21; THOMPSON, *Op.Cit.*, p.440 n° 109; McKENNA, *Op.Cit.*, p.113.

63 ISIDORO, *Ety.* VIII.9.28.

64 HILGARTH, *Art.Cit.*, p.43.

65 BRAULIO DE SARAGOÇA, *Epistola* 9.

66 HILLGARTH, *Art.Cit.*, p.38.

67 VF 1.; 15.

como montes, bosques, fontes e rios eram pontos geográficos privilegiados para o estabelecimento de cultos, nos quais existiam muitas vezes poucas ou nenhuma construção. Muitos deles, mesmo depois de sua cristianização, continuavam a ser visitados sem que se considerasse sua nova condição. Diversos monges errantes e eremitas, morando em grutas e cavernas, desenvolviam nos meios rurais do Norte o seu combate aos demônios, destruindo templos pagãos, aparentando-se aos Profetas do Antigo Testamento. Mais que a pregação, o exemplo falava mais alto. Diferentemente do Deus idealizado e distante, o homem santo poderia ser persuadido a mostrar o poder de Deus, realizar milagres, expulsar demônios. Suas relíquias eram disputadas e multiplicavam-se. Uma atuação mais visível, mais real, tinha neste contexto um poder maior que a palavra. Para os humildes, passavam despercebidas as distinções cultas entre a religião e a magia. Tal é que dificilmente se poderia distinguir entre as duas quando São Frutuoso, irado com seu cunhado, realiza jejuns e orações e, como resultado, chega a notícia da morte do cunhado sem deixar herdeiros⁶⁸: "...e o adversário daquela boa obra, castigado pela vingança divina, em pouco tempo concluiu sua vida(...)". Não caberia aos fiéis e ao anônimo autor, discutir se houve ou não coincidência. Tratava-se da ira de um homem santo que poderia intervir junto às esferas sagradas. Conseqüentemente, por seu intermédio, manifestara-se a "ira divina". Tampouco cabe

68 VF 3.

duvidar da veracidade destas crenças, de sua eficácia, mesmo nos segmentos eclesiásticos, como no exemplo da oração de missas fúnebres por pessoas ainda vivas, desejando com isso provocar-lhes a morte. Em Mérida, o bispo Masona envelhecido e adoentado, entrou em conflito com seu provável sucessor, o arqui-diácono Eleutério. Dirigiu-se então à basílica de Santa Eulália, pondo-se durante um longo tempo em orações. Eleutério adoeceu na mesma noite. Percebendo o que ocorria, sua mãe tentou interceder junto a Masona, obtendo a seguinte resposta: "o que eu rezei, eu rezei". Três dias depois o arqui-diácono estava morto⁶⁹. Os homens santos substituíam os augures e, muitas vezes, com seus poderes taumatúrgicos, os feiticeiros locais. Todavia, seus métodos permaneciam indiferenciados e, geralmente, não apenas para a sua platéia ou clientela, rural ou urbana.

A Igreja apresentou-se aos leigos não somente com rituais e com uma versão simplificada da doutrina cristã, mas também por meio dos homens santos, que deveriam servir de modelo através do qual também eles poderiam atingir o divino⁷⁰. "É significativo que os santos da Alta Idade Média fossem polivalentes, realizassem milagres de vários tipos, isto é, tivessem um poder mais ou menos amplo, como o da maioria das divindades antigas. Muitos desses milagres eram exatamente para mostrar a superioridade do Deus cristão sobre os deuses pagãos"⁷¹. Os milagres eram elaborados pela

69 VSPE V.13.1-13.

70 BRAULIO DE SARAGOÇA, *VN*, 6; ISIDORO, *Sent* III.18.1.

71 FRANCO JR., *H. Peregrinos*, p.52 e nº104.

oração e boas obras; todavia, mais que tudo, por um homem santo, que podia ser persuadido "a demonstrar o poder do nosso Deus"⁷². O cristianismo tentava formular uma nova imagem do mundo, no qual lhe caberia o papel de condutor dos destinos humanos. E naquela sociedade que se ruralizava, isso implicava em certa medida, uma ação de controle sobre a natureza. Um novo desafio para a Igreja, mas um velho conhecido do cotidiano camponês. Dessa forma, o cristianismo apenas trazia uma nova roupagem para um antigo problema. A natureza tinha o seu próprio ritmo, ao qual o homem se adaptara em tempos imemoriais sem que, com isso, deixasse de tentar dominá-la. Tal era o sentido das diversas práticas que vimos arrolando e para as quais o cristianismo pretendia uma inversão. Seu mundo era o do afastamento o do *itinere deserti*, como diria Ildefonso de Toledo; aquele da solidão e das provações, dos jejuns e penitências que buscavam negar o corpo humano e, simultaneamente, idealizá-lo. Procuravam, pois, submeter a natureza tanto quanto a magia, que, ao contrário, tinha matizes claramente ligados àquele corpo que o cristianismo tentava negar/idealizar. Subjugados pela natureza, os homens deveriam também subjugar a sua própria natureza. Posto diante das escolhas, as velhas práticas, ritos, atos, costumes e palavras, pareciam um caminho menos difícil e mais prático; mas não eliminava seus anseios e temores quanto ao futuro, onde o impositivo discurso cristão

72 BRAULIO DE SARAGOÇA, *VN*, 24.

exigia uma solução de compromisso. De resto, ambas fórmulas cederam e se acomodaram.

Nos meios rurais, "os camponeses, pelo seu próprio modo de estar no Cosmos, não eram atraídos por um cristianismo 'histórico' e moral. A experiência religiosa específica das populações rurais era alimentada por aquilo a que se poderia chamar de um 'cristianismo cósmico'. Os camponeses entendiam o cristianismo como uma liturgia cósmica. O mistério cristológico englobava também o destino do Cosmos"⁷³. Eremitas e monges eram constantemente perturbados em suas meditações pela presença quase corpórea do diabo. "Mais de uma regra recomendava aos religiosos desconfiar das visitas de pessoas desconhecidas e inclusive familiares: sempre poderia se tratar de uma visita diabólica"⁷⁴.

Desta forma, no mundo rural mais que no urbano, o cristianismo esbarrou nos inúmeros hábitos, costumes, práticas do cotidiano, temores, "superstições" e receios acentuados pelo contexto da época, e também na desorganização da antiga religião oficial e na incipiência da nova, que começava a se instaurar. Não era convicção que faltava ao converso, mas a impossibilidade de anular seu imaginário e mentalidade anteriores, como exigia a idéia de "conversão" cristã. O cidadão urbano tampouco escapava das características do meio rural. Apenas, no convívio urbano, o

73 ELIADE, *Op.Cit.*, pp.144-145.

74 GIORDANO, *Op.Cit.*, p.153.

potencial coercitivo laico e eclesiástico estava mais presente e com maiores possibilidades de ação. É elucidativo lembrarmos o episódio em que, estando a cidade de Saragoça sitiada pelos francos, sua população, trajando roupas simples e carregando as vestes de São Vicente, assustam o inimigo que, acreditando estar sendo vítima de artifícios mágicos, se retira⁷⁵. Também as procissões encabeçadas por um bispo ao redor das igrejas dos santos, implorando chuva ao Senhor, obtém sucesso⁷⁶. Isto tudo, apesar da a LV VI.2.4 condenação explícita dos "encantadores" e "invocadores de tempestades"⁷⁷; mas é certo que, no caso da *Lex*, considera-se o "invocador" como um elemento que, com a chuva, pode prejudicar terrenos e colheitas. Mesmo assim, esta lei apenas comprova a crença na eficácia destes indivíduos. É, pois, difícil separar a prática eclesiástica da desnaturaçãõ com os sincretismos entre deuses pagãos, e destes com os novos mártires e santos cristãos. O verniz da religiosidade oficial se mostra ai como um estaleiro abandonado: o comportamento social externo dos indivíduos ou dos grupos sociais não reflete as suas mais íntimas convicções. A estruturação de um aparato eclesiástico, de uma elaboração jurídico-canônica consegue, através de sua ação e depois, de sua insistência, tornar mais audíveis as vozes do silêncio.

Mais que uma religião escolhida, o cristianismo peninsular apresentava-se como uma religião de conformistas.

75 GREGÓRIO DE TOURS, NF III.29.

76 VSPE V.14.2; II.2

77 LV VI.2.4.

O mundo das superstições, da magia, continuava bem próximo e, "a influência cristã geral nesse aspecto, 'mobilizou uma tendência corrente no mundo da Antigüidade Tardia em direção a explicações de infortúnios através de agentes supra-humanos'"⁷⁸. Auxiliando essas interpretações, o cristianismo fazia da fé nos sucessos sobrenaturais parte integrante de suas crenças. Daí a grande necessidade de se contrapor à magia, encarada como estando sob o patronato do mal. Todavia, entre os humildes, não havia uma clara consciência de distinção de princípios entre a religião e a magia e, na maioria dos casos, "sua religião resultava de sua magia". Eram atitudes paralelas do espírito humano, cuja coexistência, "em momentos de menor controle da razão e maior predomínio das aspirações instintivas, especialmente diante de grandes necessidades ou emoções, cada um experimenta em si mesmo, utilizando-se de uma ou outra para conseguir uma mesma finalidade"⁷⁹. Se os magos conturbavam "os elementos, transtornando as mentes humanas sem venenos, apenas pela força de suas conjuras, meio pelo qual chegam mesmo a provocar a morte"⁸⁰, os bispos "atreviam-se a celebrar, com intenções maléficas, missa dos mortos para aqueles que ainda vivem", prática condenada pelo primeiro concílio hispano-romano, no qual mais que uma reprovação, vislumbra-se uma crença⁸¹.

78 HILGARTH, *Op.Cit.*, p.47 e nº4.

79 GIORDANO, *Op.Cit.*, p.121.

80 ISIDORO, *Ety.* VIII.7.9.

81 *Elvira*, 6

A exceção de São Martinho de Braga, outros grandes nomes como Isidoro ou Julião de Toledo, optavam pela coação sobre os não conversos. Deparando-se com uma multidão de abusos dentro do *ordo clericorum* e com uma sociedade bipolarizada entre poderosos e humildes, aqueles que desempenhavam "a função dos olhos" teriam que optar entre o convencimento e a imposição. A escolha ficara clara no 3Toledo de 589. Como noutras partes, o cristianismo se expandia aliando-se à monarquia e aos *potentiores*, uma vez que, fazendo parte da cabeça, eles podiam observar mas não impedir que os laicos governassem o "saeculum"⁸². Havia pressa na salvação e, portanto, na ação missionária da Igreja⁸³, e a forma mais fácil seria a imposição pelo medo quando a pregação não vingava⁸⁴. Mesmo os incrédulos, não escapariam ao dominio de Cristo, pressionados pelo "vigário de Deus" (o Rei) e seus governantes⁸⁵. Mas o disco solar, muito utilizado nas pedras funerárias pré-romanas, reaparece em pleno século VII, na igreja de San Pedro de la Nave. Outros símbolos pré-romanos, como estrelas, árvores, etc., também reaparecem. A figura de Daniel, presente em toda a arte cristã do século IV ao VII, não se explica por conhecimentos sobre o Antigo Testamento: ele possui característica apotropáica, sendo portanto uma proteção

82 ISIDORO, *Sent.* III.52.1-2.

83 FONTAINE, J. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. 2^{ed.} 3v. Paris, études Augustiniennes, 1983, v.2, p.884.

84 ISIDORO, *Sent.* III.51.4.

85 *12Toledo*, 11 (681).

"mágica" contra inimigos visíveis e invisíveis⁸⁶. Os ciclos do Velho e do Novo Testamentos aparecem em sarcófagos importados para a Espanha e em alguns lá produzidos⁸⁷. Toda uma literatura panegírica e hagiográfica, de marcado caráter propagandístico, dirigida a uma elite cultural, projeta-se para os humildes através de sermões e homilias, ou através de grandes figuras carismáticas, que praticam exorcismos públicos de grande efeito⁸⁸. Na verdade, os cristãos do Reino visigodo, numa época já avançada, ainda precisavam afirmar-se enquanto comunidade religiosa. A resultante era a assimilação dos mitos e ritos pagãos pela teoria cristã, além da aquisição por parte dos santos, de muitas das características dos deuses e heróis clássicos ou mesmo pré-romanos. Desta forma, o cristianismo não implicou ruptura, mas uma continuidade das crenças anteriores.

A "religiosidade popular", pois, não se apresenta como a forma laica de manifestação da sensibilidade religiosa: no meio clerical, além das atitudes de muitos de seus integrantes, são várias as expressões, sinais, símbolos que mostram sobreposições, adaptações, influências e mesmo concessões à espiritualidade que se designa "popular". Tampouco ela serve para o contraponto povo/elite ou mesmo cidade/campo: sem nos adentrarmos nas definições de "elite"(cultural, econômica, etc.), vários daqueles que, por

86 DELARUELLE, E. "La vie religieuse populaires en Septimanie pendant l'époque wisigothique", At 3 (1971), p.30.

87 HILGARTH, *Op.Cit.*, p.33

88 BRAULIO DE SARAGOÇA, *VN* 12.19; 15.21; 16.23.

diversos critérios assim consideramos, alocam-se nas práticas pagãs, nos campos e nas cidades, especialmente para o momento que ora enfocamos. Por vezes, o horror demonstrado pelas fontes "oficiais" com relação às práticas "populares", reflete em várias oportunidades, o temor e, conseqüentemente, a crença de que essas práticas possam minar as convicções "oficiais". É a quebra ou lasca do veniz que põe o representante deste meio em contato com suas mais íntimas características psicológicas. Assim, a "religiosidade popular" também não se apresenta enquanto uma simples redução, um resumo ou mesmo um empobrecimento da religiosidade "erudita e/ou oficial". Tinha também as suas fontes, as suas estruturas, a sua criatividade e elasticidade. Uma religião institucionalizada como o cristianismo oficial pode, grosso modo, responder a um conjunto de anseios e necessidades de um determinado grupo social. Consegue assim, através de um certo número de símbolos, cerimônias, etc., exteriorizar parte da sensibilidade espiritual de seus adeptos. Seu maior ou menor sucesso depende da medida em que toca o inconsciente deste grupo. Sua maior ou menor duração se encontra na sua capacidade de adaptação às transformações materiais e/ou psicológicas, conscientes ou não, do segmento a que se dirige. Todavia, estas formas institucionalizadas da religiosidade nunca abarcam a totalidade do inconsciente, do imaginário, da mentalidade. Haveria então uma "religiosidade popular"?

CAPÍTULO IV

CAPITULO IV
A UTOPIA MONARQUICA VISIGÓTICA

"Ainda que Deus omnipotente nos tenha incumbido do fardo do reino em favor e proveito dos povos, designando ao nosso régio cuidado o governo de não poucas gentes, não nos esquecemos de nossa condição de mortais e de que não mereceremos a felicidade da futura bemaventurança, senão nos dedicando ao culto da verdadeira fé e agradando ao nosso Criador, ao menos com a confissão de que (Ele) é digno. Dessa forma, quanto mais elevados estivermos sobre nossos súditos, mediante a glória de nossa régia condição, tanto mais devemos cuidar daquelas coisas que pertencem ao Senhor, e aumentar nossa esperança, e olhar pelas gentes que o Senhor nos confiou(...)"¹.

Com a conversão oficial, em 589, o catolicismo passava a ser, também, o fundamento ideológico do reino visigodo de Toledo. É clara a intenção estabilizadora das palavras acima citadas: Deus incumbira a monarquia² do "fardo" do governo

¹ *Toledo, Tomus* (589), pp. 108-109.

² O problema da montagem ou não de um "Estado" na Espanha visigoda ainda permanece como um tema clássico dos debates historiográficos. Quase sempre dentro de uma postura jurídico-política, permeada por elementos canônicos, os defensores de sua existência, segundo uma ótica centralizadora ou centrífuga, optam pela preeminência, respectivamente, de seus elementos romanos ou germânicos. Nesse sentido, concordamos com a opinião de PEREZ-PRENDES, J.M. "La Monarquía. El Poder Político, el Estado, el Derecho. Las bases sociales del poder político" in *JZ.NEMP*, v.2, pp.125ss *ep.*, de que essas posturas "tenderam a se radicalizar, sem grande necessidade, em direção a duas atitudes que, se alguns de seus adeptos apresentam como excludentes, na realidade são complementares". Por outro lado, quanto à questão do "Estado", concordamos com STRAYER, J.R. *Des origines médiévales de l'état moderne*. Paris, Payot, 1979, pp.15-22, de que sua definição é difícil mesmo para a atualidade e que, na maior parte dos casos, as tentativas de entrevê-lo antes dos séculos XIV e XV "revelaram-se pouco satisfatórias". A idéia de uma "forma política", definida pelo termo "Monarquia", parece-nos mais apropriada.

em "proveito dos povos". Também elaborava a sua projeção: "a felicidade da futura bemaventurança". Para tanto, o projeto de ação sobre essa realidade passava pela "verdadeira fé", mediante os cuidados do rei. A unidade política assentava-se, pois, na unidade religiosa. Tal programa, proposto em sua fórmula ariana por Leovigildo (572-586), seria cumprido por seu filho Recaredo (586-601) através do catolicismo.

Nessa viragem, inseriam-se motivos variados, que incluem desde o questionamento das mais íntimas convicções religiosas régias, chegando-se àqueles do fortalecimento da monarquia. Esses últimos, em termos práticos, estabeleciam-se tanto diante de inimigos externos quanto internos. Quanto aos primeiros, no momento da conversão, encontravam-se representados, grosso modo, pela conflitividade endêmica com o reino dos francos e nos combates contra os enclaves bizantinos no Sul da Península. Internamente, além da crônica insubmissão basco-cantábrica, dos sistemas de representações concorrentes como o judaísmo, as heresias e o paganismo, punha-se o problema da formação de uma nova aristocracia -- laica e clerical -- composta tanto por elementos godos quanto por provinciais hispano-romanos, da

Inicialmente porque, como forma de governo, "o termo percorreria toda a Idade Média", apesar de pouco empregado em seus inícios. Depois, o cristianismo lhe agregaria a idéia de "uma unidade do gênero humano e uma unidade do mundo", conferindo-lhe um "caráter espacial". Tal sentido, na Península, partindo provavelmente de influências bizantinas, já é encontrado nos textos de Santo Isidoro de Sevilha (aprox. 562-636); cf. MARAVALL, J.M. "Sobre el concepto de monarquía en la Edad Media española" in *Estudios dedicados a D. Ramon Menéndez Fidal*. 7v. Madrid, CSIC., 1950-1957, v.5, pp.404-406.

qual o cristianismo também se apresentava como elemento de coesão³.

Dessa forma e nesse contexto, o cristianismo terminaria por desempenhar um papel contraditório no reino. Por um lado, os concílios consagrariam o caráter eletivo e estatal da dignidade régia, ressaltando a idéia de sua "utilidade para os súditos". Também distinguiriam nitidamente os bens públicos, pertencentes à Coroa, daqueles privados, pertencentes ao soberano. Assim, fora seu prestígio social, o cargo régio também oferecia os recursos patrimoniais da monarquia. Transformava-se, pois, num alvo de disputa daquela aristocracia da qual, como vimos, os segmentos eclesiásticos terminariam por se tornar porta-vozes junto aos soberanos. Na prática, os concílios distavam muito de impor, por meio de suas normas, respeito aos conspiradores; ao contrário, eram esses últimos "que se impunham pela vitória aos concílios". Sob essa ótica, eles contribuía no sentido de reforçar as fragilidades congênitas da monarquia. Todavia, num aparente paradoxo, neles também se assegurava a

3 GONZALEZ, T. "La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe" in GARCÍA-VILLOSLADA, R. (Dir). *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda*. Madrid, BAC, 1979, pp. 404-408; THOMPSON, E.A. "The conversion of the visigoths to catholicism", *Nottingham Medieval Studies* 4 (1960), pp. 4-35; HILLGART, J.N. "La conversión de los visigodos. Notas críticas sobre un artículo reciente del profesor Thompson", *AST* 34 (1961), pp. 21-46; TORRES LOPEZ, M. "El reino hispanovisigodo desde la unificación religiosa hasta su ruina" in *HEMP*, pp. 110; GARCÍA MORENO, L.A. "élites e Iglesia Hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo" in CANDAU, J.M. et al (Eds.) *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 223-258. IDEM "La economía y la vida rurales. La ciudad y la vida urbana" in *JZ.HEMP*, v.1, pp. 325-326.

posse do trono ao vencedor atual, mas se insistia nos modos legais da transmissão do poder⁴.

Se, simultaneamente, legitimava o usurpador vitorioso e insistia na observação dos preceitos já estabelecidos, podemos observar que, mesmo se submetendo à realidade dos fatos, os concílios tentavam uma recuperação e um aperfeiçoamento da monarquia. De fato, enquanto ideologia, o cristianismo não se apresentava como um mero reflexo do que era vivido, mas como "um projeto de ação sobre ele"⁵. Tal era, por exemplo, a intenção de alguns concílios: "fortalecer a situação dos reis e dar estabilidade ao povo dos godos". Ligava-se a sorte dos soberanos aos destinos de seus súditos. Assim, por outro lado, a Igreja buscava fortalecer a monarquia, entendendo o poder régio como uma incumbência dada ao soberano por Deus. Logo se chegaria à idéia de que todos os males provinham do "desprezo aos preceitos divinos". Estimulando essa correspondência entre os designios de Deus e a existência humana, a Igreja, de acordo com a tendência da época, tentaria relacionar o governo terrestre com as esferas celestiais. Conceberia, pois, uma utopia monárquica, no sentido de idealizar não apenas suas estruturas e existência mas, essencialmente, na

4 *4Toledo*, 75 (633); *8Toledo*, 10 (653) et passim. MENÉNDEZ PIDAL, R. "Universalismo y nacionalismo. Romanos y germanos" in JZ.HEMP, p.XXXIX. GARCIA MORENO, L.A. *El fin del Reino Visigodo de Toledo. Decadencia y Catástrofe. Una contribución a su Crítica*. Madrid, Universidad Autónoma, 1975, p.151. *8Toledo*, 10, et passim. GONZALEZ, Op.Cit., p.439. BARBERO, A. e M.VIGIL *la formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, Crítica, 1978, pp.105ss. SANCHEZ-ALBORNOZ, C. "El Aula Regia y las Asambleas Políticas de los Godos" in IDEM *Estudios Visigodos*. Roma, Instituto Storico Italiano per il Medio Evo, 1971, p.230-238.

5 DUBY, G. *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. (Trad.). Madrid, Petrel, 1980, p.17.

busca de suas finalidades: a "paz do reino". Assim, apesar de se organizar segundo seu momento histórico, a Igreja, por meio dessa utopia, procuraria superá-lo, apresentando um conjunto de valores articulados e uma trajetória para concretizá-los, confundindo-se aí com a ideologia⁶.

A análise dessa última tendência é o objetivo central do presente capítulo. Constituída naquela temporalidade, a monarquia visigoda de Toledo teria que buscar apoio numa temporalidade anterior e se projetar para o futuro. Para tanto, haveria uma recorrência ao mito das origens. "O medo do futuro faz com que as ideologias naturalmente busquem apoio nas forças de conservação"⁷. Mantinham-se, pois, estreitos laços com as antigas cosmologias e, paralelamente, buscava-se elaborar uma nova leitura delas. Em sua intenção estabilizadora da monarquia, a Igreja procuraria entender a conversão de Recaredo como uma renovação, como um acontecimento fundador, como um novo princípio. Para tanto, iria inseri-la em meio ao sagrado, revestindo-a de um caráter místico, sobrenatural, seguindo mecanismos típicos da mentalidade mágica. Aproximava-se, pois, como tentaremos demonstrar, daquelas práticas que pretendia combater. Inserindo a História em um ambiente escatológico, no qual o tempo corresponderia à "dilaceração e desmembramento do ser"⁸, o cristianismo procurava construir garantias contra

6 Toledo, 75 et passim; Toledo, Tomus, et passim. 12 Toledo, Tomus, (681). FRANCO JR., H. *As Utopias Medievais*. São Paulo, Brasiliense, 1992, pp.12-13.

7 DUBY, G. "História social e ideologia das sociedades" in LE GOFF, J. e P. NORA (dir.) *História: Novos Problemas*. 2ª ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1979, p.132-3.

8 AGOSTINHO, Ps. 65.11.

as angústias do momento presente, elaborando, por fim, um novo jogo de luzes em meio ao qual forneceria uma nova percepção de um antigo reflexo.

o O o

Tinha sido "Deus omnipotente" que legara aos reis o "fardo do reino"⁹: "Não terias poder algum sobre mim, se não te houvesse sido dado do alto"¹⁰. Era a sanção divina que se instalava na base da autoridade monárquica. No momento da conversão de Recaredo, muito pouco ou quase nada lembrava as antigas origens populistas da monarquia visigoda. O princípio eletivo da monarquia visigoda católica era "de regulamentação tardia e fruto das rivalidades existentes em seus meios aristocráticos"¹¹. Definido e normatizado pelo concílio de 633, em termos práticos, a eleição "somente ocorria quando a indicação de um novo soberano não era acompanhada pelo direito de sangue ou a designação"¹². Correspondia, dessa maneira, a uma "solução alternativa para os casos em que a sucessão não estivesse resolvida por outros caminhos"¹³. Noutras ocasiões, ela seria apenas um procedimento por meio do qual um usurpador ou um monarca

9 *Toledo, Tomus*.

10 Jo 19.11.

11 REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome, École Française de Rome, 1981, p.26 e nº87.

12 KING, P.D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1981, pp.42-44, nº4.

13 ORLANDIS, J. "La sucesión al trono en la monarquía visigoda" in IDEM *El poder real y la sucesión al trono en la monarquía visigoda*. *Estudios Visigóticos III*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16. Roma-Madrid, CSIC, 1962, p.102; pp.75ss.

designado com antecedência receberia o assentimento dos sacerdotes e dos *maiores palatii*¹⁴. Dos dezoito soberanos que governaram entre Leovigildo (572-586) e o final do reino, em 711, oito sucederam seus parentes, sendo que seis haviam sido associados ao trono com antecedência; outros quatro foram usurpadores; dos seis restantes, desconhece-se os meios pelos quais um deles chegou ao trono, enquanto os outros cinco foram elevados pela eleição.

Esses expedientes, que já haviam sido ensaiados antes, começariam a ter maior efetividade a partir do próprio Leovigildo (572-586). Esse monarca, procurando dar maior consistência àquelas experiências, também ampliaria o distanciamento entre os súditos e o governante, incorporando, de forma mais concreta, diversas influências e modelos romanos e, sobretudo, bizantinos, procedimento às vezes designado como uma "*imitatio imperii*"¹⁵. Ele também seria o "primeiro a se utilizar do trono e das vestes régias"¹⁶, símbolos que promoviam e exteriorizavam aquele afastamento. Teria sido também o primeiro a se utilizar da coroa? Ele a ostenta em algumas das moedas que cunhou¹⁷.

14 *4Toledo*,75; *5Toledo*,3 (636), mencionam os bispos e o "conjunto da nobreza". Todavia, já em 653, o *8Toledo*,10 restringiria os eleitores aos bispos e "aos mais nobres do palácio". SANCHEZ-ALBORNOZ, C. "El Aula Regia", *Art.Cit.*, pp.172ss. entende que esses *maiores palatii* seriam uma parcela restrita da aristocracia que compunha a *Aula Regia* ou *Palatium Regis*.

15 GARCIA MORENO, L.A. *Historia de España visigoda*. Madrid, Cátedra, 1989, pp.118ss; 321ss; IDEM *NETL*, pp.308-332. Alguns exemplos dessa ação encontram-se na adoção do título de *Flavius*, no emprego de epítetos como *serenissimus*, *princeps*, *divus* na documentação oficial, na fundação da cidade de Recópolis, no fortalecimento de sua autoridade e autonomia por meio de cunhagens de moedas com seu nome, desenvolvendo uma significativa obra legislativa, associando seus filhos ao governo, reforçando o papel de Toledo como *urbs regia*.

16 ISIDORO, *HG* 52.

17 TRAPERO, M.R. "La Moneda" in *JL.HENP*, v.1, pp.413ss. TEILLET, S. *Des goths à la nation gothique. Les origines de l'idée de nation en Occidente du v^e au VII^e siècle*. Paris, Les Belles Lettres, 1984,

Foderia ter sido mais uma das muitas influências da Roma Oriental adotadas por ele. Mas ainda são muitas as dúvidas sobre quando fora adotada, e qual teria sido o primeiro monarca a utilizá-la. Tampouco é conhecida a existência de uma cerimônia de entronização e coroamento, mas há indícios de que ela era realizada¹⁸. Como hipótese pode remontar a Recaredo que, segundo Isidoro de Sevilha, fora "coroadado"¹⁹. Apesar de alguns autores atribuírem a essa passagem um sentido "metafórico"²⁰, os indícios levam a acreditar que fora a partir de seu governo que aqueles símbolos exteriores se dotariam, gradativamente, de uma fundamentação teórica onde, possivelmente, o ideário político bizantino teria desempenhado um importante papel²¹.

A conversão ao catolicismo não implicaria o abandono da antiga e prestigiosa genealogia gética de seus líderes. Estes, anteriormente, descendiam de personagens heróicos

p.541,nº25 e FONTAINE,J. *L'art préroman hispanique I: l'art paléochrétien, l'art wisigothique, l'art asturien*. La Pierre-qui-Vire, Zodiaque, 1973, pp.242-246 acreditam que as coroas tivessem um caráter eminentemente votivo.

18 SANCHEZ-ALBORNOZ,C. "La 'Ordinatio Principis' en la España goda y post-visigoda" in IDEM *Viejos y Nuevos Estudios sobre las instituciones medievales españolas*. 2v. 2ªed. Madrid, Espasa-Calpe, v.2, pp. 1178-79; 1186-87.

19 ISIDORO, nº 52.

20 BLOCH,M. *Los reyes taumaturgos*. (Trad). México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p.417. REYDELLET, *Op.Cit.*, pp.536ss. Para BARBERO,A. "El pensamiento político y las primeras unciones regias en la Europa medieval" in IDEM *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid, Siglo XXI, 1992, p.69, a utilização das insígnias reais, entre as quais encontrava-se a coroa, é conhecida pelos os visigodos desde Leovigildo, não sendo necessário buscar um sentido metafórico na expressão isidoriana.

21 DVORNIK,F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and background*. 2v. Washington, Harvard University, 1966, v.2, pp.611ss, que designa essa política como "helenismo cristão". Perceptivelmente, as influências bizantinas nas instituições políticas visigodas não foram pequenas ou passageiras. Todavia, seus caminhos ainda permanecem mal conhecidos, requisitando outros trabalhos monográficos, mais detalhados e autônomos do que aquele que ora nos cabe. De forma mais recente, apesar de muito descritivo, o trabalho de VALLEJO GIRVES,M. *Bizancio y la España Tardoantigua (ss.V-VIII). Un capítulo de historia mediterránea*. Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, 1993, 535p, arrola uma significativa e atualizada bibliografia.

divinizados, conhecidos como *anses*²². Uma tal origem os elevava e os envolvia numa aura de misticismo que, mesmo mantida como uma obscura reminiscência dos tempos pagãos, permaneceria exercendo uma profunda impressão na mentalidade dos súditos. Característica muitas vezes esquecida ou subestimada, ela dever ter tido seu peso quando ficou estipulado em 636 e, depois, em 638, que os candidatos ao trono deveriam pertencer à nobreza e à "raça dos godos"²³. Tampouco seria esquecida sua condição de chefe militar, lembrada mesmo em disposições legais²⁴. Preservava-se, pois, nos liames com a antiga estirpe dos Baltos, alguns dados da memória étnica: aquela que "dá um fundamento -- aparentemente histórico -- à existência das etnias ou das famílias, isto é, dos mitos de origem"²⁵. Mas nenhuma das famílias visigodas, no decorrer do século VII, conseguiria firmar-se no trono. Na prática, a eletividade, por sua "concepção ascendente do poder"²⁶, guardava também a memória dos inícios da autoridade régia entre os visigodos. Realizada pelos bispos e nobres, sombra da antiga

22 JORDANES, *Getica*, XIII.7 e 8.

23 Respectivamente: *5Toledo*,3 e *6Toledo*,17 (538). Cf.tb. *8Toledo*,10; *LV.III.1.5 et passim*. As restrições para a ascensão ao trono estendiam-se àqueles que não tivessem uma fé e virtudes comprovadas, à origem servil, aos estrangeiros, aos que tivessem recebido a tonsura clerical ou aqueles que tivessem tido suas cabeças raspadas como pena por algum delito.

24 *LV I.2.6 et passim*: "reger seu povo e vencer aos seus inimigos".

25 LE GOFF, J. "Memória" in ROMANO, R. (Dir.) *Op.Cit.*, v.1, p.14. As antigas assembleias elegeriam seus líderes dentro de um mesmo clã régio que, pretensamente, possuía origens divinas ou lendárias. A inicial preeminência da estirpe dos Amalos teria continuidade entre os ostrogodos, enquanto a dos Baltos, a segunda em nobreza, passaria a governar os visigodos a partir de Alarico I (395-410); cf. BARBERO, A. e M.VIGIL "Sucesión al trono y evolución social em el reino visigodo", *Hisp.Ant.* 4 (1974), p.380; ORLANDIS, "La sucesión" *Art.Cit.*, pp.60ss; PÉREZ-PRENDES, *JZ.HENP*, v.2, pp.7ss.

26 ULLMANN, W. *Principios de gobierno y politica en la Edad Media*. Madrid, Alianza, 1985, pp.23-29.

"assembléia dos homens livres em armas"²⁷, mesmo quando ela possuía apenas um caráter confirmatório, não deixava de colocar às claras a fragilidade de sua auctoritas, que tinha origem nos súditos.

Com a conversão do reino, a "cosmologia cristã faria prevalecer o ponto de vista cristocêntrico"²⁸ em relação às idéias monárquicas, impregnando-a com conteúdos religiosos e morais. O poder de um homem sobre outro remontaria *in illo tempore*, nascendo de um fato primordial, de uma causa fundadora: o Pecado Original. "Os primeiros justos foram postos mais como pastores de rebanhos que como regedores de homens(...). A causa primeira da escravidão é, pois, o pecado, que faz com que um homem se submeta a outro homem com um vínculo de condição social"²⁹. Mas a realeza era um atributo específico do Filho, ligada à Encarnação e à Redenção³⁰. Dessa forma, o poder régio associava-se às esferas celestiais, fazendo parte integrante de um plano divino de salvação: ele supriria, dentro do que lhe fosse possível, o que deveria ter-se realizado pela graça perdida.

Na sexta aetas, o mundo envelhecera e somente o Deus cristão saberia "quanto tempo lhe resta"³¹. O caráter universal da Providência divina substituíra a romana. Nas

27 VALDEAVELLANO, L.G. de *Curso de historia de las instituciones españolas. De los origenes al final de la Edad Media*. Madrid, Alianza, 1982, p.192. ORLANDIS, Art.Cit., pp.84ss; IDEM "La Iglesia visigoda y los problemas de la sucesión al trono en el siglo VII" in IDEM *Ibidem*, 43-55. JULIANO DE TOLEDO, HW 6.2-3.

28 ULLMANN, *Op.Cit.*, p.23.

29 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX.15; ISIDORO, *Sent.* III.47.1.

30 REYDELLET, *Op.Cit.*, pp.36ss.

31 ISIDORO, *Etya.* V.39.42.

imagens que a sucedem, Isidoro de Sevilha lê o corpo formado pelo conjunto de nações não mais como o Império, mas como a Igreja³². Nele, Cristo é a cabeça "e nós somos os seus membros. Toda a Igreja (...) é o seu corpo, do qual ele é a cabeça"³³. Portanto, o rei católico encontrava-se dentro da Igreja. A totalidade dos cristãos constituía o *corpus Christi*³⁴, a Igreja. Ela era o aspecto cognoscível da divindade, corpo/carne, metáfora da Encarnação. Corpo que se encontrava coeso pela fé, operadora indecifrável da ligação com as esferas celestiais, *corpus mysticum*, encaminhadora da Redenção, alma/inteligência. Os sacerdotes, ungidos e consagrados, eram membros destacados do *corpus Christi* e, apesar de estarem nesse mundo, integravam as esferas celestiais. Eram eles que estabeleciam os liames ordinários com o sagrado; era a eles que estava permitido "sacrificar"³⁵. E "não pode comer o corpo de Cristo (hóstia) quem não está no corpo de Cristo"³⁶. Esclarecia-se assim que, apesar da promessa de que os desgarrados poderiam voltar, quem não comungasse com os princípios da Igreja estaria separado de seu corpo. Era a exclusão dos judeus,

32 BARBERO e VIGIL *Feudalismo*, p.175.

33 *CI* 1.18; AGOSTINHO, *Ps*, 62.2.

34 O entendimento da Igreja enquanto *corpus Christi* partia também de outros textos paulinos como, por exemplo, *ICor* 12.12 ou *CI* 1.24. Por seu turno, *corpus mysticum* não tinha tradição bíblica e, na época carolíngia, era empregado no sentido de designar a hóstia consagrada, sem correspondências com a unidade da sociedade cristã ou com o corpo da Igreja. Seriam esses os sentidos que prevaleceriam no período de nossas análises e, de forma sequente, até as proximidades do século XII, momento em que essas designações seriam invertidas; cf. KANTOROWICZ, E.H. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*. Madrid, Alianza, 1985, pp.190-191 et passim.

35 ISIDORO, *Ety.*, IX.3.4.

36 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XII.25.2.

dos pagãos, hereges e cismáticos. Não haveria salvação, ordem, paz e harmonia senão por meio do *corpus Christi*.

Mas o corpo cristão manifestava uma dualidade: era simultaneamente terreno e celestial, não havendo uma distinção formal entre esses aspectos, "uma vez que o primeiro era apenas uma preparação para o segundo"³⁷. Tal era a condição peregrina do homem, que deveria se preparar para o fim dos tempos, para o Juízo Final. A existência, pois, voltava-se para o Reino de Deus "que não é desse mundo"³⁸. Simultaneamente terreno e celestial, no *corpus Christi* "cada membro possui o seu ofício (...). Num mesmo corpo, se possui saúde e os membros não brigam entre si, o ouvido vê pelos olhos e os olhos ouvem pelo ouvido"³⁹. Posto na intersecção dos dois mundos, o rei também formava parte da ordem celestial: havia uma "ordem dos reis, espécie de anexo da Igreja"⁴⁰. Essa última contava com a proteção e a defesa dos primeiros, pois, "em muitas ocasiões, o reino celeste progride graças ao reino terrestre"⁴¹. Tal como a Encarnação ocupava o centro da história, o rei o fazia em relação às esferas.

Sua finalidade era preservar a "*salus populi*"⁴², a "paz e a tranqüilidade"⁴³ terrena; seu instrumento eram as leis. Na concepção isidoriana, as leis também se encontravam

37 ULLMANN, *Op.Cit.*, p.39.

38 Jo 18.36.

39 Rm 12.3-6; AGOSTINHO, *Ps*, 130.6.

40 DUBY, *Los tres órdenes*, p.73.

41 ISIDORO, *Sent.* III.51.5.

42 KING, *Op.Cit.*, p.49ss; *LV XII.2.14; X.1.4 et passim*.

43 *3Toledo*, p.123 ep; *LV II.1.1 et passim*.

ligadas à questão da Queda e relacionada às esferas. Elas seriam divinas, quando "fundamentadas na natureza" e humanas quando "fundamentadas nos costumes dos homens"⁴⁴. Mais que dadas pelos príncipes, as leis seriam "reconhecidas ou descobertas por eles"⁴⁵. O direito natural, diria Isidoro, é aquele que "existe em todas as partes pelo simples instinto da natureza" (humana); o civil, aquele que cada povo ou cidade estabeleceu para si mesmo, "servindo-se de um critério divino ou humano"; o público é "aquele que se refere às coisas sagradas, aos sacerdotes e aos magistrados"⁴⁶. Assim, a aliança entre Deus e a monarquia, tinha sua manifestação visível na atividade legislativa dos reis. As leis elaboradas por eles teriam uma inspiração divina "em favor e proveito dos povos"⁴⁷. Seus objetivos práticos viam-se acrescidos por suas finalidades religiosas: "a felicidade da futura bemaventurança"⁴⁸. Não havia conflito entre as esferas⁴⁹. Ao contrário, monarquia e Igreja se aproximavam: "quanto mais elevados estivermos

44 ISIDORO, *Ety.* V.2.1.

45 MARAVALL, J.A. "El pensamiento político de la Edad Media" in *Estudios de Historia del Pensamiento Español*. Madrid, Ediciones Cultura Hispanica, 1966, p.21.

46 ISIDORO, *Ety.* V.4.1; V.5; V.8.

47 *3Toledo*, p.108 et passim; *LV* I.1.3-5; I.2.2-4 et passim.

48 *3Toledo*, p.109 et passim; *LV* I.2.6 et passim.

49 GONZALEZ, *Op.Cit.*, pp.469-70; cf.tb. TORRES LOPEZ, *HEXP*, p.231., para quem não existia conflitos entre os fins do "Estado" e a missão da Igreja. A distinção entre esferas e o conflito daí decorrentes seriam frutos "de uma realidade histórica posterior(...)". De nossa parte, entendemos que, mesmo numa etapa posterior, também não haveria uma contraposição, pelo menos teoricamente, entre os fins do primeiro e a missão da segunda, sendo que o conflito derivaria mais de circunstâncias políticas concretas. Sem a intenção de nos aprofundarmos nesse problema que, aliás, não chegou a um termo definitivo no Ocidente medieval, entendemos que, a ausência de conflito entre as partes no reino de Toledo, seria mais explicitada tanto em virtude do ambiente sócio-político pouco estável em que estavam se articulando, quanto pela incipiência de suas estruturas, ainda em fase de definições e, consequentemente, sem disporem de meios seguros, práticos ou teóricos, para tentarem uma preeminência.

sobre nossos súditos (...), tanto mais devemos cuidar daquelas coisas que pertencem ao Senhor(...)" ; o rei deveria ser solícito "não apenas nas coisas humanas, mas também nos negócios divinos"⁵⁰.

Nessa imbricação, se aos clérigos caberia "sacrificar", aos reis caberia "corrigir"⁵¹ a sociedade cristã. Essa prerrogativa régia, no entanto, não autorizava sua intervenção na legislação interna da Igreja ou em questões dogmáticas⁵². Ele deveria "protegê-la"⁵³ e buscar a manutenção de sua "disciplina"⁵⁴, impondo pelo medo aquilo que os sacerdotes não conseguissem por meio das palavras⁵⁵. Também poderiam convocar concílios e, em concordância com o metropolitano de Toledo, nomear bispos⁵⁶. Acreditava-se que a religião "não prosperaria"⁵⁷ senão através da paz e da tranquilidade do reino propiciadas pelo soberano. Por seu turno, a Igreja, enquanto instituição, tinha parte ativa no governo civil com seus bispos, por exemplo, participando das eleições régias, vigiando e julgando para além do âmbito teológico. Chegava-se, em algumas ocasiões e nessa disposição das esferas, à promulgação pelos reis das "*leges in confirmatione concilii*", que conferiam a algumas decisões

50 4Toledo, p.186. Outros exemplos podem ser encontrados em Mérida,23 e p.325 (6660); 12Toledo, p.404 (681); 3Saragoça p.480 (691) et passim.

51 ISIDORO, Ety. IX.3.4.

52 Todavia, "na Igreja visigoda do século VII, não houve nenhuma disputa doutrinária";cf. KING, Op.Cit., p.149,nº 17.

53 ISIDORO, Sent. III.51.6.

54 ISIDORO, Sent. III.51.4; 3Toledo, p.107 et passim.

55 ISIDORO, Sent. III.51.4.

56 12Toledo,6.

57 6Toledo,16 (638); 7Toledo,1 (646) et passim.

conciliares um efeito civil⁵⁸. Noutras oportunidades, sem que isso afetasse sua capacidade legislativa, o monarca enviava ao concílio um "tomo" régio, apresentando aos bispos alguns temas que desejava que fossem tratados por eles. Esses procedimentos, na mesma medida em que favoreciam as leis civis "por meio da sanção canônica, fortaleciam as decisões conciliares, em virtude do apoio régio"⁵⁹. Sob esse aspecto, no reino de Toledo, a teoria política de Isidoro de Sevilha tentava viabilizar a mítica "Idade de Ouro" reunindo, utopicamente, seus aspectos eclesiástico -- a concórdia entre a realeza e a Igreja, com a primeira sendo uma fiel servidora da segunda -- e laico -- entendida como a "paz do príncipe"⁶⁰.

Não haveria, pois, autoridade que não viesse de Deus, e "aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus"⁶¹. Deste modo, mesmo os maus soberanos deveriam ser obedecidos⁶², já que não se obtinha a

58 ORLANDIS, J. "Sobre el origen de la 'Lex in confirmatione concilii'", *AHDE* 41 (1971), pp.113-126.

59 SANCHEZ-ALBORNOZ, C. "El 'Aula Regia'" *Art.Cit.*, p.236.

60 LE BOFF, J. "Idades Míticas" in ROMANO, R. (Dir.) *Op.Cit.*, v.1, pp.329-30; ISIDORO, *Sent.* III.50.8; 51.3-4. Não é nosso propósito acompanhar ou aprofundar, de maneira mais atenta e detalhada, o desenvolvimento dos aspectos concretos das relações entre a monarquia e a Igreja. "Um tratamento prático dessas relações torna-se extremamente difícil em função das fontes -- quase exclusivamente legais e conciliares -- que dispomos"; cf. COLLINS, R. "Julian of Toledo and the Royal Succession in Late Seventh-Century Spain" in SAWYER, P.H. e I.N.WOOD (Ed.) *Early Medieval Kingship*. Leeds, University of Leeds, 1977, p.34. Por outro lado, essa questão acaba sendo encontrada praticamente em quase todos os artigos e livros que tratam desse período da história espanhola. De forma mais específica, para mencionarmos alguns, são clássicos sobre esse tema os trabalhos de GARCIA VILLADA, Z. *Historia Eclesiástica de España*. Madrid, Razón y Fé, v.2, 1932-33, pp.133-329 e de ZIEGLER, A.K. *Church and State in Visigothic Spain*. Washington, The Catholic University of America, 1930, 221p. De forma mais recente, os livros de CLAUDE, D. *Adel, Kirche und Königtum im Westgotenreich*. Sigmaringen, Jan Thorbecke, 1971, 214p. e de ORLANDIS, J. *La Iglesia en la España visigótica y Medieval*. Pamplona, EUNSA, 1976, 400p.

61 *R.* 13.1-2

62 *4Toledo*, 75 et passim.

dignidade régia senão pela vontade divina: "Eu te dou um rei em minha ira, eu o retomo em meu furor"⁶³. A ninguém caberia o direito de destituí-los ou conspirar contra eles. O rei indigno seria "anatematizado por Cristo Senhor, separado e julgado por Deus"⁶⁴. Quando os reis são bons, isso se deve ao favor celestial; quando são maus, "ao crime do povo"⁶⁵: Deus "retribui ao homem segundo suas obras e dá a cada um conforme o seu proceder"⁶⁶. Mas sempre se esperava que eles fossem um exemplo; pois, através de suas atitudes, poderiam facilmente "edificar a vida dos súditos ou arruiná-la"⁶⁷. Nesse sentido, mais que uma dignitas, o cargo régio era um *officium*⁶⁸. Instituídos pelo *fiat* celestial⁶⁹, os monarcas eram transpostos para a esfera do sagrado; eles eram os responsáveis pela saúde, paz e tranqüilidade terrena. Apesar da expressão *rex Dei gratia* não aparecer na documentação do reino de Toledo, os textos isidorianos, para além de uma referência à "*gratia divina*", que possui um "valor conceitual equivalente"⁷⁰, não deixaria de exaltar a monarquia com base na realeza do Cristo: "(...)do mesmo modo que Cristo significa rei, Jesus quer dizer Salvador. Porém, não procurou nossa salvação qualquer rei, mas o rei

63 Os 13.11.

64 4Toledo,75 et passim.

65 ISIDORO, Sent III.48.11.

66 Jo 34.11.

67 ISIDORO, Sent.III.50.6.

68 REYDELLET,M. "La conception du souverain chez Isidore de Seville" in *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento*. León, Centro de Estudios "San Isidoro", 1961, p.459. IDEM, *Op.Cit.*,p.555.

69 KING, *Op.Cit.*, p.44; LO 294; LV II.1.7; 12Toledo,1; 16Toledo,9 (693); 8Toledo, *Decretum iudicii*

70 KING, *Op.Cit.*, p.45,nº11.

salvador"⁷¹. Dentre outros de seus adjetivos, o rei era o "ungido do Senhor"⁷², o "seguidor de Cristo Senhor"⁷³. Seu título derivava de "reger" e ele o conservaria se agisse com justiça⁷⁴.

A palavra, tornada mística pelo juramento, seria também um elemento articulador da sociedade cristã: "De fato, a Lei nada levou à perfeição; e está introduzida uma esperança melhor, pela qual nos aproximamos de Deus. Isto não se realiza sem juramento"⁷⁵. Na busca do resguardo das prerrogativas e privilégios das partes, a integração *rex-regnum* era estabelecida a partir de dois juramentos: de um lado, o do monarca para com seus súditos e para com a Igreja; de outro, o de fidelidade dos últimos para com o soberano. Tanto a origem como o conteúdo desses juramentos "são desconhecidos"⁷⁶. Há indícios de que o rei se comprometeria com a defesa do reino, da Igreja e da fé católica, respeitaria as leis, manteria a paz e realizaria sua tarefa "em proveito dos povos"⁷⁷. Seu perjúrio não

71 ISIDORO, *Ety.* VII.2.8-9.

72 *4Toledo*, 75 et passim.

73 *VSPE* V.9.4.

74 ISIDORO, *Ety.* IX.3.4-5 e nº 36: "serás rei se trabalhares com justiça" era o que dizia o antigo provérbio, que Isidoro completa dizendo "se não o fizeres, não o serás". Nas *Sent.* III.48.7, o provérbio é retomado dizendo-se que conservaria o nome de rei "se trabalhar com justiça, perdendo-o com o pecado". Nas *Ety.*, o provérbio teria um assento político, implicando a idéia do enfraquecimento da legitimidade -- sem que isso autorizasse sublevações -- caso o rei agisse mal. Nas *Sentenças*, o assento recairia sobre o aspecto espiritual, do rei enquanto exemplo de comportamento para os súditos; cf. GONZALEZ, *Op.Cit.*, pp.424-425.

75 *Heb* 7. 17-20.

76 SANCHEZ-ALBORNOZ, C. "La 'ordinatio Principis'" *Viejos y nuevos estudios*, v.2, pp.1179ss.

77 *3Toledo*, p.108; *4Toledo*, 75; *8Toledo*, 3 que menciona esses compromissos régios como sacramenta; et passim. Sobre o seu conteúdo, GONZALEZ, *Op.Cit.*, pp.418-419 acredita que não se encontra nos concílios, mas no ritual da Sardenha, argumento do qual discorda SANCHEZ-ALBORNOZ, C., "La 'ordinatio principis'", *Art.Cit.*, v.2, p.1177, que considera que esse ritual como uma reprodução de cerimônias extra-peninsulares dos séculos IX a XI.

implicaria a deposição: nenhuma fonte, em nenhum momento, a autorizaria⁷⁸. Seu julgamento caberia apenas "ao juízo futuro de Deus"⁷⁹. Mas, nesse mundo, ele seria anatematizado e considerado "estranho à Igreja"⁸⁰, disposição que não intencionava incentivar ou avaliar rebeliões, mas que tampouco deixava de lhes fornecer subsídios. Haveria, pois, momentos em que a excomunhão se revestiria de aspectos políticos, extrapolando seu caráter de "pura sanção religiosa"⁸¹. Em contrapartida, os súditos juravam fidelidade em favor "da pátria e do povo dos godos, e da conservação da vida régia"⁸². Nesse caso, o rompimento, a infidelitas, implicaria um sacrilégio, um crime contra o próprio Deus, que encomendara o governo aos reis.

Seria, pois, por meio da palavra, "entidade dinâmica"⁸³, "véu e chave da realidade"⁸⁴, que se operaria a fusão entre as partes. Por intermédio do juramento, "aliança cósmica à qual a testemunha recorre para garantir sua palavra"⁸⁵, rei e reino transcendiam a ordem terrena,

78 A título de exemplo, pelo que nos restringimos às fontes conciliares, diversos cânones procuravam, simultaneamente, legitimar golpes vitoriosos e cuidar da proteção dos reis e de seus familiares, desenvolvendo uma ampla legislação durante toda a duração do reino católico de Toledo como, por exemplo em 4Toledo,30,45,75; 5Toledo,2,4,5,7; 6Toledo,12,17, 18; 7Toledo,1; 8Toledo,1; 10Toledo,2; 12Toledo,1, 16Toledo,10; 17Toledo,8 et passim; sendo que este último, realizado em 694, encerra o ciclo dos concílios gerais do reino.

79 4Toledo,75 et passim.

80 4Toledo,75.

81 SANZ SERRANO,R. "La excomunión como sanción política en el Reino visigodo de Toledo" in GONZALEZ BLANCO,D. (Dir.) *Los Visigodos. Historia y civilización. Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía III*. Actas de la semana internacional de estudios visigóticos; Madrid-Toledo-Alcalá de Henares, 21-25 octubre, 1985. Murcia, Universidad de Murcia, 1987, pp. 277ss.

82 LV II.1.7; II.5.19 et passim.; 5Toledo,2-9 (636); 10Toledo,2 (656) et passim.

83 MACKENZIE,J.L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo, Paulinas, 1983, p.682ss.

84 FONTAINE,J. "Cohérence et originalité de l'Étymologie Isidorienne" in IDEM *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. London, Variorum Reprints, 1988, p.122.

85 CHEVALIER,J. e A.SHEERBRANT *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona, Herder, 1986, pp.794-5; 617.

solidarizando-se com Deus, evocado como testemunha daquilo que fora empenhado: "Os homens juram por alguém mais importante, e para impedir qualquer contestação recorrem à garantia do juramento"⁸⁶. A sustentação dessa legitimidade buscava reforços *in illo tempore*, recorrendo a passagens do *Antigo Testamento* como, dentre outras: "não toqueis em meus ungidos" ou "quem estenderá a mão contra o ungido do Senhor e será inocente?"⁸⁷. Constituída naquela temporalidade, a monarquia católica de Toledo buscava apoio na anterior para se projetar para o futuro.

O processo de separação e elevação do soberano ganharia, com a conversão ao catolicismo, o recurso à gestualidade ritual da unção, que lhe forneceria uma legitimidade sagrada. De fato, com suas origens vetero-testamentárias, esse rito, acrescido por diferentes influências, teria sido reatualizado e incorporado pela monarquia de Toledo como uma "instituição original"⁸⁸. Nas suas origens, a unção indicava a presença de Deus⁸⁹, de sua vontade, da sua eleição. Era, naqueles tempos, o procedimento normal para a transferência de "um homem ou um objeto da categoria profana à sagrada"⁹⁰. No cristianismo, para além da unção dos catecúmenos, a cerimônia era inicialmente reservada apenas aos bispos e sacerdotes.

86 *Heb* 6.16.

87 *Sl* 104 (5).15; *IRs* 26.9; cf. *4Toledo*, 75 e *16Toledo*, 9.

88 BARBERO, A. "El pensamiento político visigodo" *Art.Cit.*, pp. 69 e 71; ela teria incorporado elementos sassânidas, germânicos, romanos tardios e cristãos, e não estaria vinculada à influências bizantinas; cf. pp. 69ss.

89 CHEVALIER e SHEERBRANT *Op.Cit.*, pp.1036-37.

90 BLOCH, *Op.Cit.*, p.71.

Agora, compartilhada pelos soberanos, ela os elevaria sobre seus governados. Tal como os antigos reis de Israel, a unção revelaria a nova condição dos monarcas cristãos: "*Christos meos*"⁹¹, "Cristos do Senhor"⁹². O nome de Cristo, que significa "o ungido"⁹³, é transposto para os reis, transformados em instrumentos divinos. Designando-os dessa forma, a expressão, bíblica e conciliar, aproximava os monarcas visigodos da realeza judáica, o que se justificaria pelo fato de serem soberanos do povo cristão, "cujo futuro não se increveria dentre os germânicos ou o Império Romano, mas dentro do Novo Israel, a Igreja, o reino de Cristo"⁹⁴. O exemplo veterotestamentário permitia, dessa forma, restituir à realeza, agora sob as vestes cristãs, seu caráter sagrado⁹⁵. Sua gestualidade ritual seria somada ao solene processo da palavra jurada.

Comprovadamente, o reino de Toledo seria o primeiro a utilizá-la no Ocidente medieval. Sua prática ali estaria atestada de forma segura a partir de 672, com a ascensão de Wamba narrada por Julião de Toledo⁹⁶. Mas esse primeiro relato comprobatório também deixaria visível que a unção já era uma prática assimilada. Não nos é possível precisar suas origens, mas há indícios de que ela remontaria a Recaredo⁹⁷.

91 *4Toledo*, 75; *16Toledo*, 9;

92 BLOCH, *Op.Cit.*, p.74.

93 ISIDORO, *Etym.* VII.2.2-6.

94 REYDELLET, *Op.Cit.*, p.567.

95 BLOCH, *Op.Cit.*, p.72.

96 JULIANO DE TOLEDO, *HW* 3-4.

97 GREGÓRIO DE TOURS, *HF* IX.15; FANGE, J. de *Le roi très chrétien*. Paris, Arthème Fayard, 1949, pp.109ss; SANCHEZ-ALBORNOZ, C. "Ordinatio Principis" *Art.Cit.*, pp.1184ss. Nesse caso específico e, dentro das

Ainda na primeira metade do século VII, esse rito já era apontado como aquele que conferia a "autoridade e o nome de rei"⁹⁸. O concílio de 633, presidido pelo próprio Isidoro de Sevilha, estipularia sanções contra aqueles que se voltassem contra o "ungido do Senhor"⁹⁹. Assim, parece melhor entrever seus inícios no primeiro terço do século VII, e não atrasá-lo "até a unção de Wamba"¹⁰⁰. Mediante esse rito, o rei era consagrado. Há a possibilidade de que a unção ocorresse alguns dias após a realização de uma hipotética reunião formal para "entronização e coroamento" do monarca¹⁰¹; mas não há motivos para se supor que a consagração se realizaria, necessariamente, por meio da reunião dessas duas cerimônias, como sugere Marc Bloch¹⁰².

A base fornecida pelos textos do *Antigo Testamento*¹⁰³, retomaria a enigmática figura de Melquisedeque, "que não tem pai nem mãe, nem genealogia, nem começo nem fim de seus dias"¹⁰⁴, rei de Salém e "sacerdote do Deus Altíssimo"¹⁰⁵. A realeza, pois, resgatava assim um prestigioso passado, que imprimia aos soberanos um caráter sobre-humano e no qual se encontravam unidos o *regnum* e o *sacerdotium*: ambos "pertenciam por direito aos primogênitos, até o sacerdócio

circunstâncias de conversão em que Gregório de Tours insere esse relato, não seria possível pensar-se que, tal como no caso de Clóvis, fosse uma referência à unção dos catecúmenos?

98 ISIDORO, *Ety.* VII,2,2; IDEM *De ecclesiasticis officiis*, II.26.

99 *Toledo*, 75.

100 SANCHEZ-ALBORNOZ, "Ordinatio Principis" *Art.Cit.*, p.1183.

101 IDEM, *Ibidem*, pp. 1186-87.

102 BARBERO, "El pensamiento político" *Art.Cit.*, p.69; BLOCH, *Op.Cit.*, pp.73 e 417ss, que vê na reunião desses ritos o nascimento da consagração régia.

103 BLOCH, *Op.Cit.*, p.70.

104 *Heb* 7.3.

105 *Gn* 14.18.

de Aarão"¹⁰⁶. O texto isidoriano o retoma, mas para exaltar a realeza do Cristo, oscilando entre a Lei e a Graça. Dessa forma, "se a perfeição tivesse sido atingida pelo sacerdócio levítico (pois é nele que se apóia a Lei dada ao povo), que necessidade haveria de outro sacerdócio, segundo a ordem de Melquisedeque, e não segundo a ordem de Aarão?"¹⁰⁷. Lido de forma simbólica, Melquisedeque transcendia o sacerdócio carnal de Aarão: era a pré-figuração de Cristo, do sacerdote perfeito e eterno. Depois dessa união em Cristo, haveria uma separação: "Nenhum homem, desde o advento de Cristo, poderia ser simultaneamente sacerdote e rei"¹⁰⁸. Dessa forma, à medida em que buscava apoios anteriores para a configuração da realeza cristã, os textos isidorianos buscariam um afastamento da aura mística que envolvia a monarquia hebraica. Ela já "não se fundamentaria sobre a gens, mas sobre a comunhão dos fiéis"¹⁰⁹. Seria uma emanção do *corpus Christi*. Logo, a unção se transformaria num ato preciso, justificado e fundamentado na tradição bíblica, mas permeada pela idéia de que se tratava de um símbolo, de uma manifestação visível da nova concepção da sociedade cristã. A unção não se configuraria como uma simples transposição do rito hebraico à uma nova realidade, mas também como parte da nascente elaboração cristã de uma teoria da realeza¹¹⁰.

106 ISIDORO, *De ortu et obitu patrum* 5,1-2.

107 *Heb* 7.11.

108 BLOCH, *Op.Cit.*, p.75. Significativamente, ISIDORO, *Etym.* VII.2.36, atribui a Cristo o título de *sacerdos* sem menção a Melquisedeque.

109 REYDELLET, *Op.Cit.*, p.592.

110 BARBERO, "El pensamiento político" *Art.Cit.*, p.77; REYDELLET, *Art.Cit.*, p. 466 e IDEM *Op.Cit.*, pp.562-568; GONZALEZ, *Op.Cit.*, p.432; BLOCH, *Op.Cit.*, pp.72 e 447.

Todavia, também teria que se adaptar às ambigüidades do reino de Toledo. Cristo confiara ao rei o comando daqueles que "compartilham o mesmo destino de nascer e morrer" e a "proteção da Igreja"¹¹¹. A centralização política e as origens divinas do poder fundamentavam-se nos autores cristãos de fins do Império; mas a continuidade de vários elementos da antiga organização sócio-política germânica anunciava os nascentes reinos bárbaros. Dessa forma, não há possibilidade de se ignorar a hipótese de que, na pessoa dos soberanos ungidos, via-se uma versão "cristianizada dos antigos chefes germânicos"¹¹², síntese daquelas transformações. Logo, a unção passaria a ser o elemento fundamental da legitimidade régia. De forma mística e, a exemplo de seus precedentes veterotestamentários, seria por meio dela que se transformaria o homem no soberano. Wamba (672-680) seria "o claríssimo príncipe que o Senhor quis dignamente para reinar"¹¹³, onde se põe às claras não apenas o caráter predestinado e sagrado do monarca, mas também as origens divinas da sua autoridade. Logo, a unção seria, para além da designação ou da eleição pelos bispos e *maiores palatii*, o elemento que conferia a legitimidade, a aceitação da eleição divina, pré-existente àquela dos homens. Instalado no centro, entre as esferas, o rei tinha essa situação reconhecida por intermédio da unção. Por mais exato, fundamentado ou explicado que fosse teoricamente, a

111 ISIDORO, *Sent.* III.49.3; 51.6.

112 BARBERO, "El pensamiento político" *Art.Cit.*, p.71.

113 JULIANO DE TOLEDO, *##* 2.

unção não deixava de ser, na prática, uma forma mística, misteriosa, através da qual se transpunham os soberanos para a esfera do sagrado, transformando-os em instrumentos da vontade divina. Sisenando (631-636), que destronara seu antecessor, apresentar-se-ia ao concílio "prostrando-se na terra diante dos bispos de Deus, com lágrimas e gemidos" pedindo a eles que intercedessem por ele junto ao Senhor. Wamba, apesar de normalmente eleito em Gérticos, recusara-se a receber a unção fora de Toledo, para que não pairassem dúvidas sobre a sua legitimidade e, paralelamente, considerara que "fora a unção que o fizera rei". Sua deposição seria narrada como "prevenida pelos designios divinos" por seu antagonista, Ervigio (680-687). Este, por seu turno, não deixa de mencionar que tinha ascendido ao trono devido àqueles designios e que recebera, ainda nos primeiros instantes de seu governo, "a sacrossanta unção régia"¹¹⁴.

Tais exemplos deixam claro que o rito veterotestamentário revestia-se de grande atualidade. Também que, apesar de ser visto teoricamente apenas como um sinal exterior, como uma declaração confirmatória da eleição, ele possuía, na verdade, uma certa eficácia renovadora, um caráter de volta às origens, iniciando um novo tempo a partir de um espaço considerado sagrado para esse renascimento: a cidade de Toledo, *urbs regia*. Ela era o "centro", com todo o seu simbolismo, o espaço sagrado, "o

¹¹⁴ 4Toledo, *Tonus*, p.186. JULIANO DE TOLEDO, *HN* 3; 6. 12Toledo, *Tonus*, p.381.

único que é concreto, que existe de fato", ao lado da extensão amorfa que o circunda. A pressa na escolha de um novo soberano, mesmo distante daquele espaço sagrado, aproxima-se da idéia de que a ausência do rei implicaria o retorno ao caos. A recusa de Wamba de ser ungido fora de Toledo, também associa-se a ela: "para viver no Mundo é necessário fundá-lo, e nenhum mundo pode nascer no 'caos' da homogeneidade e da relatividade do espaço profano". Também, o fato de Ervigio mencionar que fora rapidamente ungido, reforça essas impressões: "o tempo sagrado, por sua própria natureza, é reversível, no sentido de que é, propriamente falando, um Tempo mítico primordial tornado presente". Legitimação necessária, a unção reintroduzia o reino na História, dando-lhe um novo tempo, um novo afastamento do caos. A idéia do rei como *alter Christus* contribuía para esse sentido: o soberano reconduzia o reino pela linearidade que se iniciara com o advento do Filho. Mas esse sentido retilíneo do tempo cristão se afastara do "eterno retorno" e elaborara uma divisão tríplice do tempo para esse Mundo: passado, presente e futuro; Criação, vinda de Cristo e Juízo Final balisariam o seu tempo. Mas "minha infância, que já não existe presentemente, existe no passado que já não é. Porém, a sua imagem quando a evoco e se torna objeto de alguma descrição, vejo-a no tempo presente, porque ainda está na minha memória"¹¹⁵. Centrando sua atenção no presente, oscilando entre o passado e o futuro, o

115 AGOSTINHO Confissões, XI.18.

cristianismo procura vivê-lo "de modo atemporal num instante que corresponde a um átomo de eternidade" e, paralelamente, "atualiza constantemente o passado, nomeadamente o passado bíblico"¹¹⁶. Tempo cíclico ou retilíneo? "Nós cristãos, depois de tudo, não somos mais que pagãos batizados, e a singularidade da Criação e da Encarnação não deixa de ser uma razão a mais para reviver, em datas fixas ou quase fixas (é uma parte do problema), a história da Salvação". Não nos encontraríamos, pois, não diante de uma linearidade absoluta, mas de um espiralamento do tempo? Tal espiralamento não seria concretizado, por exemplo, no ciclo litúrgico de cada ano? Essa sensação não estaria implícita na idéia do ritual da unção enquanto um reinício? Não estaríamos diante de uma nova síntese entre as concepções de tempo romana, germânica e cristã? De todas as formas, o tempo não deixaria de ser "um vestígio da eternidade"¹¹⁷. Por outro lado, diante das fragilidades congênicas da monarquia visigoda, a ausência de um rei não se transformava simbolicamente num "caos", diante das pretensões dos grupos nobiliárquicos? Assim, entendemos que, desde de Recaredo, viabilizara-se uma narrativa mítica refundante, estabelecida não mais como simples memória, mas dotada uma atualidade essencial para a nova situação. Encerrava-se na Península, a

116 LE GOFF, J. p.302.

117 ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. 4ª ed. (Trad.) Barcelona, Labor, 1981, pp.25ss e 63ss. AUGOSTINHO. *Confessionum*, XI.18. LE GOFF, J. "Passado/Presente" in ROMANO, R. (Dir.) *Op.Cit.*, v.1, pp. 302-303. MANDOUZE, A. "Tempus Christianum, Tempus Christianorum ou Christiana Tempora?" in *Le Temps Chrétien de la Fin de L'Antiquité au Moyen Âge*. Colloques Internationaux du CNRS. Paris, 9-12 mars 1981. Paris, CNRS, 1984, p.575.

crise de todo um mundo: daquele assentado no contraponto romano/bárbaro.

Recaredo tinha deposto a "obstinação da infidelidade e afastado o furor da discórdia, conduzindo esse povo que servia ao erro, sob o falso nome de religião, ao conhecimento da fé e ao seio da Igreja católica". Desencadeada essa ação, colocava-se em pauta outro par antitético: cristão/pagão. O príncipe modélico teria se tornado católico "no primeiro ano de seu reinado", convencendo os sacerdotes arianos, "mais pela razão que pela força", atraindo as seitas heréticas que, "pela graça divina vêm ao dogma cristão". As igrejas arianas passariam ao controle católico; aos judeus, dentre outras disposições, vetava-se o acesso aos cargos públicos e a posse de escravos cristãos para uso próprio; os senhores deveriam coibir as práticas idolátricas de seus servos, cabendo também aos juizes e bispos a destruição de ídolos. A partir da conversão do reino, reconstituição cósmica e humana do *status nascens*, de um novo início, buscava-se a destruição de todos os elementos anteriores de alteridade: "que a ninguém seja lícito proclamar outra fé, ou escrever, ou anunciar, *sentir* ou ensinar de outra maneira". A recondução às origens, é clara nos próprios termos da aclamação conciliar: "glória a nosso Senhor Jesus Cristo, que somou à unidade da verdadeira fé um povo tão ilustre, e fez *um rebanho e um pastor*". Comparava-se, pois, a uma nova aliança com Deus após o Dilúvio: "De fato, não encontramos em

nenhuma passagem da Escritura o termo escravo (*servum*) antes que Noé, varão justo, o empregasse para castigar o pecado de seu filho"¹¹⁸.

Tal como Cristo era a cabeça da Igreja, o rei, *intra ecclesiam*, posto na intersecção das esferas, era a cabeça do corpo social¹¹⁹ em sua condição peregrina. Junto ao *corpus Christi*, essa analogia antropomórfica aludia à unidade perdida, que recordava e chamava para uma realidade superior e oculta. Era o resgate imaginário, nesse mundo, da sua condição primordial e, simultaneamente, apontava para a sua saída, para o futuro, para a *Parusia*. Através de seus olhos, o monarca poderia perceber o que era nocivo; por seu entendimento, ou a disposição governaria ou a providência ordenaria. "E, desde então, é a principal preocupação dos médicos que se tenha à disposição um remédio mais para a cabeça que para os membros(...) porque, prevalecendo uma cabeça saudável, deduz-se racionalmente que se possa cuidar dos demais membros com qualidade". O rei, pois, estava acima de todos pela vontade divina¹²⁰ e seu coração estava nas mãos de Deus¹²¹. Mediante seu juízo "ou por ordem da divina providencia", ele deveria diagnosticar as "doenças do corpo", utilizando os "medicamentos" necessários para neutralizá-las¹²².

118 *JToledo, Tomus*, p.110. BICLARO, *Chron.* aprox. 587, 5. *JToledo*, 9,14,16; aclamação, p.116 (grifos nossos). *Gn* 9.25; AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XIX.15.

119 *LV* II.1.4; *I3Toledo, Tomus*; *I6Toledo*, 10 ep; ISIDORO, *Étya.* XI.1.25.

120 *LV* II.1.1; *XII.2.1 et passim*; *JToledo*, p.266 et *passim*.

121 *Pr* 21.1; *Mérida*, 8, 23 et *passim*.

122 *LV* II.1.29; *XII.2.1 et passim*.

Elevado à cabeça pela unção, o monarca tornava-se um instrumento do Senhor. Cabeça da analogia antropomórfica, integrava-se ao corpo social através da "palavra jurada". Por meio de sua razão, meio pela qual também poderia agir a providência divina, deveria proteger e corrigir a vida de seus súditos e preservar a integridade do *corpus Christi*. Sua lei era a "alma do corpo público"¹²³, instrumento de Salvação, razão última da *salus populi*¹²⁴. Disto decorria o fato de que a lei humana existia para manifestar na sociedade a justiça, criadora da lei e não criada por ela. Disto decorria o fato de estar na cabeça e dispor dos olhos para distinguir o que era ou não nocivo. Desenvolvia um trabalho preventivo, tentando decifrar os símbolos do mundo que o rodeava para poder melhor diagnosticar. Um tal simbolismo, refletido pelas fontes legais e canônicas, não deixava de ser uma forma mais elaborada da mentalidade mágica.

Assim, nos primeiros séculos de sua elaboração cristã, a consagração régia acabaria por contribuir "para confirmar no espírito dos povos -- com exceção de alguns teóricos eclesiásticos -- a noção do caráter sagrado dos reis"¹²⁵. Todavia, a configuração mística da monarquia não extirparia o antigo *morbus Gothorum*¹²⁶ e alguns usurpadores teriam sucesso em suas empreitadas, apesar das sanções religiosas

123 KING, *Op.Cit.*, p.54.

124 LV 1.1.9; 2.3; 1.2; 12Toledo, *Tonus, et passim*.

125 BLOCH, *Op.Cit.*, p.75.

126 Pseudo Fredegário Chron.82; apud Teillet, *Op.Cit.*, p.586.

ou, talvez, em virtude delas. A brecha encontrada na teoria residia na própria escolha do monarca pela *gratia Dei*. Poder-se-ia presumir que, por trás de uma rebelião bem sucedida, encontrava-se o aval divino. Também seria possível argumentar que o soberano deposto teria perdido o favor celestial. Outro pretexto para uma deposição poderia emergir da própria esfera do sagrado, em que o rei buscava abrigo: o governante afastado nunca tivera, verdadeiramente, o favor da eleição divina. Seria, assim, um dos subterfúgios satânicos contra o verdadeiro Deus. Haveria aqui algumas influências das concepções políticas bizantinas? Em todo caso, era patente a interferência do sagrado. O Deus cristão seria, antes de tudo, um "Deus de vitória"¹²⁷, do qual se poderia solicitar o triunfo. João de Biclano, bispo de Gerona, não hesitaria em dizer na sua *Crônica* que não era difícil "para o nosso Deus dar a vitória em coisas grandes ou pequenas, pois é sabido que o Duque Cláudio, com apenas trezentos homens, colocou em fuga quase sessenta mil francos(!)(...); sabe-se que houve a intervenção da graça divina e a fé católica que nosso rei Recaredo adotou fielmente(...)". O rei cristão deveria "reger seu povo e derrotar seus inimigos"¹²⁸. Wamba contaria com a proteção e o apoio ostensivo de Deus em sua campanha contra o rebelde

127 CARDINI, F. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. (Trad.). Barcelona, Peninsula, 1982, p.20.

128 *LV* 1.2.6.

Paulo¹²⁷. Não haveria aqui uma aproximação com a mentalidade mágica?

O Deus cristão, diria o apóstolo, tinha "caminhos impenetráveis e insondáveis juízos"¹³⁰. Momento de transição, de reflexos e anúncios, a Antigüidade Tardia assistiria o confronto entre o "milagre" e o prodígio pagão¹³¹. O primeiro, inserido em meio à religião cristã, seria fruto da vontade de Deus onipotente, de sua benevolência, que nunca poderia ser obrigada. Assim, mesmo que o resultado esperado não fosse obtido, a figura divina permaneceria preservada. O segundo, resultava de um conjunto de atos que supunham obrigar diretamente as forças sobrenaturais, visando obter uma resposta previamente determinada. Nesse caso, o fracasso das expectativas não se devia à recusa da potência invocada, mas a um erro ou uma falta ritual. Mas esse último ato, sob a ótica cristã, constituía a "impiedade da arte mágica, que se apoia no patrocínio dos espíritos malignos"¹³², ou seja, a magia diabólica, "que não se distinguia da religião, mas era uma derivação perversa dela"¹³³. Somente a sofisticada elite teológica e intelectual questionaria com seriedade o problema dessas definições.

129 JULIANO DE TOLEDO, *HW* 12, 23 et passim.

130 *R* 11.13.

131 CARDINI, *Op.Cit.*, p.17

132 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, VIII.19.

133 KIECKHEFER, R. *La magia en la Edad Media*. (Trad.). Barcelona, Critica, 1992, p.17, que também considera que a distinção entre magia, como a que "obliga" aos seres ou forças espirituais, e a religião, que "suplica" a Deus ou deuses, teria seus antecedentes no debate religioso do século XVI e em algumas teorias antropológicas de fins do século XIX e inícios do XX e, conseqüentemente, não auxilia na compreensão dos materiais da Idade Média; p.23.

Todavia, mesmo ciente dos inescrutáveis caminhos da divindade, de seus desígnios, os mais humildes, procurando ajustar suas vidas conforme a vontade divina, esperavam que ela lhes assegurasse seu bem estar. Tementes àquele "Deus de Vitória", como justificar para eles, na prática, a derrota dos francos, católicos, diante dos visigodos, também católicos, senão através da falta, do erro de uma das partes? Certo que, nesse caso, não seria, necessariamente, a falta ritual; mas implicava, ao menos, um afastamento de uma vida propriamente cristã. Wamba cuidara que cada um de seus soldados observasse os mandamentos divinos, pois a garantia do auxílio divino residiria exatamente nessa preservação moral de sua tropa¹³⁴. Como vimos antes, esse distanciamento justificaria até mesmo um mau rei, um rei diabólico. Assim, milagre ou prodígio, a ausência do favor da divindade tinha por essência a falta. Noutra hipótese, na ausência da falta, do afastamento, não se poderia especular, em meio à piedade popular, num comprometimento, pelo menos teórico, do Deus cristão com uma das partes?

Por outro lado, propunha-se a idéia de que as desgraças terrenas como a pobreza, a injustiça e o sofrimento, seriam quase como que garantias de uma felicidade futura. Se uma tal fórmula, geradora do conformismo diante da vontade de Deus, pretendia tornar ineficazes toda série de "premissas psicológicas pelas quais se recorria à magia"¹³⁵, na

134 JULIANO DE TOLEDO, *HN* 10.

135 CARDINI, *Op.Cit.*, p.17.

prática, todos presumiam a concretização do binômio cristão mérito/recompensa: "Se me pedires algo em meu nome, eu o farei"¹³⁶. A vitória de Recaredo ou de Wamba, punha-se em relação direta com suas virtudes religiosas. Esperava-se, como dizia o concílio, que "(...)Aquele que lhe outorgou o poder real lhe conceda também uma vida feliz na tranquilidade da paz e, de tal modo, lhe dê a vitória sobre seus inimigos(...)"¹³⁷; ou ainda "(...)a vitoriosa direita de Cristo sempre conceda ao rei a vitória contra todo inimigo que se lhe oponha(...)"¹³⁸.

Os cristãos não se punham numa atitude meramente contemplativa; tampouco achava-se confiável a manutenção da normalidade do rito e orações. Não bastava o "Credo": havia orações especiais que pediam o sucesso militar e o regresso dos reis¹³⁹. Enquanto durasse a campanha régia, prescrevia-se que, em todos esses dias, fosse oferecido o "Sacrifício a Deus", pedindo auxílio para que Ele concedesse "a vitória ao rei", normas que deveriam ser guardadas, sob pena de excomunhão, até que "com a ajuda divina o rei volte à sua sede"¹⁴⁰. Todavia, aqueles que praticavam suas habilidades "servindo-se da palavra", seriam denominados encantadores, e listados entre os magos pelo texto isidoriano¹⁴¹. Alimento das orações, a palavra também sustentava os encantamentos.

136 Jo 14.14.

137 Merida, (666), p.325.

138 Saragoça (691), p.481.

139 LO 149-55.

140 Merida,3

141 ISIDORO, Etya. VIII.9.15.

Assim, postos em meio a essa ambigüidade, mesmo que colocados teoricamente em campos opostos pelos teólogos, milagre e prodígio, magia e religião, súplica e obrigação, benevolência e intencionalidade, coexistiam na Antigüidade Tardia e, na prática, encontravam-se fundidas "na atitude real dos fiéis"¹⁴². As fontes explicam pouco sobre como o homem medieval concebia a força de suas ações e, tampoco, provavelmente, distinguia com clareza entre obrigar e suplicar. A religiosidade continuava nutrindo-se da mentalidade mágica: nela, a religião não deixava de ser uma forma de magia.

Arriscando-nos um pouco mais, acreditamos ser possível notar algo dessa ambigüidade também nos meios mais cultos. Suintila (621-631), "*gratia divina regni*", é louvado por Isidoro de Sevilha: depois que ascendeu ao trono, derrotou definitivamente os bizantinos e submeteu os bascos, sendo "o primeiro que obteve o poder monárquico sobre toda Espanha peninsular". Mas, para além de seus triunfos militares, ele possuía muitas virtudes próprias da majestade régia: "fidelidade, prudência, habilidade, cuidado extremado nos juízos, atenção primordial ao governo do reino, liberalidade para com todos, generosidade para com os pobres e necessitados, pronta disposição para o perdão; tanto que mereceu ser chamado não apenas príncipe dos povos, mas também o pai dos pobres"¹⁴³. Mas em seus insondáveis

142 PANOFF, M. e M. PERRIN *Dicionário de Etnologia*. Lisboa, Edições 70, 1979, p.152.

143 ISIDORO, #6 62-64. O mesmo poderia ser dito sobre a deposição de Wamba por Ervigio (680-687).

caminhos, a divindade concederia o trinfo à rebelião de Sisenando, que vence Suintila em combate. O concílio de 633, que trata da legitimação do rebelde, seria presidido pelo próprio Isidoro de Sevilha. Nele, entretando, foi dito que Suintila, "temendo seus próprios crimes, renunciou, ele mesmo, ao reino, despojando-se das insígnias do poder (...)"¹⁴⁴. Preservava-se o "Deus da Vitória": a derrota militar se convertera numa renúncia.

Numa leitura simbólico-metafórica, ficava estipulada através da sacralização da monarquia, uma ordem ético-normativa. Tal ordem já não seria mais aquela instituída por Deus, mas sim aquela que nascera pela *licentia* do homem, por sua desobediência à norma divina. Dessa forma, seu elemento fundador se encontrava "não na natureza", mas no pecado, a partir do qual se estabelecera o governo de um homem sobre outros. Deus dispusera desse expediente para que "a licença dos súditos para fazer o mal fosse reprimida com o poder dos soberanos. Pois se todos estivessem sem medo, quem poderia afastar o outro do mal?" Assim, a origem do Mal residia na sua razão fundadora: a *licentia* humana. Era o efeito dela. Na criação, estipulara-se o domínio dos homens sobre "os seres irracionais": tal seria a ordem na natureza original, divina, perdida pelo pecado. O poder, instalara-se em função da origem de uma nova natureza: a humana. "No que se refere

144 Toledo, 75.

à natureza racional, não há acepção de pessoas em Deus(...)145.

Partindo desse pressuposto, a realidade de um governo implicava a existência de um designio sobrenatural e a submissão de todos a ele: "é a Cristo o Senhor a quem servis". A desobediência a esse designio também se desdobrava numa manifestações sobrenatural, vinculando-se à *licentia*, ao conceito cristão do Mal, ao pecado. Era, dessa maneira, uma desobediência às normas divinas e, conseqüentemente, um retorno às origens, uma volta à Queda. As implicações de uma tal leitura podem ser assinaladas antes mesmo da conversão do reino, por ocasião da rebelião de Hermenegildo, que se desenvolve nos anos de 579 a 584. Convertido ao catolicismo, ele tentava sua independência em meio à efervescente política arianista de seu pai, Leovigildo. Católico e contemporâneo desses fatos, o bispo de Gerona comentaria: "Enquanto Leovigildo reinava em tranqüila paz (*quieta pace regnante*) com seus inimigos, uma querela familiar perturba a segurança, pois, naquele ano, seu filho Hermenegildo (...) assume a tirania (...)" e, mais adiante, que "Leovigildo reúne um exército para submeter seu filho, convertido em tirano". Algum tempo depois, Isidoro de Sevilha consideraria que Hermenegildo tentara "usurpar-lhe o reino". Ambos, independentemente de seu catolicismo, reprovam a atitude do filho rebelde. O bispo de Gerona

145 AGOSTINHO, *De civitate Dei* XIX.15. ISIDORO, *Sent.* III.47.1-2; NOLA, A. "Origens" in ROMANO, R. (Dir.) *Op.Cit.* v.12, pp.14-15.

destaca que o rei desenvolvia um governo "em paz com seus inimigos", uma das finalidades para as quais os desígnios divinos haviam instituído a monarquia. De outro lado, Isidoro de Sevilha, elabora um breve relato da rebelião sem considerações confessionais. Sobre Leovigildo, diria que o arianismo obscurecera nele "a glória de tão grandes virtudes" para, em seguida, reprovar sua política religiosa. Ou seja, apesar de sua heresia e de ter submetido a seu filho católico, o monarca não havia deixado de ser um bom soberano¹⁴².

Costumeiramente associado a um relato das origens, o mito parece aqui ganhar novo fôlego. A criação da monarquia católica de Toledo tinha uma eficácia refundante, aproximando-se das cosmogonias. "Toda idéia de 'renovação', de 'recomeço', de 'restauração', por muito que se suponham os planos em que ela se manifesta, é redutível à noção de 'nascimento' e esta, por sua vez, à de criação cósmica". A pré-existência de uma crise social -- política arianista de Leovigildo; rebelião de seu filho; organização de uma nova aristocracia com fundamentos católicos; de sua animosidade para com a autoridade régia, instável e eletiva; conflitividade com bizantinos e francos, etc. --

142 CI III,24. BICLARO, *Chron.* aprox.579,3; 582,3. ISIDORO, *HG* 49-50. Segundo ISIDORO, *Ety.* IX.3.19-20, em grego, "tirano é o mesmo que rei em latim" e que apenas de forma tardia tinha-se iniciado o costume de se demoninar "tiranos aos reis depravados e inícuos, que exerciam sobre o povo uma ânsia desmedida de domínio e uma autoridade desmesuradamente cruel". A acepção de tirano num sentido técnico, enquanto "usurpador", sem conotação pejorativa no caso de Hermenegildo, é defendida por ORLANDIS, J. "Algunas observaciones en torno a la 'Tiranía' de San Hermenegildo" in IDEM *Estudios Visigóticos III, Op.Cit.*, pp.3-12; IDEM "En torno a la noción visigoda de tiranía" *Ibidem* pp.12-42 e criticada por BARBERO, "El pensamiento político" *Art.Cit.*, pp.21-24, para quem essa ausência de juízo entraria em contradição com a utilização do termo noutros momentos.

assemelhava-se ao mítico "caos", gerando a necessidade de uma recorrência às gestualidades rituais, às narrativas míticas, às mitologias de origem, recurso utilizado "para uma recondução cósmica e humana no *status nascens*, que surge como um 'novo começar', depois de ter destruído tudo o que entrou em crise"¹⁴⁷. Assim, apesar da impropriedade, a conversão de Recaredo não nos lembra uma "quase Teogonia"?

As vésperas da invasão muçulmana, leis severas tentavam reprimir, "remediar" os diversos males do reino. Mas sua estrutura continha a alma divina e eterna presa à uma forma terrena, a do corpo público, do qual o rei era a cabeça e, simultaneamente, um "outro Cristo" pela *gratia Dei*. Tal situação somente se viabilizava por meio da unção régia, efetivada pelo Metropolitano de Toledo, interprete da vontade divina. De forma mais ampla, todos os habitantes do reino, enquanto cristãos, faziam parte de um corpo maior: a Igreja, o *corpus Christi*. Mas o exclusivismo interpretativo eclesiástico da vontade do onipotente Deus cristão, impedia a sociedade de "saber sobre si", já que a Igreja realizava a união do corpo social de forma mística (analogia antropomórfica), sobrenatural (escolha da cabeça do corpo social pela *gratia Dei*) e mágica (unção) e assim a justificava. Se o reino nasceria numa época que corresponderia à "dilaceração e desmembramento do ser", que promovia o primado do sobrenatural e do sagrado, não parece estranho que sua queda tivesse ocorrido em virtude dos

147 ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. Lisboa, Cosmos, 1977, p.485. NOLA, *Art.Cit.*, p.16.

"pecados do rei Vitiza(702-710) e de todas suas gentes que quis Deus aquebrantar a glória e o poder dos godos da Espanha, e por onde se meteu Satanás na paz que queria Vitiza mostrar infinita"¹⁴⁸.

148 *Primera Crónica General de España*, 559. 3ª reimpr. Ed. R. Menéndez Pidal. Madrid, Gredos, 1977.

CAPÍTULO V

CAPITULO V

RELIGIOSIDADE E MONARQUIA NO REINO DE TOLEDO

A cosmologia cristã, na Antigüidade Tardia, elaboraria seu relato sobre a criação do mundo e dos homens com base no *Genesis* e na teoria dos quatro elementos. Logicamente, os autores eclesiásticos se posicionariam num caminho intermediário, criticando e, simultaneamente, adotando o esquema pagão de um caos primordial a partir do qual se separariam os quatro elementos transformáveis. No século III, Basílio de Cesaréia comentando o primeiro versículo do *Gênesis*, justificaria a expressão *caelum et terram* com insistência: "Mesmo se o autor não diz nada dos elementos, deves, pelo menos, por tua inteligência, compreender aquilo: a primeira vista tudo estava misturado e na terra, tu encontrarás a água, o ar e o fogo (...)". Isidoro de Sevilha distinguiria *formatio* e *creatio*, separando aquilo que fora criado antes do tempo e aquilo que foi criado depois e, mais adiante, partiria da definição *homo ab humo* para analisar as relações do microcosmo com o macrocosmo do ponto de vista dos quatro elementos¹.

Em consequência, "todos os elementos encontram-se inseridos em todas as coisas, mesmo que cada uma delas receba o nome do elemento que mais abunda nela. Graças à

1 VIARRE, S. "Cosmologie antique et commentaire de la creation du monde. Le chaos et les quatre elements chez quelques auteurs du Haut Moyen Age" in *La cultura antica nell'Occidente latino dal VII al XI secolo. Settimane di Studio 22*. 2v. Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1975, v.2, pp.541; 550-551; 557-558. FONTAINE, J. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. 2^{ed.} 3v. Paris, Etudes Augustiniennes, 1983, v.2, pp.659-664.

divina providência, todos os elementos se encontram repartidos entre os próprios seres animados: assim, o Criador preencheu de anjos o céu, de aves ao ar, de peixes ao mar, e a terra, de homens e de outros seres viventes". Assim, o mundo isidoriano, de acordo com a mentalidade da medieval da qual ele é um dos formadores, apresentava um dualismo típico: encontramos nele elementos cognoscíveis e outros indecifráveis. "O mundo está composto de elementos visíveis que, certamente, podem ser investigados. O homem, em troca, integrado por um conjunto de elementos, vem a ser, de certo modo, em síntese, um outro mundo criado". Feito do barro, "o homem integral é duplo: corpo e alma. O corpo liga-se à carne sem, contudo, confundir-se com ela, pois a carne "tem vida enquanto vive o corpo". Como o mundo, a carne se constitui pelos quatro elementos. Ela é terra enquanto carne; ar na respiração; água no sangue; e fogo no calor vital. Respectivamente melancolia, sangue, paciência e bilis, são quatro os humores do corpo, responsáveis por todas as enfermidades e cujo equilíbrio determina o *temperamentum* do homem².

Isidoro estabeleceria uma concepção dualista do "homem integral": ele seria formado pelo corpo e pela alma. Nos textos paulinos, seriam três elementos que o configurariam: o espírito/*pneuma*, que corresponderia à parte que estava reservada para a imortalidade; a alma/*psyche*, que animaria o

2 ISIDORO, *Ety.* XIII.3.3; IDEM *Sent.* I.8.1. *On* 2.7. ISIDORO, *Ety.* XI.1.4, 17, 16; IV.5.3; ANDRADE FILHO, R. de O. "A respeito dos homens e dos seres prodigiosos". Uma utopia do homem e da sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (*Etimologias*, Livro XI)", *Revista USP* 23 (1994), p.78.

corpo; e corpo/soma, a parte degradável, que desapareceria. Teríamos assim espírito, alma e corpo. Todavia, baseado nos textos do Evangelho de João, Isidoro discute as passagens do texto paulino dizendo ser o espírito igual à alma, não havendo distinção entre eles: "chama-se alma porque vive; em troca, diz-se 'espírito' devido à sua natureza espiritual, ou porque inspira o corpo. Igualmente, cabe dizer que ânimo e alma são uma mesma coisa. Todavia, a alma refere-se à vida, enquanto o ânimo à inteligência (...) sendo que a inteligência tem como função o saber; o ânimo, o querer (...). Por isso costuma-se dizer que, por sua inteligência, o homem é a imagem de Deus". A alma (*pneuma/spiritus*) é apenas o princípio da geração para o conjunto dos seres animados; em seu princípio espiritual, é o pensamento humano³

Nesse universo de correspondências entre o mundo (macrocosmo) e o homem (microcosmo), articulavam-se outros conjuntos de relações inseridos dentro dessa grande "unidade cósmica"⁴. É dentro dessa mentalidade hierofânica que se articula a metáfora da analogia antropomórfica, com as suas correspondentes ligações entre o reino/corpo e a Igreja/alma que deveriam compor um todo: a sociedade cristã. O mundo seria para ela uma constante revelação de sua própria condição e "da economia da salvação que lhe era proposta"⁵. Mas, de forma moralizante, Isidoro indicaria que a razão de

3 1Tes 5.23, 1Cor 15.14. Jo 10.18, 19.30. ISIDORO, *Étya*. XI.1. 10-12.

4 GURIEVICH, A. *Las categorías de la cultura medieval*. (Trad.). Madrid, Taurus, 1990, pp.59ss.

5 FONTAINE, *Op.Cit.*, v.2, p.549.

ser do mundo teria que ser examinada partindo-se do próprio homem que, "através do prolongamento de sua vida, tende a se dirigir para o seu fim, tal como o mundo que, dilatando-se o tempo, vai se esgotando"⁶. Ambos, pois, encontravam-se no "século" que apresentava não apenas dualismos ou correspondências, mas também uma hierarquia: Deus, Homem, Natureza. Privilegiadamente, o homem estava no "centro". Posto na intersecção entre os níveis superior e inferior, ele poderia se encaminhar para uma das partes: Deus ou Natureza. Na leitura cristã, ele deveria procurar progredir rumo à primeira, realizando nesse mundo uma outra tríade: entrar/atravessar/sair⁷. Purificado pelo batismo, ele ainda enfrentaria as tentações do século como parte da sociedade cristã, onde cada membro teria sua função⁸. Assim, a analogia antropomórfica propunha a unidade em meio à diversidade da Natureza, que estava a serviço dos homens, mas que também deveria ser vencida por eles. Tal seria o seu confronto e os meios com os quais o cristão deveria realizar a sua peregrinação.

o o o

No século IV, as atas de *Elvira* nos mostram o comparecimento ao concílio de clérigos de diversas regiões

⁶ ISIDORO, *Sent.* I.8.2.

⁷ LE GOFF, J. "Os gestos do purgatório" in *IDEM O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval*. (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1985, p.71.

⁸ 1Cor 12.8-10; ILDEFONSO, *De cognitione baptismi*, 125.

peninsulares. Esclarecem também que eles procediam, em sua maior parte, da *Hispania Meridional*. Tratava-se da área mais romanizada e, fora dela, apareciam poucas sedes eclesiásticas, tais como Leão e Braga, que eram centros administrativos e militares. O avanço cristão se operara em meio aos setores urbanos em declínio. Seu sucesso ali talvez se explique pela proposição de uma nova coesão religiosa. Diante das incertezas e angústias do momento, apresentava-se como um paliativo contra a idéia de abandono, integrando os cidadãos numa família mais lata: a comunidade cristã.

O cristianismo interagiu e se alimentou deste contexto de angústia, oferecendo soluções através de um novo modelo cultural. Também exerceu uma ação desintegradora na sociedade tradicional romana, com fortes efeitos sobre seus fundamentos ideológicos. Aos altares familiares da devoção privada, o cristianismo contrapunha o seu culto público. Também em relação aos visigodos, com suas estruturas tribais minadas pelos anos de peregrinação e pelo contato com a civilização romana, a conversão ao arianismo mostrou-se como um novo elemento de coesão. Substituindo as antigas religiões, o cristianismo impunha-se através de uma ação catalizadora.

Entendendo a religião como elemento catalizador, trazemos à tona a questão de seus influxos, articulações, interdependências e aculturações entre a popular e a erudita. Tendo-se em pauta o cristianismo, a segunda nos é mais familiar pois dela provêm a maior parte -- senão toda --

- da documentação de que dispomos; a primeira só conhecemos através das pregações e exortações da segunda. São os castigos, o combate clerical, as repressões efetivadas pelo cristianismo, suas reprimendas que nos revelam o paganismo e as superstições das massas. No que concerne ao Império, o cristianismo ao substituir a antiga religião não considerava o dualismo: de um lado, um paganismo oficial; de outro, o dos humildes. O primeiro, essencialmente urbano, encontrava-se vinculado aos cultos de Roma (e a natureza providencial do Império) e do imperador (representante da divindade). Tal paganismo fora reduzido pela própria filosofia greco-romana à condição de meros hábitos e usos sociais, em poesia. Seu último alento ocorre no século V, entre os eruditos pagãos, portadores de uma formação clássica, nas proximidades da queda do Império no Ocidente. O afastamento dos deuses tradicionais poderia ser a causa do declínio. A fabulosa resposta cristã vem através da grandiloquente *De civitate Dei* de Santo Agostinho. No que dizia respeito à polêmica e às elites culturais, o cristianismo triunfara.

Vencidas as "reminiscências literárias" da elite pagã, restava agora a confrontação com o outro paganismo, aquele da piedade apaixonada dos "humildes". Nos meios rurais, apesar da extrema dificuldade para mapearmos seus contornos religiosos, tudo indica que ali a imensa maioria da população permanecia pagã. Eram os segmentos médios e baixos urbanos que compunham boa parcela da nova comunidade. Os autores cristãos tinham atentado muito pouco, ou nada, para

a religião e a religiosidade destes "humildes", urbanos ou não. Diferentemente das elites cultas, as pessoas simples apresentavam uma relação muito mais forte com o sagrado, "que sempre se manifesta como uma realidade de ordem totalmente diferente das realidades 'naturais'"⁹, criando uma sensação de impotência que alimentava uma religiosidade bem mais intensa. Se, nas cidades a sacralidade era cada vez mais alocada na categoria das coisas inacessíveis, deixando espaço para a existência do profano, nos meios rurais mantinha-se um "permanente e contínuo parentesco com o mundo sagrado"¹⁰. Até então, os "exemplos" de piedade e intransigência, tal como os martírios, tinham parecido suficientes como argumentação de convencimento. Todavia, o tempo dos mártires havia passado. Agora era o próprio cristianismo que condenava a idéia da morte como sendo, necessariamente, a última consequência da confrontação com a verdade: "se alguém destruir os ídolos e for morto no mesmo local, porque no Evangelho não está escrito, nem acreditamos que assim ocorresse durante os tempos apostólicos, temos por bem que eles não sejam contados entre os mártires"¹¹. Mas o abandono dos extremismos teria que ser acompanhado por mudanças de atuação. Também, novas formas de convencimento, diante de um mundo que começava a se transformar.

9 ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. (Trad.). 4ªed. Barcelona, Labor, 1981, p.18.

10 NOLA, A. di "Sagrado/Profano" in ROMANO, R. (Dir) *Enciclopédia Einaudi*. 41v. (Trad.). Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1987, v.12, p.129.

11 Elvira, 60.

Mas a nova roupagem do *logos*, com sua aparente coesão e coerência enquanto "conhecimento", também não deixava de ser altamente emotiva, com interpretações intuitivas e metafóricas, tal como na linguagem poética. O aristotelismo excluía as narrativas mitológicas de suas formas de expressão possíveis. Ele, porém, correspondera ao predomínio de uma civilização urbana. De forma sintomática, é no neoplatonismo que se atiram diversos autores cristãos e, entre eles, Santo Agostinho. O refluxo do mundo urbano, que alicerçara os primeiros triunfos cristãos, também começava a obscurecer a distinção entre o *logos* e o mito. É o mesmo sintoma que começa a afligir os sofisticados argumentos com os quais a patrística enfrentara a elite pagã. Mesmo que sob o epíteto de recurso "argumentativo", a narrativa mítica retomava seus espaços, enquanto o *logos* transformava-se no "Verbo Divino". O *logos* cristão, personalizado, confundiria-se com a própria pessoa do fundador, transformando-se no Verbo, na Palavra dita no momento da Criação do cosmo. *Logos* individual, ele se torna "participante do *logos* universal disseminado entre os homens e incarnado na sua plenitude apenas em Cristo"¹², ponto tomado como medida para uma nova dimensão e um novo início para o tempo e a cultura.

Cosmo, significando ordem, estrutura, mundo, universo, também é uma palavra entendida como um termo correlativo de caos. "A noção de um mundo composto por um agregado ordenado

12 URBAN, W.M. *Lenguaje y realidad*. (Trad.). México, Fondo de Cultura Económica, 1979, pp.474ss; CAPRETTINI, G.P. et al. "Mythos/Logos" in ROMANO, R. (Dir) *Op.Cit.*, v.12, pp.90-91.

de elementos reenvia-nos a um momento antecedente ou subsequente, no qual essa agregação não subsiste e se tem um conjunto informe de elementos, sem qualquer coesão inteligível". Mas tem, também, o sentido de adorno, de ornamento, de beleza: as criaturas "receberam sua forma da vontade do Criador, voltado unicamente para trabalhar, por suas vicissitudes e sucessão, a beleza ínfima dos tempos que se harmoniza em sua espécie com as demais partes desse universo. Não era justo que os seres terrenos fossem equiparados aos celestiais, tampouco a superioridade destes seria razão suficiente para que faltasse àqueles no mundo. (...) Se consideramos com prudência os vícios, não voluntários nem penais, dos seres terrenos, grandemente nos exalta suas naturezas, das quais não há nem mesmo uma só cujo autor e criador não seja Deus. O que nos desagrada é que o vício prive a natureza daquilo que nos agrada nela"¹³. Todos proclamavam a beleza da criação.

O criador seria conhecido por meio da beleza da obra divina. Isidoro nos diria que o homem buscava "reconhecer pela formosura da criação o Autor da obra, não por uma semelhança equivalente, mas por certa analogia de bondade que subsiste nas criaturas. Tal como a obra de arte resulta no elogio do artífice, assim é louvado o Criador pela obra criada". Era também a visão do mundo e do homem que

13 MICHELI, G. "Caos/Cosmos" in ROMANO, R. (Dir) *Op.Cit.*, v.18, pp. 134-135. COROMINAS, J. e J.A.PASCUAL *Diccionario critico etimológico castellano e hispánico*. 3^{ra} reimpr. 6^{va}. Madrid, Gredos, 1991, v.2, p.221; URBINA, J.M.P.S. de *Diccionario manual griego-español*. 6^{ed}. Barcelona, Bibliograf, 1972, p.354. AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XII.4.

encontrávamos no reino de Toledo. O anônimo autor das *Vidas* de Mérida, por exemplo, descreveria o bispo Masona como "abençoado, santo, piedoso, bom e resplandecente", de rosto cheio de "graça" e "alegria", com uma "face maravilhosa" que "não se alterava nem na tristeza nem na alegria"; ou o bispo Renovatus que era "alto, notadamente bonito, de talhe gracioso, agradável de ser olhado, de face atraente, rosto decente", mas que era "muito mais bonito interiormente", iluminado pela luz do Espírito Santo e adornado por virtudes de vários tipos". Significativamente, Isidoro diria ser por meio do rosto/vulto/fronte que se mostrava "a figura do homem, a expressão de suas vontades e desejos, de seus estados anímicos". Tanto na expressão de seu rosto, como na maior ou menor beleza física de seu corpo, o homem terrestre mostrava sua proximidade ou afastamento de seu Criador. Da mesma forma tudo que pudesse nos distanciar de seu "rosto"¹⁴ deveria ser afastado, sendo preferível perder a vida que a alma, que implicaria não apenas na morte eterna, mas no afastamento do Cristo

O homem, como microcosmo, deveria espelhar a ordem e a beleza do mundo criado. Assim, a bondade de João de Saragoça seria tão grande "como a bondade de seu rosto. Pois a unção do espírito divino, com o que alimentava o seu interior, tanto na generosidade da doação como nos traços do seu rosto, a deixava ver às claras que a graça conferia valor ao

14 ISIDORO, *Sent.* 1.4.1-2. *VSPE* V.1.1; V.3.7, V.5.12, 6.8; V.8.4; V.14.4-5. ISIDORO, *Etya.* XI.1.33-35. VALÉRIO DE BIERZO *Ordo querimoniae* I.10; HILLGARTH, J.N. "Popular Religion in visigothic Spain" in JAMES, E. (Ed) *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford, Clarendon, 1980, pp.31-34.

que doava, e a graça justificava o que não dava". No jogo de dualismos, corpo/alma, beleza/feiura, aparência/essência, cidade/campo, o corpo humano, na mesma medida em que era eclipsado pela "preocupação com as frágeis obras da vontade humana"¹⁵, também era o local privilegiado das manifestações entre Criador e Criatura, era uma intersecção de níveis, era um "centro", a partir do qual todos, à medida que se aproximassem mais da "luz", poderiam ver as "manchas do corpo com maior nitidez". O ascetismo de Frutuoso refletia-se no seu "andar descalço" ou em suas "vestimentas vulgares", mas não deixava, por isso, de ser posto "brilhando no alto de todas as virtudes". Por seu turno, Isidoro notabilizava-se por sua "expressão fora do comum" e por "seus livros edificadores"¹⁶.

Em contrapartida, Sunna, um dos opositores de Mazona, "era um adepto da doutrina malvada (arianismo), um homem áspero e funesto; sua fronte era selvagem, seus olhos eram selvagens, seu aspecto odioso, seus movimentos horríveis; ele era ameaçador para a mente, depravado no caráter, de língua solta e discurso obsceno, túrgido exteriormente, vazio interiormente, insípido por dentro, inchado externamente, destituído de toda virtude, deformado tanto por dentro como por fora(...)". Num dos episódios de sua *Vita*, conta-se que Frutuoso foi atacado por um "aldeão idiota enfurecido", de "mente grosseira" que o "cobre de

15 ILDEFONSO, *De viris illustribus* 5. BROWN, P. *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. (Trad. esp.). Barcelona, Muchnik Editores, 1993, p.579.

16 BRAULIO DE SARAGOÇA, *Epistola* 44. VF 11; 1.

injúrias e palavras petulantes" e "expressões ofensivas"¹⁷. Não é interessante apenas a identificação dessa aparição demoníaca com o aldeão rústico, que nos dá o tom de um narrador pertencente à religião oficial. Todas essas obras contêm um rico simbolismo de cores, de visões paradisíacas, do trato com os corpos dos mortos, comidas, espaços, odores dos corpos santos e descrições, dentre outras, que podem nos auxiliar no sentido de uma maior aproximação, de uma tentativa de resgate do imaginário da Espanha visigoda.

A beleza divina também era contagiante. Leovigildo, antes descrito pelo anônimo de Mérida como "selvagem" e "monstruoso", teria ficado tão maravilhado diante de um milagre que chegara a "mudar sua atitude". Assim o universo manifestava uma hierarquia: Deus, homem, natureza. E o mundo, era "o rosto de Deus"¹⁸. Enquanto microcosmo, o homem tinha sua cabeça como princípio de vida, personificação da alma, que velava pelo corpo¹⁹. Do mesmo modo, esse dualismo humano encontrava sua expressão na analogia antropomórfica do reino. Tínhamos ali a Monarquia/corpo, cabeça do reino, cognoscível, que estava fadada a desaparecer; e a Igreja/alma, com mistérios não decifráveis, destinada a tentar conduzir nesse mundo a parte que estava reservada para a salvação. Sua integração era operacionalizada pelo juramento de fidelidade, emitido pela "palavra", proferido

17 VSPE V.5.3; VF 11.

18 VSPE V.4.2 ep.; V.6.27. BRONOWSKI, J. *Magia, ciência e civilização*. (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1986, pp. 39-40.

19 ISIDORO, *Sent.* I.8.1-2; IDEM *Etya.* XI.1.25.

pela boca, local por onde "insuflamos a alma e recebemos o alimento". Boca que possui duas saídas: uma em direção aos dentes, para fora; outra em direção à garganta²⁰, para dentro. Palavra e alimento: respectivamente, as portas para o Paraíso e para o Inferno.

Pela boca emanam o Credo, o Pai Nosso. Eram as palavras que, enquanto Verbo divino, não poderiam fracassar e que, por intermédio do Cristo, anunciavam o "Reino" com a mesma autoridade que a lei divina²¹. Mas, enquanto humanas, as palavras poderiam justificar ou condenar²². Intermediadas pela razão, parte que nos tornava *imago Dei*, as palavras possibilitavam uma organização do mundo terreno e, de forma simultânea, também viabilizavam a destruição. Elas eram emitidas pela boca, que também continha a língua, associada ao fogo e à língua de fogo do Espírito Santo. Possuíam, pois, os princípios criador/destruidor. Daí também a possibilidade da realização de bênçãos ou maldições, do falar claro e do murmurar escondido, dos milagres ou da magia. Palavras que eram eficazes tanto em sua forma oral, dos murmúrios, encantamentos ou orações, como em sua forma escrita, tal como nos Evangelhos ou na utilização dos filactérios²³. Assim, por exemplo, os anátemas conciliares contra aqueles que murmuram contra os reis, reúnem a credibilidade na eficácia mágica da palavra, oral ou

20 ISIDORO, *Etym.* XI.1.49, 55; AGOSTINHO, *De civitate Dei*, VII.8.

21 Rm 9.6; Mc 2.2, 4.1-9; Mt 5.18, 24.35.

22 Mt 12.37.

23 ANDRADE FILHO, R. de O. *Art.Cit.*, p.81; FRANCO JR., H. *Peregrinos, monges e guerreiros. Feudoclericalismo e religiosidade em Castela medieval*. São Paulo, Hucitec, 1990, pp.62-63.

escrita. Significativamente, Isidoro relaciona a infância à ausência da palavra e, conseqüentemente, à pureza, associada à brancura em contraposição, por exemplo, ao vermelho, dentre outros, associado também à mentira e à vergonha²⁴.

A analogia antropomórfica revelava uma ordem universal obediente à vontade divina, na qual os fiéis leriam os designios de Deus. Dessa postura hierofânica se alimentava a cosmologia cristã. Assim, no século V, a chegada definitiva dos povos germânicos pode ser vista de forma otimista por Orósio. Ele considerara que, após os estragos, "os bárbaros converteram suas espadas em arados, tratando aos romanos que haviam permanecido como amigos e aliados, de forma que já se encontravam dentre eles alguns romanos que preferiam viver entre os bárbaros, pobre e livremente, a sofrer a angústia dos tributos entre os romanos(...). Deveríamos, pois, louvar e exaltar a misericórdia divina, posto que, ainda que fosse às custas de nossa ruina, tantas gentes alcançariam o conhecimento da verdade, que certamente não poderiam encontrar a não ser nessa ocasião(...)"²⁵. No mesmo século, Hidácio faria uma leitura desses fatos de forma mais escatológica: "Quando arrefecem os excessos dos bárbaros e a peste provoca uma dor menor, as riquezas e as provisões estocadas nas cidades são extorquidas pelo tirânico cobrador de impostos e esgotadas pelos soldados. Eis aqui a assustadora penúria: os humanos devoram a carne humana sob a

24 ISIDORO, *Etym.* XI.2.9; ILDEFONSO, *De cognitione baptismi*, 138-140; *VSPE* I.12, I.27, IV.7.7, IV.9.7, V.5.17 et passim.

25 ORÓSIO, *Historiarum adversus paganos*, VII.41.

pressão da fome; as mães nutrem-se dos corpos de seus filhos, mortos para poupar-lhes da dor. As bestas ferozes, habituadas aos corpos insepultos das vítimas da espada, da fome ou da peste, que aniquilavam mesmo os mais fortes, alimentam-se de sua carne, provocando em todas as partes a aniquilação do gênero humano. Dessa maneira, os quatro flagelos do ferro, da fome, da peste e das bestas ferozes, que castigavam todos os cantos do mundo, cumprem o que havia sido anunciado pelo Senhor através de seus profetas"²⁶.

Tanto o primeiro quanto o segundo destacam, com diferentes enfoques, o acirramento do contraponto romano/bárbaro. Orósio também já nos possibilita entrever aquele que o substituirá: o cristão/pagão. Mas ambos têm em comum a apreensão de um mito etiológico, acentuando a "causa" religiosa daquelas realidades²⁷. Orósio enfatiza, a partir das invasões, a evolução humana segundo os desígnios divinos que, em sua postura otimista, acredita ser positivo, comportando a aproximação de uma sincronia com a história divina e, conseqüentemente, uma proximidade da perfeição, mesmo que isso ocorresse às custas da ruína do mundo clássico. Aproxima-se da idéia do Dilúvio, estabelecendo um novo "acordo divino" com os homens, iniciando a sexta aetas. Destaca a noção de "providência" e torna inteligível, na forma cristã, aquele processo histórico. A menção aos "arados" feita por ele justapõe no contraponto

26 HIDACIO, *Chron.* 42.XV, 46-48.XVI.

27 NOLA, A. di "Origens" in ROMANO, R. (Dir) *Op.Cit.*, v.12, p.14; FRANCO JR, H. "Apresentação" in IDEM *A Eva Barbada. Ensaios de mitologia medieval*. São Paulo, Edusp, 1996, p.22.

romano/bárbaro aquele outro, da cidade/campo. A mudança espacial das referências parece indicar o nascimento de um mundo essencialmente agrário. Este, por seu turno, não deixa de se aparentar muito ao "deserto" que os cristãos deveriam enfrentar internamente nessa peregrinação terrestre. A cidade amuralhada parecia um último/único abrigo.

A Natureza, sobre a qual se desejava exercer algum controle, transformara-se num mundo de perigos e ameaças, local privilegiado para as manifestações demoníacas. Frutuoso é obrigado a enfrentar uma violenta ressaca marítima provocada "pelos impulsos do inimigo entre as ondas embravecidas". A Galícia chega a ser assemelhada por Bráulio de Saragoça aos "desertos" das descritos por São Jerônimo. E os ascetas, além da solidão, tinham que enfrentar as florestas, os bosques, colinas, os ventos, as chuvas, inimigos que procuravam impedir o avanço do trabalho dos homens santos. Mas esses últimos não se deixavam intimidar. Logo após a fundação de um mosteiro, é o próprio Frutuoso que o deixa em busca de lugares êrmos, paragens desérticas, escondendo-se em lugares muito altos, florestas cerradas e penhascos. De quase todos os fenômenos naturais, os relatos concluíam tratar-se da intervenção de um homem santo. Detido por três dias de chuva, Frutuoso resolve partir de qualquer forma para a preocupação de seus companheiros. Mas, logo que embarcou na manhã seguinte, ela cessou e, durante três dias, ela não voltou a cair, "de onde podemos deduzir que não chovera em absoluto durante todo o tempo que o santo varão

levou em sua navegação para chegar ao lugar previsto". Mas esses confrontos com a Natureza não eram exclusividade das áreas rurais. A ausência de chuva em Mérida gerava procissões e orações comandadas pelos bispos e logo, "uma chuva pesada caía repentinamente dos céus para saturar a terra"²⁸.

Uma inscrição comemorativa da reconstrução de uma ponte em Mérida, em 483, ilustra esse fato: "pois, após ter renovado a cidade em suas exímias muralhas (...) criou tão grande proteção da pátria". Significativamente, o paraíso do fim dos tempos judaico-cristão, "não é o Jardim da Criação, mas a Sião dos últimos tempos, a futura Jerusalém. Ao ideal naturalista, ecológico e primitivo da Idade do Ouro tradicional, estas religiões opõem uma visão urbana da futura Idade do Ouro". Hidácio nos aproxima do mito escatológico, cósmico, lamentando o destino do mundo e da humanidade. Ele se utiliza de todos os tipos sinais como "portentos, eclipses, cometas, terremotos, anomalias astrais, monstruosidades biológicas e antropológicas, acontecimentos insólitos e extraordinários" não apenas para anunciar os castigos futuros, mas também para manipular a História a favor do cristianismo. Reforçando o contraponto entre os meios urbanos e rurais, ele também indicaria os

²⁸ VF 7; cf. tb. p.91, nº da edição de M.C. Díaz y Díaz; ILDEFONSO, *De viris illustribus*, 13. VF 1; BRMLIO DE SARAGOÇA, *Epistola*. 44; IDEM VA 11. VF 8, 14. VSPE V.14.2.

"(...) infelizes hispânicos que escaparam refugiados em cidades e castelos (...)"²⁹.

Aos textos de Grósio e Hidácio, poderíamos agregar o mito messiânico e edênico, com aparências milenaristas do episcopado de Masona em Mérida, que teria viabilizado ali uma "Época Dourada" ali. Logo no início de sua ascensão ao cargo, "o Senhor, em resposta às suas preces e, por causa dos méritos da santa virgem Eulália, afastou e baniu de Mérida e de toda Lusitânia a peste da doença e da carência devida à escassez de comida, dando para todo povo tão boa saúde e muita abundância em todas as boas coisas". Masona depois fora exilado por Leovigildo. Seu retorno seria comemorado pelo cronista anônimo que assim o descreve: "Ele se regozijou porque os doentes haviam encontrado alívio, porque os oprimidos tinham obtido ajuda, porque o alimento não era mais pedido para os necessitados (...). Muitas bênçãos foram dadas para a igreja de Mérida pelo Senhor, e a presença do santo homem por meio da misericórdia de Deus trouxe um fim à calamitosa escassez, à constante praga da pestilência, e as tempestades ferozes que atacavam toda a cidade, e que tinham por razão, inquestionavelmente, a ausência do pastor exilado"³⁰. Não existiria nesse trecho das *Vidas* um "pequeno Apocalipse"? Leovigildo não estaria sendo igualado à figura do "Anticristo"? Não estaríamos aqui

29 *Inscriptione*, nº 363. LE GOFF, J. "Idades Míticas" in ROMANO, R. (Dir) *Op.Cit.*, p.327. HIDACIO, *Chron.* 34. VIII, 64. XXIV, 136.XXIII, 191.I, 225.II, 42.XV, 137. XXIV, 159.XXX, 149-150.XXVIII, 214.I, 243.II, 244.II *ep.*; 49.XVII.

30 ORLANDIS, J. "El cristianismo y la Iglesia" in *JZ.HERP*, v.1, p.497. *VSPE* V.2.3; V.8. 18-19. Veja-se também *VSPE* V.2.3 - V.4.1.

diante de claros sinais das utopias da abundância, da saúde e da justiça? Nesses textos mencionados, também fica clara a redução do mundo, do espaço em que viviam. Por meio da linguagem mítica, reintroduzia-se uma dimensão espacial naquela puramente temporal do discurso, linguagem esta que, simultaneamente, punha-se a serviço do novo *logos*: o "Verbo" divino.

É interessante notarmos que o episódio de Mazona se passa no momento em que os visigodos estão instalando sua Monarquia de forma mais sólida. Nessa época, já se definira no cristianismo as idéias sobre os reis "justos" e aqueles "injustos", como fica claro nas idéias políticas de Isidoro. Os primeiros se associavam a Cristo e os segundos ao Anticristo, ao Demônio. Por outro lado, o contraponto romano/bárbaro seria mantido inicialmente na Península pelos visigodos até o governo de Leovigildo. Inferiorizados numericamente, a conservação dos particularismos étnico e religioso tinha como finalidade manter a coesão do grupo e dos privilégios obtidos da diante maioria hispano-romana. Mas o reino de Toledo se inserira nas tendências estruturais da época, como aquelas da ruralização e da bipolarização econômico-social. Dessa forma, lentamente, o contraponto romano/bárbaro fragilizava-se. Religiosamente, o convívio dos diferentes credos - ariano e católico - quase sempre era pacífico. Mas a tentativa de se realizar a unidade do reino através do arianismo, da heresia - "a utopia da alternativa" -, engendra oposições e conflitos. De forma sintomática,

inicialmente registrado nas *VSPE* como um rei que, apesar de ariano, soubera ser "justo", Leovigildo será descrito depois como "tomado pelo demônio"³¹. Para além da possibilidade da redação por mais de uma pessoa e em épocas distintas, essa viragem não poderia ser pontuada aqui com a aproximação do rei daquele "mentiroso" ou aos "sedutores que se espalham pelo mundo"? ou ainda à Besta para a qual o "Dragão entregou seu poder e seu trono e uma grande autoridade", que "proferia palavras insolentes e blasfêmias" e a quem foi dada permissão "para guerrear contra os santos e vencê-los", ou seja, o Anticristo que exila Masona? Este último, ao retornar do exílio, não deixou de relutar e lamentar a perda da "paz da sua pobreza e do exílio, e (ter) que retornar para as tempestades e problemas do mundo"³². Seu exílio não se aparenta, em termos de microcosmos, com a vivência do Milênio que precede o Juízo Final? época precedida de calamidades, catástrofes e opressão, o reino do Anticristo - Leovigildo - precede o Milênio - exílio - de Masona.

Em termos concretos, a tentativa ariana obedecia diretrizes diversas daquela simplesmente religiosa. Sua falta de sucesso apontava para a emergência do contraponto cristão/pagão, substituindo o romano/bárbaro. A mudança de posicionamento se processava na medida em que a Monarquia ia identificando seu poder com o espaço peninsular. A visão dos bizantinos "católicos" como estrangeiros, como inimigos,

31 *VSPE* III.14; V.4.2 et passim.

32 FRANCO JR, H. *As utopias medievais*. São Paulo, Brasiliense, 1992, pp. 16-17. *1Jn* 2.18, 22; *VSPE* V.8.5 et passim.; *2Jn* 7; *VSPE* V.5.1 ep.; *Ap* 13.1-10; *VSPE* V.6.14, 9.1; V.5.3 ep. *VSPE* V.8.6 e V.8.2.

retoma as prescrições conciliares que procuravam conhecer a fé dos "estrangeiros"; também os esforços para aniquilar o reino suevo e a construção de cidades como Vitória para contenção dos bascos, confirmam o nascimento deste novo binômio e de uma nova identidade peninsular, regionalismo já manifesto nos textos supra citados de Grósio e Hidácio. Neles já se percebe o distanciamento quanto à idéia do Império, como "romanos que preferiam viver entre os bárbaros, pobre e livremente, a sofrer a angústia dos tributos entre os romanos(...), ou que "quando arrefecem os excessos dos bárbaros e a peste provoca uma dor menor, as riquezas e as provisões estocadas nas cidades são extorquidas pelo tirânico cobrador de impostos (...)". Também é notória a "reprovação" de algumas fontes cristãs contemporâneas ibéricas à rebelião de Hermenegildo contra seu pai. Tais dados nos explicitam que, apesar das disposições legais em contrário, a miscigenação entre visigodos e hispano-romanos era um fato. É o próprio Leovigildo que extirparia a antiga proibição de casamentos mistos. Junto com a miscigenação, que se operava horizontalmente, processava-se a identificação da nova aristocracia hispânica com o poder político e, de ambos, com o espaço peninsular. Igualados e integrados no *regnum*, o destino deste seria o de todos. Com a conversão do reino ao catolicismo, a sexta aetas tinha se instalado

definitivamente e, quanto tempo lhe restava era um dado que "somente Deus" ³³ saberia.

É a idéia deste destino comum rumo ao Juízo Final, professada pelo cristianismo, que torna necessária e, simultaneamente, viabiliza a conversão de Recaredo. Existia agora um novo coletivo, com claros objetivos a perseguir. Necessária para consolidar e dar coesão às novas estruturas. As resistências à fórmula ariana tinham indicado o caminho. Por outro lado, aquele contexto favorecia em tudo um tal empreendimento. Desde o declínio do Império Romano, vinha firmando-se lentamente, uma sensação clara de convívio com o sobrenatural, com o sagrado. As inseguranças da época, incrementadas pela ruralização e as invasões, colaboravam no sentido de espalhar essa sensação. Disto se beneficiou o cristianismo, buscando oferecer respostas para as angústias individuais e coletivas. A presença de um novo poder - a História vista como uma constante hierofania -, que elaborava um outro destino comum - o Juízo Final -, aproximava o *regnum* - corpo terrestre - da religião católica - sua alma. Quanto à forma, já o mencionamos, Leovigildo, sob inspiração bizantina, já se encarregara de diferenciar o poder da sociedade. Quanto à origem deste poder, o mesmo monarca já mostrara o caminho de sua procedência: o sagrado. Abria-se o caminho para a identificação entre a monarquia e a Igreja. Firmava-se o dualismo cristão/pagão.

33 BICLARO, *Chron.* aprox. 579,1; aprox. 582,3; ISIDORO, *HG* 49. *LV* III.1.1. ISIDORO, *Etya.* V.39.42.

A hierarquização Deus - homem - natureza revestia-se com um tempo dramático. Este último poderia ser escalonado em "6 idades", correspondentes aos 6 dias da criação, ou a 3 épocas: a primeira, antes da Lei, corresponderia à criação do homem e ao pecado original, sendo uma época "infeliz"; a segunda, a da Lei, "deu-se para o entendimento do pecado, não para perdoá-lo", sendo também de pouca felicidade; a terceira, a da Graça, na qual "a felicidade iniciada pela letra (Lei) pudesse ser completada pela inteligência do espírito", à qual se seguirá uma quarta, de plena felicidade, em que o homem "estará na felicidade sempiterna". Estas poderiam ser bi ou tri-partidas, em 2 Testamentos, 2 Igrejas (Sinagoga e Igreja de Cristo) ou 3 estados, "os dos leigos ou casados, o dos clérigos e os dos monges", correspondentes às 3 pessoas da Trindade"³⁴. Nos inícios da sexta/terceira idade, tinha início a idéia do regresso a Deus. O homem, lavado do pecado pelo batismo de Cristo, reiniciava seu encaminhamento rumo à Salvação. Mas o sucesso desta "reconstrução dos inícios", dependia de acomodações entre a nova religiosidade oficial e a popular. Assim, o exclusivismo cristão se adapta. Os sinais supra citados para o texto de Hidácio, indicavam a leitura do declínio do Império e das invasões como uma "crise cósmica", semelhante àquela que deveria preceder o Milênio. Implicava, pois, no encerramento de um ciclo. Impunha-se novamente um

34 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XII.30.5; ISIDORO, *Ety.* V.38.5 compreendem a idéia das 6 idades. ILDEFONSO, *De cognitione baptismi* XI, retoma a idéia de 3 idades míticas de bases judaicas; cf. LE GOFF, J. "Idades Míticas" in ROMANO, R. (Dir) *Op.Cit.*, v.I, pp.326-329.

"caos" primordial, demoníaco: arianismo, rebeliões familiares, presença bizantina, ataques francos, insubmissão basco-cantábrica. Sob essa ótica, a conversão de Recaredo apareceria como um "renascimento", uma nova fundação do tempo e da História: "Deveis, pois, estar contentes e felizes de que os costumes antigos e canônicos, com a ajuda de Deus, voltem a seus antigos postos mediante nossa glória", diria o rei. Sua intervenção no concílio é exaltada pelo cronista de Gerona que o aproxima do "antigo príncipe, Constantino o Grande, que iluminou com sua presença o sínodo de Nicéia; e também ao cristianíssimo imperador Marciano, sob cuja solicitação, firmaram-se os decretos do sínodo de Calcedônia"³⁵. Aqui, a semelhança com as antigas "cosmogonias", relatando as origens do mundo e da natureza em sua totalidade, parece-nos patente. Vista como um mito de fundação heroica e cultural, a conversão de Recaredo justificaria os inícios das novas estruturas culturais, tanto materiais como religiosas, fazendo remontar a ele o protagonismo dessas alterações.

Partindo-se desse protagonismo de Recaredo, elabora-se a analogia antropomórfica, a idéia do corpo místico, expressa na legislação visigoda. A metáfora era privilegiada pois, como dizia Isidoro, a dor da alma passaria para o corpo de forma proveitosa porque "as feridas do corpo são sentidas mais rapidamente que as da alma (...)"³⁶. O *regnum*

35 Toledo, *Tonus*, p.107. BICLARO, *Chron.* aprox. 590, 1. NOLA, A. di "Origens" in ROMANO, R. (Dir) *Op.Cit.*, pp.23ss.

36 ISIDORO, *Sent.* III.3.6.

é, pois, uma obra divina, igualando-se à criação do homem. Como nela, os fiéis encontravam-se dotados de corpo - a sociedade cristã - e alma - a Igreja, as leis divinas e régias. O monarca *Dei Gratia*, denominado *Christos Meos*, ordena o corpo e afasta o caos. Ele era a sua cabeça. Portanto, era o "princípio da vida, personificação da alma e deve velar pelo corpo"³⁷. Era o governante estabelecido por Deus, responsável pelos "remédios" terapêuticos necessários para impedir e corrigir as conseqüências do pecado que angustiavam o homem, o corpo da sociedade, desde a Queda. O cristianismo lia o nascimento desse corpo místico, do *regnum*, como um novo nascimento de Adão. Obtinha-se, desta forma, a segurança de uma temporalidade anterior e uma projeção para o futuro. Mas Recaredo não deixava de se aparentar a um herói mitológico, definindo as diferenças, concretizando e realizando uma passagem: do bárbaro ao romano; do pagão ao cristão; da heresia à ortodoxia. Deixava de recorrer à antiga genealogia gética, mas passava a compor junto aos santos e mártires. O *rex* era um eleito, era um escolhido.

Sua transposição para o campo do "sagrado" operava-se apenas após o ritual da unção, efetivado pelos membros do *ordo clericorum*. Permanecia assim o conceito de "interdito" do sagrado; seria perigoso um contato direto com ele. A intermediação do "sacrifício ritual", com seu inerente arrependimento, conversão, propiciamento ou trânsito,

37 ISIDORO, *Ety.* XI.1.25.

aparentemente era afastada. O temor do sacrifício como um meio profano de contatar a divindade através de uma vítima já havia se anunciado anteriormente. Explicava-se as razões do sacrifício de Cristo e se retomava o Sócrates platônico, com o reforço à idéia de que era proibido abdicar de nossa própria vida. O martírio voluntário, com a busca (através da morte pelos princípios cristãos) da salvação pela entrega espontânea da própria vida, estava condenado. Um corpo de especialistas (os clérigos) se encarregaria de estabelecer a ligação do sagrado com o profano. Todavia, apresentado enquanto um *honor*, o ingresso no cargo régio não deixava de ser também um sacrifício, ritualizado através da unção. Por meio dela, o monarca "morria" no profano para ressuscitar no sagrado. Provindo de entre os "mortais", o escolhido teria pecados anteriores, ou se assemelharia ao próprio Deus. Teria, pois, que se *arrepender* deles. Em seguida, *convertia-se* no *minister Dei*; não deixava de ser favorecido, *propiciado* com este *honor* e *transitava* para o campo do sagrado. Tampouco se afastava a idéia da morte como centro do sacrifício. Os reis tinham seus antecessores tratados como "*dive memorie*" e "*reverende memorie*"³⁸, onde se percebe a influência imperial. Não apenas a recordação do monarca defunto, mas a sua própria pessoa permanecia *divus*. O cristianismo, desta forma, sugeria uma genealogia mítica, de parentesco artificial entre os monarcas.

38 IV II.1.5; XII.2.15 *et passim*.

Da mesma forma, na Gália merovíngia, Clóvis seria também aproximado de Constantino o Grande³⁹, o que nos leva a pensar numa convenção literária. Todavia, o que se enfatiza na verdade, seja com Recaredo ou Clóvis, é o aspecto político de suas conversões. As lendas que se formaram ao redor do batismo do rei franco, asseveram a idéia de que não se tratava de um simples sacramento, mas uma quase consagração. Se existem dúvidas a respeito da unção régia na Espanha de Recaredo, elas desaparecem para a Gália de Clóvis. Ali, seria Pepino o primeiro governante que receberia a unção das mãos dos sacerdotes, e ainda há que se considerar que ela tenha penetrado lá sob influência e inspiração do ritual visigodo. Como o soberano visigodo, Clóvis é exaltado por seu combate ao arianismo, um verdadeiro e ortodoxo seguidor da tradição de São Martinho de Tours⁴⁰. Da mesma forma, a conversão do rei franco representaria um novo começo, uma nova origem, não sendo difícil a aproximação do soberano à figura de Cristo; ele seria o fundador de uma nova dinastia, de uma nova "raça de reis"⁴¹. Mas, se essa última pode ser aplicada a Recaredo, o mesmo não pode ser feito quanto à idéia dinástica, posta a eletividade da monarquia visigoda. Assim, se o soberano franco passaria a contar com uma nova genealogia, nascida a partir de sua conversão, o mesmo não se processava quanto a

39 GREGÓRIO DE TOURS, *HF* II.31.

40 IDEM, *Ibidem*, II.43.

41 REYDELLET, M. *La royauté dans la littérature latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome, École Française de Rome, 1981, pp.104-5; 94-113; 402ss.; BLOCH, M. *Los reyes taumaturgos*. (Trad.). México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p.72.

Recaredo. Mas se ele não poderia contar com a santificação de sua linhagem terrena, ele passaria a compor com a genealogia dos santos, dos profetas, ponto em que a originalidade da analogia antropomórfica visigoda parece ter sanado de forma suficiente, conveniente e satisfatória, representando também um novo início, uma fundação, que parte da conversão de Recaredo.

A questão do monopólio da intermediação com o sagrado, por parte do *ordo clericorum*, mostra-se complexa diante das realidades do cotidiano. Se para o mundo culto, a leitura do "corpo místico" parecia coerente enquanto um sinal divino, tais idéias seriam difíceis de serem assimiladas pela religiosidade popular. A elaboração da analogia antropomórfica não deixava de ser uma espécie de sinal mágico. Considerada a restrição espacial do camponês, ligada muito mais ao destino de sua gente, terra e bens locais, a idéia de um *regnum*, tão abstrata quanto sua teoria, pareceria não ter relação com o seu microcosmo. Nele, tampouco caberia esperar a intermediação de um corpo de especialistas do sagrado para o propiciamento de suas terras, colheitas, saúde, etc. Também, apesar de colocar as obras demoníacas sob o patronato do Mal, o cristianismo acreditava numa infinidade de demônios, entre os quais nomeavam-se os deuses pagãos. Tentou-se o afastamento dos *daimones* platônicos de seu pseudo-parentesco com os anjos cristãos. Estes últimos "são servidores de Deus que não aspiram sacrifícios, mas simplesmente formam com os homens a

comunidade daqueles que estão sob a lei de Deus"⁴². Tentava-se substituir a obra dos deuses e heróis pelo Verbo Divino e por uma legião de anjos e homens santos. Mas um ponto básico contrastava com essa argumentação: se os *signa* supérfluos eram as "superstições" e o Deus cristão era onipotente, o demônio, encontrado em toda parte não estaria também sob as leis divinas, compondo com a comunidade dos homens? Os sofisticados raciocínios filosóficos da teologia para a explicação da origem do Mal seriam compreensíveis para a mentalidade camponesa?

Acreditamos que não. Mas nossa negativa não se define pela falta de preocupação dos meios eclesiásticos. Ela pode ser entrevista na passagem da morte do bispo Fidelis, em Mérida. Nesse episódio, os santos enviados para realizarem a tarefa, conclamam para executá-la "horríveis e muito terríveis etíopes de estatura muito grande e muito negros" que são identificados como "ministros do inferno"⁴³. Havia, pois, uma preocupação em demonstrar que, mesmo as forças infernais obedeciam à vontade divina. Também seria descrita num sermão espanhol, a figura de um "etíope negro" que disputa uma alma com um "inimigo de vestes brilhantes"⁴⁴. A luta dos homens contra o demônio não se encerrava com a morte; "o demônio trabalha no fim de nossa vida para nos enredar em suas armadilhas; se nós estivermos protegidos

42 AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XI.13. ISIDORO, *Etya*. VII.5.1-2; 5-6 et passim; ILDEFONSO, *De cognitione baptismi* 60.

43 VSPE IV.9.6-7.

44 Apud HILLGARTH, *Art.Cit.*, p.29.

contra isso, através das orações de nossos irmãos e do canto dos Salmos efetivos, ele será afastado. Pois aquilo que vemos na hora de nossa passagem, frequentemente nos liberta do diabo, que fica a nossa espera por meio desses subterfúgios"⁴⁵. Todavia, como o cristianismo propunha uma vitória do homem sobre si mesmo, ele articulava-se dentro de uma inversão do curso natural das coisas, forçando a Natureza do Mundo (macrocosmo) e do homem (microcosmo), ele não deixava de ser uma forma de magia, que "era uma forma de palavras, ações e imagens que forçavam a natureza a fazer algo que, por si própria não faria"⁴⁶. Tal seria o ponto de intersecção entre as duas religiosidades: a idealizada e a praticada. A articulação entre as idéias e as diferentes leituras, clericais e leigas, engendraria um núcleo comum, uma "religiosidade intermediária", filtro através do qual seria tentado uma aproximação dos polos. Também, uma maior unidade "deles" e "entre eles". Assim, por exemplo, existia dentre outros, uma plêiade de homens santos que, solitários, percorriam a península expulsando demônios, realizando exorcismos. Seria o intermediário entre o leigo e os clérigos e monges. Mas o papel do asceta no meio rural chegava, às vezes, a colocar em xeque o papel do episcopado de mediação entre o sagrado e o profano. Disto decorreria, dentre outros motivos, a inicial desconfiança e posterior conflito entre clérigos e monges em fins do Reino de Toledo.

45 JULIANO DE TOLEDO, *Prognosticonum futuri saeculi* I.18.

46 BRONOWSKI, *Op.Cit.*, p.32.

Antes dele, os ideais ascéticos do priscilianismo já haviam criado um mal estar e despertado suspeitas entre eles. Entretanto, não devemos nos esquecer que, se muitos dos Metropolitanos de Toledo tiveram origem monástica, assim como diversos homens ilustres, como Isidoro de Sevilha, estes saíram de mosteiros urbanos ou semi-urbanos. Era a solução intermediária entre o monge e o clérigo. Por outro lado, nossa resposta negativa também se apóia na questão do Credo cristão, explicitado por São Martinho de Braga como um "encantamento" mais forte que o do demônio, tal como o sinal da cruz, e que não se poderia "adorar a Deus e ao diabo ao mesmo tempo". A oração inclui encantamentos mágicos, repetições vazias e a dignidade exaltada, tanto na oração estóica a Zeus quanto na grande oração sacerdotal de Jesus⁴⁷. Tinha, desta forma, um poder mágico, sobrenatural. Na oração, mostra-se mais claramente o elemento emotivo da religião sendo, desta forma, uma linguagem evocadora.

Se evoca sentimentos, por outro lado, invoca objetos: espíritos, santos, anjos, a própria divindade, favores. Ao fazê-lo, pede uma intervenção do sagrado na vida material. O Credo cristão, com uma linguagem lírica e dramática, não deixava de elaborar uma invocação e esclarecer as atividades do objeto invocado e suas relações metafísicas com a vida humana: "Creio em Deus pai, *todo poderoso, criador do céu e da terra...*". Tal oração, para o crente, possui verdades

47 MARTINHO DE BRAGA, *De correctione rusticorum* 16; ILDEFONSO, *De cognitione baptismi* 31-96; URBAN, *Op.Cit.*, p.475.

literais, não apenas simbólicas. Era a oração que continha em si mesma o "remédio necessário para a salvação"⁴⁸ da alma, o pacto que elaborava uma declaração de fé e, simultaneamente, uma renúncia ao demônio. Era a oração chave, a palavra mágica com a qual a população se inseria no corpo místico. Tal como, na gestualidade, através do sinal da cruz. Neste aspecto, súplica e idolatria, milagre e prodígio se igualavam. As "pessoas simples, comumente, não têm consciência de qualquer distinção, em princípio, entre religião e magia; (...) sua religião muitas vezes resulta de sua magia". A diferenciação semântica aqui não deixava de ser um mero artifício. Tampouco a prática dos sacrifícios rituais implicava a concessão dos dons invocados. Também no paganismo, a recusa divina deveria ser interpretada, entendida pela coletividade e/ou indivíduo dentro da mesma articulação proposta pelo cristianismo: mérito-recompensa. Ou seja: também o deus pagão não era forçado a fazer pela simples realização de uma oferenda ou sacrifício, como se se efetuasse uma troca. Ao contrário, a concessão dependia também da vontade dos deuses, de seu livre-arbítrio, onipotência para a qual a nova fé acrescentaria a idéia dos insondáveis desígnios da providência nunca desmedidos ou injustos: a idéia da *justitia* cristã. Disto, o maior indício nos é dado pela própria *Cidade de Deus*, que teve como um de seus motivadores as queixas pagãs de que os cristãos seriam

48 ISIDORO, *De ecclesiasticis officiis*, II.23.3-5; II.25.5; ILDEFONSO, *De cognitione baptismi* 31, 33

responsáveis pelo declínio de Roma⁴⁹. Tal como no confronto com a elite pagã, o cristianismo tentava substituir a realidade material pela palavra e providência divina; substituir as fontes, os bosques, os montes, pelos hinos, salmos e odes. Mas não depreciavam o culto aos santos e às suas relíquias. Estas últimas não poderiam ser entendidas como uma forma de contatar com o sagrado sem a intermediação clerical? Também é interessante percebermos que, por vezes, a figura do homem santo cristão necessitava invocar os poderes de Deus para demonstrar a sua força. Era necessária a prova de sua eficácia para a sua aceitação⁵⁰. Desta forma, prodígio ou milagre apresentam-se como um falso problema. O que verdadeiramente se tentava era o convencimento de que apenas um único Deus bastaria a todos.

No mito e na religião, o momento primordial do universo é desconhecido e totalmente incontrolável pela sociedade. A elaboração de uma "Teogonia" cristã parece afastada de imediato. Às religiões monoteístas-criacionistas apresentam a divindade criadora nas origens, não precedida por nada. Todavia, elas não deixam de possuir resíduos teogônicos como, por exemplo, a questão do relacionamento entre Yahweh e seus servos⁵¹. Apesar da figura de Satã ser apresentada com um sentido de "acusador" no *Antigo Testamento*, sua expulsão não nos recorda uma teomaquia? O mesmo não poderia ser entrevisto no Juízo Final do

49 HILLGARTH, *Art.Cit.*, p.47. AGOSTINHO, *De civitate Dei*, II.26-29 et *passim*.

50 BRAULIO DE SARAGOÇA, *VN* 4, 24 et *passim*. *VF* 12, 17 et *passim*.

51 *Sb* 2.24; *Jd* 6; *Ap de Moisés*, pp.329ss e 241ss

Apocalipse? Vista como uma crise cósmica, as invasões bárbaras suscitaram na península, após a conversão dos visigodos ao catolicismo, o nascimento do corpo místico. Tal como no Gênesis, em que é o Verbo Divino o criador do mundo, organizador do caos primordial, é a "palavra" que o ordena, que articula suas partes e conduz. Dentro destes resíduos, a analogia antropomórfica sugerida pela composição do corpo místico assemelha-se a uma "Teogonia", apesar do rei ser tido apenas como *minister Dei*, responsável pela *salus populis*, conseguida através da lei, ou seja, da "palavra". Na medida em que se pensa o reino procedendo do mito, uma linguagem dramática aparece em dois pontos principais correspondendo, respectivamente, aos elementos cósmicos e históricos na religião. O primeiro deles relaciona-se aos mitos de criação. Tal é o corpo místico que constitui o *regnum*, local de origem e destino da humanidade, à semelhança do corpo em que vivemos a nossa vida individual. O outro, corresponderia aos mitos de acordos divinos com os homens que incluía a noção de providência, permitindo a leitura dos processos históricos. O monarca nos aparece então como um "novo Noé", retirando-nos do dilúvio e iniciando nossa caminhada rumo ao Juízo Final. Estrutura-se uma nova aliança entre Deus e o corpo místico: *Alter Christus*, o *rex* é a sua cabeça, princípio de toda vida, personificação da alma, que vela pelo corpo. Nesta nova aliança, a "palavra" desempenhava um significativo papel. Através dela, os reis emanavam a justiça divina, criadora

da lei e não criada por ela. Este atributo da "palavra" legislativa não nos aproxima da "Criação"? Não seria possível lhe atribuir uma eficácia mágica? Palavra, gesto, mito e rito transmutam-se nas leis e no Credo; no sinal da cruz e nas procissões, no ritual da unção e no corpo místico, novo tempo espiralado, nas missas, nos cultos aos santos e às relíquias. A consciência religiosa é uma forma única. É a consciência caracterizada pelo sentido do divino, descrito como um *mysterium tremendum*. É o princípio da alteridade completa com o humano, irreduzíveis a análises ou categorias existenciais ou morais. É a consciência que desperta quando percebe a intervenção de caráter único, a presença do sagrado nesta vida. A essência do *rex*, é sua comunicação com as partes do *regnum*. O elemento que os une é a palavra que, por sua vez, é o elemento das origens, é o sagrado.

Estando dotado do corpo nesse mundo, o homem sintetizava os dualismos do século. Em razão de sua condição humana, seus dons eram mais descendentes que ascendentes⁵² e, por conseqüência, sua peregrinação implicava uma vitória sobre sua natureza. Para tanto, contava com a Igreja e com a concepção da analogia antropomórfica, metáforas de sua alma e vestimenta terrestre. Dentro da hierarquia Deus, Homem, Natureza, ele deveria inverter sua tendência rumo à última (descer) e voltar-se para a primeira (subir). Mas a Natureza (macrocosmo) tinha o seu próprio curso. E este, deveria ser

52 ILDEFONSO, *De cognitione baptismi* 5.

invertido pelo cristão. Por meio de suas orações, sinais, práticas, conduta, ele tentaria subjugar a sua própria natureza (microcosmo), elevando-se junto com os demais fiéis (Igreja) guiando-se por meio dos sinais decodificáveis por sua mente/inteligência e cumprindo a sua peregrinação dentro de uma hierofania, do Segundo Adão/Cristo, representado pela analogia antropomórfica, sua vestimenta terrestre. Ele entraria no mundo pelo batismo/Igreja, atravessaria o século/reino e sairia/Salvação-perdição de acordo com a forma que tivesse se conduzido. Invertendo, pois, o curso da Natureza, mesmo que essa última atuasse sob a vontade de Deus, ele contava com a Magia da Palavra, Milagre do Reino, a Medicina da Fé. Assim, o nascimento da monarquia católica visigoda, da *societas fidelium Christi*, seguiria a distinção antes apontada por Isidoro: ela não seria criada, mas formada como cristã. Portanto, não se instala, mas se insere: uma religião -- tal como o Cristianismo ou o Islã -- sempre se apoia nos instintos e características religiosas já presentes no meio ao qual se dirige. É uma condição básica: a moldura do espelho não lhe distorce a imagem, mas lhe confere uma forma. Não há legislador, político ou proposta que imponha suas normas de forma duradoura e, paralelamente, altere de forma radical os hábitos milenares do cotidiano. Tentar acomodar o espelho a um limite menor que ele, significa quebrá-lo.

CONCLUSÃO

CONCLUSÃO

No final desse nosso breve percurso, tivemos a oportunidade de verificar a existência de um rico potencial no *corpus* documental da Espanha visigoda, que ainda necessita ser explorado em diversos pontos e por metodologias de análise diferentes daquelas que dominam a essência da historiografia do período, especialmente a Ibérica. Diferentemente do que pensava Menéndez Pelayo, o reino católico de Toledo foi palco de variadas crenças e, superstições, praticadas sem exclusividades, tanto por clérigos como por leigos e por monges. A conversão de Recaredo, que origina a catolicização oficial de seus súditos, não implicou uma viragem radical de sua religiosidade, criando diversos cristãos de nome e poucos com uma clara convicção. Ou seja, a cristianização não é sinônimo de uma real e efetiva conversão íntima.

Sua sociedade permaneceu dentro da tendência à bipolarização social entre poderosos e humildes, dentro da qual o inicial contraponto bárbaro/romano foi gradualmente sendo superado, sobrepondo-se a ele o duo cristão/pagão. A presença de grandes expoentes culturais como Isidoro, Bráulio, Sisebuto ou Recesvinto, dentre outros, não nos serve como referência para o todo. A culta civilização do reino de Toledo era a de uma minoria. O cuidado recomendado aos preceptores quanto à utilização dos autores pagãos junto aos seus alunos,

demonstra a permanência dos temores que, aparentemente, o programa de Santo Agostinho tinha afastado.

Se a erudição de alguns ainda era grande, a tentativa pastoral de muitos escritos se insere nas tendências da época: a cristianização da cultura antiga, com seus desvirtuamentos, empobrecimentos e simplificações acompanhada pela falência das escolas públicas. As novas, paroquiais, monásticas, episcopais e, por vezes, palacianas, apesar de seu aparente não exclusivismo visava, na essência, a formação de clérigos e monges e tinham um caráter preferencialmente urbano ou semi-urbano. Fora desses núcleos, muitos edifícios de culto foram erigidos, mas visando privilégios e isenções fiscais; ou, como muitos dos mosteiros que emergiram na área Meridional na segunda metade do século VII, instáveis e de vida extremamente curta. Frutuoso de Braga dispunha de uma biblioteca que era transportada em lombo de animais.

Inserindo-se no processo de ruralização econômico-social e incrementando-o por meio da construção de suas estruturas, o reino católico de Toledo não se impõe, mas adapta-se. Essa atomização incluiu a dissolução dos segmentos citadinos. A montagem da Monarquia não poderia contar com aquela população urbana onde, inicialmente, o cristianismo tinha seu maior número de fiéis. Também, a emergência de um mundo essencialmente agrário, ocorria paralelamente a uma época em que a nova fé ainda se

encontrava em fase de definições e, tampouco, contava com um programa concreto para a evangelização dos meios rurais. Nesse último, essas tendências incrementariam, em diferentes áreas e variados matizes, o fortalecimento de várias práticas pagãs, ainda que desnaturadas ou obliteradas pelo cristianismo. Mas a existência dessas variantes regionais estão longe de poderem ser evidenciadas enquanto exceções. Mundo de permanências, de arraigamentos e lentidão, o mundo agrário mostra-se pouco tendente a abandonar seus antigos ritos, cultos e crenças. Todavia, a pluralidade de opções de uma "religiosidade intermediária" proposta pelo cristianismo, acrescida pelo seu poder - ao menos teórico - de intervenção mais prática, com o apoio do braço secular, que imporia pela força o que não germinasse pela palavra, aliado aos temores, angústias, incertezas e de uma mentalidade em que era constante presença do sagrado, abre espaços para uma tentativa de homogeneização, ao menos em termos do discurso. A religião apareceria então como elemento de coesão do corpo social, viabilizando a utopia da analogia antropomórfica.

Dotada de uma sofisticada teorização, essa analogia encerrava um dualismo: corpo/alma - Monarquia/Igreja. E, como tudo que dualiza a visão do mundo, a religião não deixava de ser uma forma de magia. Ela dotaria o poder de características esotéricas, de um conhecimento não acessível a todos, possibilitando a coerência dos

segmentos dirigentes, mas não a sua coesão. O milagre da *Gratia Dei* escolhia o monarca, mas sua sacralidade seria conferida apenas por intermédio da unção, efetuada pelos especialistas do sagrado, o *ordo clericorum*. Cabeça do reino, ele deveria cuidar do século. Por seu turno, a alma, a Igreja, providenciaria os remédios necessários para que o corpo cumprisse nesse mundo a proposta do Redentor. A originalidade dessa utopia antropomórfica também buscava dar, na ausência da hereditariedade, uma genealogia santa aos reis. Da mesma forma, os *viris illustribus* de Isidoro e Ildefonso, tentavam conferir esse mesmo sentido ao corpo monástico e clerical. Era a busca de um fundamento *in illo tempore*, de origens, que justificaria aquela utopia que procurava hierarquizar a triade Deus - Homem - Natureza e que acabava por efetivar outras como Milagre - Medicina - Magia ou Antes da Lei - a Lei - a Graça.

Distantes dos sofisticados argumentos eclesiásticos que, aliás, também lhes seriam incompreensíveis, o mundo rural se cristianizava, mas não processava uma conversão no estrito sentido cristão. Para eles, seria difícil crer que somente um Deus poderia dar conta de todas as tarefas abarcadas pelo seu cotidiano. Mesmo que sob a forma de novas vestimentas, não se deixava de cultuar as águas das fontes apenas porque uma igreja fora construída ali. O declínio visível de seus cultos não implicava seu desaparecimento. Na maioria dos casos, sua

obliteração/desnaturação não tinha uma correspondente mudança de significado. E não somente para o *ordo laicorum*. As cruzes colocadas às margens de lagos, encruzilhadas e montes apenas alteravam, na mentalidade e "religiosidade intermediária", o símbolo, não a eficácia da sua magia, de seu significado supersticioso. Tal como o sinal da cruz poderia, com seu gesto, afugentar o demônio, a sua realização invertida poderia ser utilizada para a realização de encantamentos, de malefícios. Tampouco foram abolidas as intermediações. Os *daimones* - intermediários - são substituídos pelos anjos e santos - mensageiros - e pela tentativa de exclusivismo das missas, procissões e ritos do corpo clerical e monástico.

Assim, apenas o discurso cristão teria predominado em meio à sociedade peninsular e seu confronto com as práticas pagãs refletiam não uma religiosidade diversa, mas a tentativa de imposição de um de seus polos. É o que podemos observar por meio das exortações canônicas contra clérigos que praticavam malefícios, encantamentos, adivinhação dentre outras ações oficialmente reprováveis. A tentativa de sacralização monárquica e concepção da analogia antropomórfica buscaram criar bases teóricas, políticas e sociais mais seguras para a estabilização monárquica através do cristianismo. Mas esbarraram na sua própria hierofania, na idéia da *Gratia Dei* que também poderia ser entrevista numa rebelião bem sucedida. Também nos obstáculos da "religiosidade intermediária": não

seria um camponês o mais interessado em conhecer, às vezes por meio de um clérigo, sobre a saúde, a sorte ou sobre a vida do soberano. Esses procedimentos também nos auxiliam a descartar a probabilidade da religiosidade dita "popular" encontrar-se retringida a determinados meios ou a alguns segmentos sociais. A utopia antropomórfica seria também uma tentativa de aproximação com aquela religiosidade, estabelecendo correspondências entre o homem (microcosmo) e o mundo (macrocosmo) no qual ele transitava, validando os procedimentos da desnaturação e obliteração cuja intersecção se elaborava através da "religiosidade intermediária", quando não pusesse em risco os dogmas da fé, reforçando também a idéia de uma constante presença do sagrado no cotidiano social.

Logicamente, nosso trabalho tem como proposta uma primeira abordagem, uma primera aproximação. Muitas outras questões ainda esperam por considerações mais aprofundadas que aquelas que tivemos oportunidade de realizar. Dentre elas, as considerações sobre os tipos específicos de articulações, simbioses e mutações que a "religiosidade popular" poderia produzir em contato com o cristianismo. Também, aquela que poderia iniciar um desvendamento dos ritos e símbolos utilizados no cerimonial da unção régia. Quais seriam suas fontes? eruditas ou populares? poderíamos pensar nesse ritual como uma das formas de uma possível "religiosidade

intermediária"? Também as desconfianças e conflitos entre clérigos e monges necessitam aprofundamentos, tal como uma análise mais detida sobre os ideais do ascetismo ibérico. Tentar entender a simbologia das cores, tanto nos textos como nos materiais arqueológicos subsistentes, o relacionamento com os corpos dos mortos, santos ou não, que na literatura - e não somente hagiográfica - indicam odores e milagres; a descrição de um jardim paradisíaco nas *VSPE* no momento em que as esperanças cristãs se voltavam para a Jerusalém celestial. A Natureza como instrumento de manifestação demoníaca, a busca de uma análise da simbologia de diferentes textos; também de suas formas artísticas, tentando abarcar à sua polissemia, possibilitando uma delimitação mais precisa da religiosidade peninsular e da adaptação de seu universo mental ao cotidiano. Adentrar o universo familiar, conceituar as relações de parentesco, esclarecer a questão das adaptações para uma sociedade de diferentes universos e etnias, dentre outros.

De todas as formas, mesmo entre os segmentos cultos, o cristianismo realizaria concessões à antiga religiosidade ibérica. Tal foi o que procuramos demonstrar, por meio da conversão de Recaredo como uma forma de cosmogonia ao estilo greco-romano, dos resíduos de teogonias e teomaquias presentes no cristianismo. A substituição destas pelo Verbo Divino apenas acrescentou maior força à magia da palavra. Dessa maneira e por essas razões, parece-nos que o cristianismo ibérico também se mostrou como uma religião que obtinha forças num

sincretismo lato e em meio a crises. Também como forma de justificativa das novas realidades, privilégios e necessidades de um novo corpo dirigente que, na analogia antropomórfica, corresponderia às partes nobres do corpo. Por meio desses procedimentos e do contexto em que eles se articulam, o cristianismo teria engendrado um novo nascimento, uma criação que procuraria abarcar a emergência da sociedade agrária medieval ibérica. Combatia a mitologia recorrendo ao mito. Recareado, herói cultural, engendrara um novo princípio. A analogia antropomórfica aparentava-se ao Adão da Criação, resgatado pelo Dilúvio do batismo. Mas não era mais o batismo que exortava ao arrependimento; era aquele da Salvação, da Regeneração, conferido pela vinda de Cristo, o Segundo Adão, a Igreja. Dotado de corpo e alma, tanto o micro como o macrocosmo estabeleciam estreitas relações rumo à salvação. Tentando fornecer uma linearidade à História, também os ritos eclesiais incorporariam um ciclo anual. Espiralando o tempo, a nova fé, mesmo que de forma distinta, não escapava ao "eterno retorno".

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFIA

I. FONTES

AGOSTINHO DE HIPONA *De civitate Dei*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de S.Santamarta Del Rio e M.F.Lanero. 3ªed.2v. Madrid, BAC, 1978.

AGOSTINHO DE HIPONA *Confessionum*. Ed.critica de A.C.Vega. Madrid, BAC, 1946.

AGOSTINHO DE HIPONA *De doctrina christiana*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de B.Martín. Madrid, BAC, 1957.

AGOSTINHO DE HIPONA *Enarrationes in Psalmos*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de B.Martín Perez. 4v. Madrid, BAC, 1964.

AGOSTINHO DE HIPONA *O Livre Arbitrio*. (Trad.). Braga, Faculdade de Filosofia, 1986.

ANTIFONARIO VISIGÓTICO DE LEÓN. Estudio literario de sus fórmulas sálmicas por C.Rodríguez Fernández. León, Centro de Estudio e Investigación "San Isidoro", 1985.

Apócrifos del Antiguo Testamento. Ed. A.Diez Macho (Dir.). 5v. Madrid, Cristandade, 1984.

BOÉCIO *A Trindade*. Tradução, estudos introdutórios e notas de L.J.Lauand. Curitiba, Editora Universitária Champagnat, 1992.pp.85-106.

BRAULIO DE SARAGOÇA *Epistolae*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de L.Riesco Terrero. Serie Filosofía y Letras 31. Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1975.

BRAULIO DE SARAGOÇA *Renotatio Isidori a Braulione cesaraugustano episcopo edita*. in LYNCH,C.H. y P.Galindo *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*. Madrid, CSIC, 1950

BRAULIO DE SARAGOÇA *Vita Aemiliani*. Ed. crítica de L. Vazquez de Farga. Madrid, CSIC, 1943.

CESARIO DE ARLES *Sermons au peuple*. (Texto bilingüe latim-francês) de Marie-José Delage. 2v. Sources Chrétiennes 175 e 243. Paris, éditions Du Cerf, 1971-1978.

CHRONICA ALBEDENSIA. Ed. M.Gómez-Moreno "Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III", *BRAH* 100 (1932), pp.621-627.

CHRONICA RODENSIA. Ed. M.Gómez-Moreno "Las primeras crónicas de la Reconquista: el ciclo de Alfonso III", *BRAH* 100 (1932), pp.609-621.

CODEX EURICIANUS. Ed. A.D'Ors in *Estudios Visigóticos II. El Código de Eurico*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español 12. Roma-Madrid, CSIC, 1960.

CODEX THEODOSIANUS. 3v. Ed. P. Kruegeri e Th. Mommsen. Hildesheim, Weidmann, 1990.

CODICES VISIGÓTICOS EN LA MONARQUIA LEONESA. Estudio crítico por M.C. Díaz y Díaz. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro"-CSIC, 1983.

CONCILIA GALLIAE (A. 314 - A. 506). Ed. C. Munier. *Corpus Christianorum - Series Latina, CXLVIII*. Turnholti, Brepols, 1963.

CONCILIA GALLIAE. Conciles gaulois du IV^e siècle. (Texto bilingüe latín-francés) Ed. Jean Gaudemet. *Sources Chrétiennes* 241. Paris, éditions Du Cerf, 1977.

CONCILIA GALLIAE. Les canons des conciles mérovingiens (Siècles VI^e-VII^e siècles), Les. (Texto bilingüe latín-francés). 2v. Ed. Jean Gaudemet et Brigitte Basdevant. *Sources Chrétiennes* 353 e 354. Paris, éditions du Cerf, 1989.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilingüe (Latín-Español) de J.Vives. Barcelona Madrid, CSIC, 1963.

CORPUS SCRIPTORUM MUZARABICORUM. Ed. I.Gil. 2v. Madrid, CSIC, 1973.

CRÓNICA DEL MORO RASIS. Ed. crítica de D.Catalan y M^a.Soledad de Andres. *Fuentes cronísticas de la Historia de España III*. Madrid, Gredos, 1975.

CRÓNICA MOZARABE DE 754. Ed.bilingüe (Latín-Español) de J.E.Lopez Pereira. Zaragoza, Anubar Ediciones, 1980.

CRÓNICA SEUDO-ISIDORIANA. Ed.critica de A.Benito Vidal. Valencia, Anubar Ediciones, 1961.

DIPLOMATICA HISPANO-VISIGODA. Ed. crítica de A.Canellas Lopez. Zaragoza, Institución "Fernando el Católico", 1979.

DOCUMENTACIÓN GODA EN PIZARRA. Estudio y transcripción por M.Gomez-Moreno. Madrid, Editorial Maestre, 1966.

El Libro de las Suertes. Tratado de Adivinación por el Juego de Azar. Estudio, edición y glosario por K.I.Kobbervig. Madrid, Gredos, 1987.

EPISTOLAE WISIGOTHICAE. in GIL,I(ed.). *Miscellanea Wisigothica.* Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972.pp.1-59.

España Sagrada. 56v. Ed. E.Florez. Madrid, Real academia de la Historia, 1747-1879.

FELIX DE TOLEDO *Vita S.Juliani.* PL. Migne, 96, col.445-452.

FONTES HISPANIAE ANTIQUAE IX. Ed.e comentarios de R.Grosse. Las fuentes de la época visigoda y bizantinas. Barcelona, Librería Bosch, 1947.

FORMULAE WISIGOTHICAE. in GIL,I(ed.). *Miscellanea Wisigothica.* Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofía y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972.pp.52-67.

FRUTUOSO *Regula.* Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles.* 2v. Madrid, BAC, 1971. v2, pp.137-162.

GREGORIO DE TOURS *Historia Francorum.* Ed. bilingüe (Latim-Francês) de R.Latouche. 2v.12ªed. Paris, Les Belles Lettres, 1979.

HIDACIO *Chronicon.* Ed. bilingüe (Latim-Francês) de A.Tranoy. 2v. Paris, CERF, 1974. "Sources Chrétiennes 218-219".

ILDEFONSO DE TOLEDO *De cognitione baptismi.* Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e V.Blanco. *Santos Padres Españoles.* 2v. Madrid, BAC, 1971. v1. pp.236-378.

ILDEFONSO DE TOLEDO *De itinere deserti quo pergitur post baptismi.* Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e V.Blanco. *Santos Padres Españoles.* 2v. Madrid, BAC, 1971.v1. pp.386-436.

ILDEFONSO DE TOLEDO *De virginitate perpetua Sanctae Mariae.* Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e V.Blanco. *Santos Padres Españoles.* 2v. Madrid, BAC, 1971. v1. pp.43-154.

ILDEFONSO DE TOLEDO *De viris illustribus.* Ed.critica de M.Codoñer Merino. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972.

INSCRIPCIONES CRISTIANAS DE LA ESPAÑA ROMANA Y VISIGODA. Ed. J.Vives. 2ª Ed. Barcelona, CSIC, 1969.

ISIDORO DE SEVILHA *De ecclesiasticis officiis*. FL. Migne, 83, col.738-826.

ISIDORO DE SEVILHA *Etymologiarum*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.O.Reta e M.A.M.Casquero, com introdução de M.C.Díaz y Díaz. 2v. Madrid, BAC, 1982.

ISIDORO DE SEVILHA *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de C.Rodríguez Alonso. León, Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1975.

ISIDORO DE SEVILHA *De ortu et obitu Patrum*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de C.Chaparro Gómez. Paris, Les Belles Lettres, 1985.

ISIDORO DE SEVILHA *Regula*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid, BAC, 1971. v2, pp.92-125.

ISIDORO DE SEVILHA *Sententiarum*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid, BAC, 1971. v2, pp.226-525.

ISIDORO DE SEVILHA *De viris Illustribus*. Ed. crítica de C.Cordoñer Merino. Salamanca, CSIC, 1964.

JOAO DE BICLARO *Chronicon*. Ed. crítica de J.Campos. *Juan de Biclara, obispo de Gernona. Su vida y su obra*. Madrid, CSIC, 1960.

JORDANES *Histoire des Goths*. (Trad.). Ed. Olivier Devillers. Paris, Belles Lettres, 1995.

JULIAO DE TOLEDO *Sancti Iuliani Toletanae Sedis episcopi Opera pars I*. Ed. J.N.Hillgarth et al. *Corpus Christianorum, Series Latina CXV*. Turnholdt, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1976.

LEANDRO DE SEVILHA *Regula*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid, BAC, 1971. v2, pp.21-76.

LEX ROMANA VISIGOTHORUM. Ed. G.Haenel. Reimpressão. Darmstadt, Scientia Aalen Verlag, 1962.

LEX VISIGOTHORUM. Ed. K.Zeumer *MGH.Leges I.1*. Hannover-Lipizig, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973

LIBER ORDINUM en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne, du V au XI siècle. Ed.M.Férotin. Paris, Monumenta Ecclesiae Liturgica V, 1904.

LICIANO DE CARTAGENA *Epistulae*. Ed. crítica de J.Madoz. Estudios Onienses, serie 1, vol,IV. Madrid, Ediciones Fax, 1948.

MARTINHO DE BRAGA *De correctione rusticorum*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de R.Jove Clos. Barcelona, El Albir, 1981.

MONUMENTA HISPANIAE SACRA. COLECCIÓN CANÓNICA HISPANA. Ed. de G.Martínez Díez. Madrid, CSIC, em curso de publicação. Já editados: *La colección canónica Hispana* T.I. Estudio (1966); T.II. 2v. Colecciones derivadas (1976); T.III, *Concilios griegos y africanos* (1982); T.IV. *Concilios Galos. Concilios Hispanos: primera parte* (1984); T.V. *Concilios Hispanos: segunda parte* (1992).

PAULO OROSIO *Historiarum Adversum Paganos*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de C.Torres Rodrigues. Santiago, Instituto "P. Sarmiento" de Estudios Gallegos, 1985. pp. 583-721.

FRISCILIANO *Tratados y Cánones*. (Trad.). Ed. Bartolomé Segura Ramos. Madrid, Editora Nacional, 1975.

PONTAL,O. *Histoire des conciles mérovingiens*. Paris, CERF, 1989.

PSEUDO-EUGENIO DE TOLEDO *Speculum per um nobile visigoto*. Ed. bilingüe (Latim-Italiano) de N.Messina. Santiago, Universidad de Santiago de Compostela, 1984.

RABANO MAURO *O significado místico dos números*. Tradução, estudos introdutórios e notas de L.J.Lauand. Curitiba, Editora Universitária Champagnat, 1992.pp.51-69.

REGULA COMUNIS. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid, BAC, 1971. v.2, pp.172-211.

SALVIANO DE MARSELHA *De gubernatione Dei in Ouvres*. Ed. bilingüe (Latim-Francês) de G.Lagarrigue. 2v. Paris, CERF, 1971. "Souces Chrétiennes 176 e 220".

SISEBUTO *Vita Desiderii*. in GIL,I(ed.). *Miscellanea Visigothica*. Sevilla, Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofia y Letras, n.15. Publicación de la Universidad de Sevilla, 1972.pp.70-112.

SULPICIO SEVERO *Obras Completas*. Trad. espanhola de C.Codoñes Merino. Madrid, Tecnos, 1987.

TESTAMENTUM VICENTII EPISCOPI. Ed.F.Fita in BRAH 49 (1906) 137-169.

TEXTOS NAVARROS DEL CÓDICE DE RODA. Ed. J.Mª.Lacarra in *Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón* (sección de Zaragoza). vl. Zaragoza, Publicaciones de la Escuela de Estudios Medievales, 1945, pp. 193-283.

VALERIO DE BIERZO in AHERNE, C.M. *Valerio of Bierzo: an ascetic of late Visigothic period*. The Catholic University of America Studies in Medieval History: new series, 11. Washington DC., The Catholic University of America Press, 1949.

VALERIO DE BIERZO (Nuño Valerio) *Obras*. Ed. crítica de R.Fernández Pousa. Madrid, Instituto "Antonio de Nebrija", 1942.

VELAZQUEZ SORIANO,I. *Las Pizarras Visigodas: Edición Crítica y Estudio. Antigüedad y Cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardia VI*. Murcia, Universidad de Murcia, 1989.

VITA FRUCTUOSI. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de M.C.Díaz y Díaz. Braga, s/e, 1974.

VITA SANCTI TURIBII. Ed. B.de Gaiffier in AB 59(1941) 34-64.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIVM. Ed. bilingüe (Latim-Inglês) de J.N.Garvin. Washington,D.C., The Catholic University of America Press, 1946.

Vulgata. Ed. A.Colunga e L.Turrado. Madrid, BAC, 1985.

II.OBRAS DE REFERECIA

ALDEA VAQUERO,Q. et al.(Eds.) *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. 4v. Madrid, CSIC - Instituto Enrique Flórez, 1972-1975.

BLAZQUEZ,J.Mª. *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid, Istmo, 1975.

BLEIBERG,G. (Ed.) *Diccionario de Historia de España*.3v. Madrid, Alianza, 1979.

BRANDÃO,J.de S. *Dicionário Mítico Etimológico*.2v. Petrópolis, Vozes, 1991-1992.

CABROL, F. e H. (Ed.) *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*. 15v. Paris, Letouzey et Ané, 1924-1953.

CHEVALIER, J. e A. Gheerbrant (Dir.) *Diccionario de los Símbolos*. Barcelona, Herder, 1986.

COROMINAS, J. e J. A. Pascual *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. 6v. Madrid, Gredos, 1991. 3ª reimpresión.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. *Index Scriptorum Latinorum Medii Aevi Hispanorum*. Acta Salmanticensia: senatus univ. edita, 13, n.1-2. 2v. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1958-1959.

FERREIRO, A. *The Visigoths in Gaul and Spain: A.D. 418-711. A Bibliography*. Leiden, J. Brill, 1988.

FIGURES, S. de e T. Goffi (Org.) *Dicionário de Espiritualidade*. São Paulo, Paulinas, 1989.

GRIMAL, P. *Diccionario de Mitología Griega Y Romana*. Barcelona, Paidós, 1986.

LOYON, H. R. *Dicionário da Idade Média*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.

MACKENZIE, J. L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo, Paulinas, 1983.

MORA, J. F. *Dicionário de Filosofia*. Lisboa, Dom Quixote, 1977.

OTT, L. *Manual de Teologia Dogmática*. Barcelona, Herder, 1968.

FOUPARD, P. (Dir.) *Diccionario de las Religiones*. Barcelona, Herder, 1987.

ROBBINS, R. H. *Enciclopedia de la Brujería y Demonología*. Madrid, Debate, 1991.

ROMANO, R. (Dir.) *Enciclopédia Einaudi*. 41v. Lisboa, Imprensa Nacional - Casa da Moeda, desde 1984. Vs. 1, 2, 5, 7, 11, 12, 17, 20.

SERRÃO, J. (Ed.) *Dicionário de História de Portugal*. 4v. Lisboa, Iniciativas, 1971.

III. OBRAS GERAIS

A.A.V.V. *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*. Madrid, Akal, 1986.

A.A.V.V. *De la Antigüedad al Medievo. Siglos IV-VIII*. III Congresso de Estudios Medievales. S/L. Fundación Sánchez-Albornoz, 1993, pp.35-51.

A.A.V.V. *La Religion Populaire*. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 17-19 octobre, 1977. Paris, C.N.R.S., 1979.

AKLEY, T.C. *Christian Initiation in Spain (c.300-1100)*. London, Darton Longman & Todd, 1967.

ANDERSON, P. *Passagens da Antigüidade ao Feudalismo*. (Trad.). Porto, Afrontamento, 1980.

ARCE, J. *El último siglo de la España romana: 284-409*. Madrid, Alianza, 1982.

ARCE, J. *España entre el mundo antiguo y el mundo medieval*. Madrid, Taurus, 1988.

ARIES, Ph. *História da Morte no Ocidente*. (Trad.). Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alvez, 1977.

ARIES, Ph. e A. Béjin (Org.) *Sexualidades Ocidentais*. (Trad.). 3ª ed. São Paulo, Brasiliense, 1987.

AUGÉ, M. (Dir.) *A Construção do Mundo. Religião, Representações, Ideologia*. (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1978.

AUGÉ, M. *El genio del paganismo*. (Trad.). Barcelona, Muchnik, 1993.

AZNAR, J.C. *Dios en San Pablo*. Col. Austral 1421. Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

BABCOCK, R.G. "Astrology and pagan gods in carolingian Vitae of St. Lambert", *Traditio* 42 (1986), pp.95-113.

BAK, J.M. (ed) *Coronations Medieval and Early Modern Monarchic Ritual*. Papers originally presented at a conference held february 1985 in Toronto. Barkley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1990.

BAKHTIN, M. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. (Trad.). São Paulo, Hucitec - UNB, 1987.

BANNIARD, M. *Genèse Culturelle de l'Europe: V-VIII siècle*. Paris, Seuil, 1989.

BARBERO, A. e M. Vigil *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, Crítica, 1978.

BARBERO, A. e M. Vigil *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*. Barcelona, Ariel, 1984.

BAROJA, J.C. *Las Brujas y su Mundo*. Madrid, Alianza, 1982.

BERNARDI, A. "Los problemas económicos del Imperio romano en la época de su decadencia" in *La decadencia económica de los imperios*. Madrid, Alianza, 1977. pp.27-92.

BLAZQUEZ, J.Mª. e A.Tovar *Historia de la Hispania romana*. Madrid, Alianza, 1975.

BLOCH, M. *Los reyes taumaturgos*. (Trad.). México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

BLOCH, R. *La Divination dans l'Antiquité*. Paris, PUF, 1984.

BOUHOT, J-P. "Le Baptême et sa Signification" in *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33, 11-17 aprile, 1985.2v. Spoleto, CISAM, 1987.v1.pp.251-267; 269-273.

BOULARAND, E. *L'hérésie d'Arius et la <<Foi>> de Nicée*. Paris, éditions Letouzey & Ané, 1972.

BRONOWSKI, J. *Magia, Ciência e Civilização*. (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1986.

BROWN, P. *Religion and society in the age of Saint Augustine*. London, Farber, 1977.

BROWN, P. *Le Culte des Saints. Son Essor et sa Fonction dans la Chrétienté Latine*. (Trad.). Paris, CERF, 1984.

BROWN, P. *O Fim do Mundo Clássico*. (Trad.). Lisboa, Verbo, 1972.

BROWN, P. *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. (Trad.). Barcelona, Muchnik, 1993.

BROX, N. *Historia de la Iglesia Primitiva*. (Trad.). Barcelona, Herder, 1986.

BURCKHARDT, J. *Del Paganismo al Cristianismo. La época de Constantino el Grande*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982. 1ª reimpresión.

CANDAU, J.M^a et al. *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1990.

CARDINI, F. *Magia, Brujería y Superstición en el Occidente Medieval*. Barcelona, Península, 1982.

CAROZZI, C. "La Géographie de L'Au-Delà et sa Signification Pendant le Haut Moyen Age" in *Popoli e Paesi nella Cultura Altomedievale*. Settimane di Studio 29, 23-29 aprile 1981.2v. Spoleto, CISAM, 1983.v2.pp.423-481; 483-485.

CASSIRER, E. *Linguagem, Mito e Religião*. (Trad.). Porto, Edições RES, 1976.

CASTRO, A. *La realidad histórica de España*. México, Porrúa, 1975. 6^{ed.}

CHASTAGNOL, A. "L'évolution de l'orde sénatorial aux III et IV siècles de notre ère", *RH* 496 (1970), pp.305-314.

CLARK KEE, H. *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. (Trad.). Córdoba, El Almendro, 1992.

COLAFEMINA, C. "Dal Rito Ebraico al Rito Cristiano" in *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33, 11-17 aprile, 1985.2v. Spoleto, CISAM, 1987.v1.pp.63-104.

COLLINS, R. *España en la Alta Edad Media*. Barcelona, Crítica, 1986.

COLOMBAS, G.M. "Apuntes para la historia de la espiritualidad monástica en el noroeste español" *Semana de Historia del Monacato Cantabro-Astur-Leones*. XV Centenario del Nacimiento de San Benito. Oviedo, Monasterio de San Pelayo, 1982.pp.619-634.

CRISTIANI, M. "Tempo Rituale e Tempo Storico. Comunione Cristiana e Sacrificio. Scelte Antropologiche Della Cultura Altomedievale" in *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33, 11-17 aprile, 1985.2v. Spoleto, CISAM, 1987.v2.pp.439-500; 501-504.

DALCHÉ, P.G. "La Représentation de l'Espace dans les *Libri Miraculorum* de Gregoire de Tours", *MA* 88 (1982), pp.397-420.

DANIÉLOU, J. et H.I.Marrou *Nueva Historia de la Iglesia I. Desde los Origenes a San Gregorio Magno*. (Trad.). Madrid, Cristiandad, 1964.

DIAZ Y DIAZ, M.C. "La Transmisión de los Textos Antiguos en la Península Ibérica en los Siglos VII-XI" in *La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI secolo*. Settimane di Studio 22, 18-24 aprile 1974. 2v. Spoleto, CISAM, 1975. v1. pp. 133-175; 177-178.

DOEHAERD, R. *Occidente Durante la Alta Edad Media. Economías y Sociedades*. (Trad.). Col. "Nueva Clio" 14. Barcelona, Labor, 1974.

DONINI, A. *História do Cristianismo. Das Origens a Justiniano*. (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1980.

DONOVAN, F. *Historia de la Brujería*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1985.

DUBY, G. *Guerreiros e Camponeses. Os Primórdios do Crescimento Económico Europeu (Séc. VII-XII)*. (Trad.). Lisboa, Estampa, 1980.

DUBY, G. e Ph. Ariès (Dir.) *Historia de la Vida Privada I. Del Imperio Romano al Año Mil*. (Trad.). Madrid, Taurus, 1989.

DUPRONT, A. "De la Religion Populaire". Postface. in *La Religion Populaire. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique*. Paris, 17-19 octobre, 1977. Paris, éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1979. pp. 411-419.

ELIADE, M. *Aspectos do Mito*. (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1986.

ELIADE, M. *História das Crenças e das Idéias Religiosas. T. II. De Gautama Buda ao Triunfo do Cristianismo*. (Trad.). 2v. Rio de Janeiro, Zahar, 1983.

ELIADE, M. *Lo Sagrado y lo Profano*. (Trad.). Barcelona, Guadarrama - Punto Omega, 1981.

ELIADE, M. *Mito e Realidade*. (Trad.). São Paulo, Perspectiva, 1972.

ELIADE, M. *O Mito do Eterno Retorno*. (Trad.). Lisboa, Edições 70, 1981.

ELIADE, M. *Tratado de História das Religiões*. (Trad.). Lisboa, Cosmos, 1977.

ELZE, R. "Le Consacrazioni Regie" in *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33, 11-17 aprile, 1985. 2v. Spoleto, CISAM, 1987. v1. pp. 41-55; 57-61.

ENCISO, J. "El estudio bíblico de los códices litúrgicos mozárabes", *EB* 1 (1941-42), pp.291-313.

ESCRIBANO, M.A. "Alteridad religiosa y maniqueísmo en el siglo IV D.C." *St.His.* 8 (1990), pp. 29-47.

EVENEPOEL, W. "La Délimitation de <<L'Année Liturgique>> dans les Premiers Siècles de la Chrétienté Occidentale. *Caput Anni Liturgici*", *RHE* 83 (1988), pp.601-616.

FÉVRIER, P-A. "La Mort Chrétienne" in *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33, 11-17 aprile, 1985.2v. Spoleto, CISAM, 1987.v2.pp.881-942; 943-952.

FIGUEIREDO NOGUEIRA, C.R. *Bruxaria e História. As práticas mágicas no Ocidente cristão*. São Paulo, Atica, 1991.

FONTAINE, J. "De la Pluralité à l'Unité dans le <<Latin Carolingien>>?" in *Nascita dell'Europa ed Europa Carolingia in Un'Equazione da Verificare*. Settimane di Studio 27, 19-25 aprile 1979.2v. Spoleto, CISAM, 1981.v2. pp.765-805; 807-818.

FONTAINE, J. "De l'Universalisme Antique aux Particularismes Médiévaux: La Conscience du Temps et de L'Espace dans L'Antiquité Tardive" in *Popoli e Paesi nella Cultura Altomedievale*. Settimane di Studio 29, 23-29 aprile 1981.2v. Spoleto, CISAM, 1983. v1. pp.15-45.

FRANCO JR., H. *A Eva Barbada. Ensaio de mitologia medieval*. São Paulo, Edusp, 1996

FRANCO JR., H. *As Utopias Medievais*. São Paulo, Brasiliense, 1992.

FRANCO JR., H. *Peregrinos, Monges e Guerreiros. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval*. São Paulo, Hucitec, 1990.

FRAZER, J.G. *El Folklore en el Antiguo Testamento*. (Trad.). México, Fondo de Cultura Económica, 1981.

FRAZER, J.G. *La Rama Dorada. Magia y Religión*. (Trad.). México, Fondo de Cultura Económica, 1956.

FREND, W.H.C. "El fracaso de las persecuciones en el imperio romano" in FINLEY, M.I. (Ed.) *Estudios sobre Historia Antigua*. (Trad.). Madrid, Akal, 1981. pp.289-331.

FREND, W.H.C. *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*. Collected Studies Series 45. London, Variorum Reprints, 1976.

GARCIA CONDE, A. "Los Tractatus Origenis y los Origenistas Gallegos", *CEG* 4 (1949), pp.27-56.

GARCIA DE CORTAZAR, J.A. *Historia de España Alfaguara II. La época medieval*. Madrid, Alianza, 1983.

GARCIA GONZALEZ, J. "Traición y alevosia en la Alta Edad Media", *AHDE* 32 (1962), pp.323-345.

GARCIA IGLESIAS, L. "Paganismo y cristianismo en la España Romana" in *La Religión Romana en Hispania*. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del CSIC. 17-19 diciembre 1979. Madrid, Subdirección de Arqueología del Ministerio de Cultura, 1981. pp.365-379.

GEARY, P.J. *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*. New York - Oxford, Oxford University Press, 1988.

GIGON, O. *La Cultura Antigua y el Cristianismo*. (Trad.). Madrid, Gredos, 1970.

GILSON, E. e Ph.Boehner *História da Filosofia Cristã. Desde as Origens até Nicolau de Cusa*. (Trad.). Petrópolis, Vozes, 1982.

GINSBURG, C. "Spie - Radici di un paradigma indiziario" in *Mitti, Embleme, Spie. Morfologia e Storia*. Torino, Einaudi, 1986. pp.158-209.

GIORDANO, O. *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. (Trad.). Madrid, Gredos, 1983.

GONZALEZ BLANCO, A. et al. (Eds) *Arte, sociedad, economía y religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía*. Homenaje al Profesor Dr. D. José M^a Blázquez Martínez. Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía VIII. Murcia, Universidad de Murcia, 1991.

GRANERIS, G. et al. *El pecado en las fuentes cristianas primitivas*. (Trad.). Madrid, Rialp, 1963.

HEN, Y. *Culture & religion in Merovingian Gaul (AD 481-751)*. Leiden - New York - Köln, E.J.Brill, 1995.

JEAUNEAU, E. "L'Héritage de la Philosophie Antique Durant le Haut Moyen Age" in *La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI secolo*. Settimane di Studio 22, 18-

24 aprile 1974.2v. Spoleto, CISAM, 1975.v1.pp.17-54; 55-132.

JONES,A.H.M. *The Later Roman Empire (284-602)*.4v.Oxford, Blackwell, 1964.

JUNG,C.G. *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis, Vozes, 1983.

KANTAROWICZ,E.H. *Los dos Cuerpos del Rey. Un estudio de teología política medieval*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1985.

KIECKHEFER,R. *La magia en la Edad Media*. (Trad.). Barcelona, Crítica, 1992.

KNOWLES,D. *El Monacato Cristiano*. (Trad.). Madrid, Guadarrama, 1969.

KNOWLES,D. e D.Obolensky *Nova História da Igreja II. A Idade Média (600-1500)*. (Trad.) Petrópolis, Vozes, 1983.

LACROIX, B. e P. BLOGLIONI (ed) *Les Religions Populaires. Colloque International 1970*. Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1972.

LATOUCHE,R. *Orígenes de la Economía Occidental (siglos IV-XI)*. (Trad.) México, UTEHA, 1957.

LAUWERS,M. "<<Religion Populaire>>, Culture Folklorique, Mentalités. Notes pour une Anthropologie Culturelle du Moyen Age", *RHE* 82 (1987), pp.221-258.

LAUWERS,M. "La Mort et le Corps des Saints. La Scène de la Mort dans les Vitae du Haut Moyen Age", *MA* 94 (1988), pp.21-50.

LAUWERS,M. "Sainteté Royale et Sainteté Féminine dans l'Occident Médiéval", *RHE* 83 (1988), pp.58-69.

LE GOFF,J. "Les Paysans et le Monde Rural dans la Litterature du Haut Moyen Age (V-VI siècles)" in *Agricoltura e Mondo Rurale in Occidente nell'Alto Medioevo*. Settimane di Studio 13, 22-28 aprile 1965. Spoleto, CISAM, 1966. pp.723-741.

LE GOFF,J. *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. (Trad.). Lisboa, Estampa, 1980.

LE GOFF,J. *Reflexões sobre a História*.(Trad.). Lisboa, Edições 70, S/D.

LE GOFF, J. e P. Nora (Dir) *História: novos objetos*. (Trad.). Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

LE GOFF, J. e P. Nora (Dir.) *História: novos problemas*. (Trad.). 2ª ed. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1979.

LE GOFF, J. e P. Nora (Dir.) *História: novas abordagens*. (Trad.). Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

LE GOFF, J. et R. Rémond (Dir.) *Histoire de la France Religieuse I. Des dieux de la Gaule à la papauté d'Avignon (des origines au XIV siècle)*. Paris, Seuil, 1988.

LOMAS, F. J. e F. DEVIS (Eds) *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*. Cádiz, Servicio de Publicaciones Universidad de Cádiz, 1992.

LORING GARCIA, M. I. "La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano", *St. His.* 4-5 (1986-1987), pp.195-204.

LOT, F. *O Fim do Mundo Antigo e o Principio da Idade Média*. (Trad.) Lisboa, Edições 70, 1980.

LYNCH, J. H. *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe*. Princeton, Princeton University Press, 1986.

MAIER, F. G. *Las transformaciones del mundo Mediterráneo*. Madrid, Siglo XXI, 1972.

MALDONADO, L. *Religiosidad Popular. Nostalgia de lo Mágico*. Madrid, Críandad, 1975.

MANGAS, J. "Religiones paganas de la Hispania Romana. Problemas y Metodos" *Estudios de Historia de España. Homenaje a Manuel Tuñón de Lara*. Madrid, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981. pp.45-65.

MANSELLI, R. "I Popoli Immaginari: Gog e Magog" in *Popoli e Paesi nella Cultura Altomedievale*. Settimane di Studio 29, 23-29 aprile 1981. 2v. Spoleto, CISAM, 1983. v2. pp.487-517; 519-522.

MANSELLI, R. *La Religion Populaires au Moyen Age. Problèmes de Méthode et d'Histoire*. Montreal-Paris, Institut d'études Médiévales-Vrin, 1975.

MARAVALL, J. A. "El pensamiento político de la Alta Edad Media", in *Estudios de Historia del Pensamiento Español*. Madrid, Cultura Hispánica, 1966. pp.17-49.

MARAVALL, J. A. *El concepto de España en la Edad Media*. 3ª ed. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

- MARROU, H-I. "Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale" in *RH* 235 (1966) 39-46.
- MARTIN, J.L. *La Península en la Edad Media*. Barcelona, Teide, 1984.
- MEIGNE, M. "Concile ou Colection d'Elvire?", *RHE* 70 (1975), pp.361-387.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. 2v. 4ªed. Madrid, BAC, 1986, v.1.
- MOMIGLIANO, A. et al. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. (Trad.). Madrid, Alianza, 1989.
- MUSSET, L. *Las Invasiones. Las Oleadas Germánicas*. Col. "Nueva Clio" 12. Barcelona, Labor, 1982.
- NELSON, J.L. *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*. London, The Hambledon Press, 1986.
- ORLANDIS, J. "<<Traditio Corporis et Animae>>", *AHDE* 24 (1954), pp.95-135.
- ORLANDIS, J. "Las consecuencias del delito en el Derecho de la Alta Edad Media", *AHDE* 18 (1947), pp.61-74.
- ORLANDIS, J. *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1971.
- ORLANDIS, J. *La conversión de Europa al cristianismo*. Madrid, Rialp, 1988.
- PENAS TRUQUE, M.de los A. "Sobre el Folklore Castrexo y el Culto a los Montes en Galicia", *BMPLugo* 1 (1983), pp.123-129.
- PÉREZ MEDINA, M. "Breves consideraciones en torno a la reacción pagana: 384-410 A.D.", *St.His.* 8 (1990), pp.61-71.
- PLONGERON, B. (Dir) *La Religion Populaire. Approches Historiques*. Paris, éditions Beauchesne, 1976.
- REYDELLET, M. *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome, école Française de Rome, 1981.
- REYNOLDS, R.E. "Rites and Signs of Conciliar Decisions in the Early Middle Ages" in *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33, 11-17

aprile, 1985.2v. Spoleto, CISAM, 1987.v1.pp.207-244; 245-249.

REYNOLDS,R.E. "Rites of Separation and Reconciliation in the Early Middle Ages" in *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33, 11-17 aprile, 1985.2v. Spoleto, CISAM, 1987.v1.pp.405-433; 435-437.

RIBEIRO,D.V. "A Igreja e o Estado no Império Romano" *Trabalho Livre e Trabalho Escravo na Antigüidade e na Idade Média, e Outros Estudos*. Revista do Departamento de História n.7.UFMG,1988, pp.121-129.

RICHE,P. *Education et Culture dans l'Occident barbare (VI-VIII siècles)*. Paris, Seuil, 1962.

RIU,M. "El papel de los monasterios en la sociedad y la economía de la Alta Edad Media hispana" in *Semana de Historia del Monacato Cantabro-Astur-Leones*. XV Centenario del Nacimiento de San Benito. Oviedo, Monasterio de San Pelayo, 1982.pp.15-33.

ROHEIM,G. *L'Animisme, La Magie et le Roi Divin*. (Trad.). Paris, Payot, 1988.

ROUCHE,M. "Des Mariages Païens au Mariage Chrétien. Sacré et Sacrement" in *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33, 11-17 aprile, 1985.2v. Spoleto, CISAM, 1987.v2.pp.835-873; 875-880.

ROWLAND,R. *Antropologia, história e diferença*. (Trad.). Porto, Afrontamento, 1987.

SANCHEZ DRAGÓ,F. *La España Mágica*. Madrid, Alianza, 1983.

SANCHEZ LEÓN,J.C. "Una leyenda sobre los Baguadas cristianos en la Alta Edad Media. El nombre Bacauda en la onomástica personal europea de los siglos VI y VII", *St.His* 2-3 (1984-1985), pp.191-303.

SANCHEZ-ALBORNOZ,C. *España, un enigma histórico*. 2v. Barcelona, EDHASA, 1973.

SANCHEZ-ALBORNOZ,C. *Estudios sobre Galicia en la temprana Edad Media*. La Coruña, Instituto "P.Sarmiento" de Estudios Gallegos, 1981.

SANCHEZ-ALBORNOZ,C. *Viejos y Nuevos Estudios sobre las Instituciones Medievales Españolas*. 2v. 2ªed. Madrid, Espasa-Calpe, 1976.

SAWYER, P.H. and I.N. Wood (Ed.) *Early Medieval Kingship*. Leeds, The School of History, 1977.

SAXER, V. "L'Initiation Chrétienne du II au VI Siècle: Esquisse Historique des Rites et de Leur Signification" in *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33, 11-17 aprile, 1985. 2v. Spoleto, CISAM, 1987. v1. pp.173-196; 197-205.

SCHMITT, J-C. "<<Religion Populaire>> et culture folklorique", *AESC* 31 (1976), pp.941-951.

SCHMITT, J-C. "Les traditions folkloriques dans la culture médiévale", *AESC* 52/1 (1981), pp.5-20.

SEPULVEDA GONZALEZ, M^a de los A. "Los anagramas y el programa iconográfico de Quintanilla de las Viñas: una hipótesis de interpretación" in *Estudios en memoria del Profesor D. Claudio Sánchez-Albornoz*. 2v. Madrid, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, 1986. v2. pp.1217-1248.

SEZNEC, J. *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid, Taurus, 1985.

THOMPSON, E.A. "Peasant revolts in late roman Gaul and Spain", *Past and Present* 2 (1952), pp.12-21.

TOMMASI, F. "La descalvazione dei Tirani", *SM* 21 (1980), pp.797-814

TURON DE LARA (Dir.) *Historia de España*. 12v. Barcelona, Labor, v.1 (1982) e v.2 (1984).

ULLMANN, W. "Public Welfare and Social Legislation in the Early Medieval Councils" in *The Church and the Law in the Earlier Middle Ages*. London, Variorum Reprints, 1975. pp.1-39.

VALDEAVELLANO, L.G. de *Curso de Historia de las Instituciones Españolas. De los orígenes al final de la Edad Media*. Madrid, Alianza, 1982.

VALDEAVELLANO, L.G. de *Historia de España. De los orígenes a la Baja Edad Media*. 2v. Madrid, Alianza, 1980.

VUARRE, S. "Cosmologie Antique et Commentaire de la Creation du Monde. Le Chaos et les Quatre Elements Chez Quelques Auteurs du Haut Moyen Age" in *La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI secolo*. Settimane di Studio 22, 18-24 aprile 1974. 2v. Spoleto, CISAM, 1975. v2. pp.541-573.

VIGIL, M. e A. Cabo *Historia de España Alfaguara I. Condicionamientos geográficos. Edad Antigua.* Madrid, Alianza, 1978. 4ªed.

YANGUAS, N.S. "Movimientos sociales en la España del Bajo Imperio", *Hispania* 40 (1980), pp.237-269.

IV. OBRAS ESPECIFICAS

A.A.V.V. *España Eremitica.* Actas de VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 septiembre, 1963. *Analecta Legerensia* 1. Pamplona, s.e., 1970.

A.A.V.V. *La Patrologia Toledano Visigoda.* XXVIII Semana Española de Teología. Toledo, 25-29 septiembre, 1967. Madrid, CSIC, 1970.

ALONZO AVILA, A. "Aproximación a la época visigoda en el territorio de la actual provincia de Segovia", *StHis* 1-3 (1984-85), pp.271-290.

ALONZO AVILA, A. "Estudio prosopografico y onomástico del Norte de la Península Ibérica durante la época visigoda II: estudio onomástico", *H.Ant.* 13 (1986-89), pp.199-228.

ANDRADE FILHO, R. de O. "A respeito dos homens e dos seres prodigiosos". Uma utopia do homem e da sua existência na obra de Santo Isidoro de Sevilha (Etimologias, Livro XI)", *Revista USP* 23 (1994), pp.76-83.

ANDRADE FILHO, R. de "Ensaio sobre a religiosidade popular na Hispânia do século IV: o Concílio de Elvira" *Revista Américas. História e cultura Ibero-Americana* 2 (1996) no prelo.

ANERILLAS, I. "La autobiografía de San Valerio (siglo VIII) como fuente para el conocimiento de la organización eclesiástica visigótica" *AHDE* 11 (1934), pp.468-478.

ARES, J.C. "La Historia Universal en la España Visigoda", *RHM* 6 (1957), pp.175-197.

AVILÉS FERNÁNDEZ, M. et al. *Nueva Historia de España IV. La España Visigoda.* Madrid, EDAF, 1980.

BARBERO, A. *La sociedad visigoda y su entorno histórico.* Madrid, Siglo XXI, 1992.

BESGA MARROQUIN, A. *La situación política de los pueblos del Norte de España en la época visigoda.* Bilbao, Universidad de Duesto, 1983.

BONNAZ, Y. "Divers aspects de la continuité wisigothique dans la monarchie asturienne", *NCV* 12 (1976), pp.81-99.

BOVER, J.M. "La Vulgata en España", *EB* 1 (1941-42), pp.11-40.

BRAVO LIRA, B. "Nueva visión de la historia de los godos", *AHDE* 52 (1982), pp.673-695.

CABEZÓN MARTÍN, A. "Necrópolis visigoda en Castroverde de Cerrato (Valladolid)", *BSAA* 5 (1977), pp.623-625.

CABRERA, R.B. y J. Morin de Pablos *El Arbol de la Vida. Un estudio de iconografía visigoda: San Pedro de la Nave y Quintanilla de las Viñas*. Madrid, Ediciones B.M.M.& P., 1993.

CAMPOS, J. "Lengua e ideas del monacato visigodo", *AT* 3 (1971), pp. 219-233.

CARRERAS ARES, J.J. "La historia universal en la España visigoda", *RUM* 6 (1957), pp.175-97.

CASARAS, L. "El ritual hispano visigótico-mozárabe", *Liturgia* 13 (1958), pp.156-178.

CHADWICK, H. *Prisciliano de Avila*. (Trad.). Madrid, Espasa-Calpe, 1978.

CHALON, L. "L'Effondrement de L'Espagne Visigothique et L'Invasion Musulmane Selon Le 'Poema de Fernán González'", *AEM* 9 (1974-1979), pp.353-363.

COLLINS, R. "Julian of Toledo and the Royal Succession in the Late Seventh Century Spain" in SAWYER, P.H. and I.N.Wood (ed) *Early Medieval Kingship*. Leeds, The School of History, 1977. pp.30-49.

CRUZ VILLALÓN, M. *Mérida Visigoda. La escultura arquitectónica y Litúrgica*. Colección "Rosas de Luna" 2. Badajoz, Departamento de Publicaciones de la Diputación Provincial de Badajoz, 1985.

CUEVILLAS, F.L. "O culto das fontes no noroeste hispanico", *TAE* 7 (1935), pp.73-104.

D'ABADAL, R. "La monarquía en le Regne de Toledo" *Homenaje a Jaime Vicens Vives*. 2v. Barcelona, Universidad de Barcelona, Facultad de Filosofía y Letras, 1965-1967. v1.pp.191-200.

D'ORS, A. "La territorialidad del Derecho de los visigodos" in *I Goti in Occidente*. Settimane di Studio 3. 29 marzo - 5 aprile 1955. Spoleto, CISAM, 1956.

pp.363-408. e tb in *Estudios Visigóticos I*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español 5. Roma-Madrid, Instituto Jurídico Español, 1956. pp. 91-150.

DAVID,P. *études Historiques sur la Galice et le Portugal du VI au XII siècle*. Paris, Les Belles Lettres, 1947.

DELARUELLE,E. "La vie religieuse populaire en Septimanie pendant l'époque wisigothique", *AT* 3 (1971), pp.3-32.

DIAZ MARTINEZ,P.C. "La monarquía sueva en el siglo V. Aspectos políticos y prosopográficos" *St.His.* 4-5 (1986-1987), pp.105-226.

DIAZ MARTINEZ,P.C. *Formas económicas y sociales en el monacato visigodo*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.

DIAZ Y DIAZ,M.C. "Aspectos de la cultura literaria en la España visigótica", *AT* 3 (1971), pp.33-58.

DIAZ Y DIAZ,M.C. "La transmisión de los textos antiguos en la Península Ibérica en los siglos VII-XI" in *La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI secolo*. Settimane di Studio 23, 3-9 aprile 1974. 2v. Spoleto, CISAM, 1975, vi, pp. 133-78.

DIAZ Y DIAZ,M.C. "Orígenes cristianas en Lugo" in *Actas del Colóquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo, s/e, 1977. pp.237-50.

DIAZ Y DIAZ,M.C. "Puntos de vista sobre la vida cultural peninsular en los siglos V y VI" in *Innovación y continuidad en la España Visigótica*. Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1981.pp.1-21.

DIAZ Y DIAZ,M.C. *En torno a los orígenes del Cristianismo hispánico*. Las Raíces de España 16. Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, S/D.

DIAZ Y DIAZ,M.C. "Isidoro en la Edad Media Hispana" in *Isidoriana*. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento. León, Centro de Estudios 'San Isidoro', 1961. pp.345-387.

DIAZ Y DIAZ,M.C. "La cultura de la España visigótica del siglo VII" in *Caratteri del secolo VII in Occidente*. Settimane di Studio 5, 23-29 aprile 1957.2v. Spoleto, CISAM, 1958. v2, pp. 814-44.

DIAZ Y DIAZ,M.C. "Los orígenes cristianos de la Península vistos por algunos textos del siglo VII", *CEG* 28 (1973), pp.277-284.

DIAZ Y DIAZ, M.C. "Más sobre epítetos régios en la Hispana visigótica", *SM* 19 (1978), pp.317-32.

DIESNER, H.J. "Bandas de criminales, bandidos y usurpadores en la España visigoda", *H.Ant.* 8 (1978), pp.129-42.

DIEZ GONZALEZ, F-A. "Noticias de la vida político-social de la España de S.Fructuoso" *San Fructuoso y su Tiempo*. Estudios de divulgación sobre el creador de la Tebaida Leonesa y Patriarca del monacato español, publicados con motivo del XIII Centenario de su muerte, año 665. León, Imprenta Provincial, 1966. pp.7-63.

DIEZ MARTINEZ, P.C. "La monarquía sueva en el siglo V. Aspectos políticos y prosopográficos", *StHis* 4-5 (1986-87), pp.205-226.

DOMINGUEZ DEL VAL, U. "<<De Institutione Virginum>> de Leandro de Sevilla" in *Innovación y continuidad en la España Visigótica*. Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1981. pp.23-47.

DOMINGUEZ DEL VAL, U. *Leandro de Sevilla y la lucha contra el arrianismo*. Madrid, Editora Nacional, 1981.

ELIAS DE TEJADA, F. "Ideas políticas y jurídicas de San Isidoro de Sevilla" *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* 3 (1960), pp.225-258.

ESCRIBANO PAGO, M.V. "Acción política, económica y social de la Iglesia hispana durante el siglo V", *H.Ant* 7 (1977), pp.63-78.

FERNANDEZ ALONSO, J. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Publicaciones del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos; sección monografías 2. Roma, Iglesia Nacional Española, 1955.

FERNANDEZ PACHECO, J.R.R. "Prisciliano y el priscilianismo: radiografía de un debate historiográfico" *HS*. 40 (1988) 27-44.

FERREIRO, A. "The missionary labors of St.Martin of Braga in 6th century Galicia", *SMon* 23 (1981), pp.11-26.

FIERRO, D.T. *Prisciliano mártir apócrifo*. Madrid, Breogan, 1985.

FINK, G. "Remarques sur quelques manuscrits en écriture 'visigothique'", *HS* (1952), pp.381-389.

FONTAINE, J. *Culture et spiritualité en Espagne du IV au VII siècle*. London, Variorum Reprints, 1986.

FONTAINE, J. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*. 3v. Paris, Études Augustiniennes, 1983.

FONTAINE, J. e Ch. Fellistrandí (Org) *L'Europe Héritière de l'Espagne Wisigothique*. Colloque international du CNRS tenu à la Fondation Singer-Polignac (Paris, 14-16 Mai 1990). Madrid, Casa de Velázquez, 1992.

FONTAINE, J. *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. London, Variorum Reprints, 1988.

GALLEGO BLANCO, E. "Notas en torno a la sucesión al trono en el reino visigodo", *AHDE* 40 (1970), pp.653-737.

GARCIA DE DIEGO, F. "Religión o superstición: supersticiones prohibidas por los Concilios" in *Homenaje a J. Caro Baroja*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978, pp.425-429.

GARCIA GALLO, A. "Consideración crítica de los estudios sobre la legislación y la costumbre visigoda", *AHDE* 44 (1974), pp.343-464.

GARCIA GALLO, A. "La territorialidad de la legislación visigoda", *AHDE* 14 (1942-43), pp.593-609.

GARCIA IGLESIAS, L. "La edad difícil y la sexualidad adolescente en la España visigoda", *H. Ant.* 6 (1976), pp.79-96.

GARCIA MORENO, G. "Estudios sobre la organización administrativa del reino visigodo de Toledo", *AHDE* 44 (1974), pp.5-155.

GARCIA MORENO, L.A. *El fin del reino visigodo de Toledo. Decadencia y catástrofe. Una contribución a su crítica*. Madrid, Universidad Autónoma, 1975.

GARCIA MORENO, L.A. *Historia de España Visigoda*. Madrid, Cátedra, 1989.

GARCIA MORENO, L.A. "Organización militar de Bizancio en la Península Ibérica (ss.VI-VII)", *Hispania* 33 (1973), pp.5-22.

GARCIA RODRIGUEZ, C. *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, CSIC, 1966.

GARCIA Y GARCIA, A. "El juramento de fidelidad en los Concilios visigóticos" in *Innovación y continuidad en la*

España Visigótica. Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1981.pp.105-123.

GARCIA-VILLOSLADA,R.(Dir).*Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España Romana y Visigoda*. Madrid, BAC, 1979.

GILBERT,R. "Antigüedad Clásica en la Hispania Visigótica" in *La Cultura Antica nell'Occidente Latino dal VII all'XI Secolo*. Settimane di Studio 22, 18-24 aprile 1974.2v. Spoleto, CISAM, 1975. v2, pp. 603-52.

GILBERT,R. "El Reino Visigodo y el particularismo español" in *I Goti in Occidente*. Settimane di Studio 3, 29 marzo - 5 aprile 1955. Spoleto, CISAM, 1956. pp. 537-83; 595-619. tb. in *Estudios Visigóticos I*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español 5. Roma-Madrid, Instituto Jurídico Español, 1956. pp.17-47.

GONZALEZ BLANCO,A. "Las nuevas coordenadas de la polémica pagano-cristiana a fines del siglo IV: el caso de Frudencio" *La Religión Romana en Hispania*. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del CSIC. 17-19 diciembre 1979. Madrid, Subdirección de Arqueología del Ministerio de Cultura, 1981.pp.419-426.

GONZALEZ BLANCO,A. (Dir) *Los Visigodos. Historia y Civilización. Antigüedad y Cristianismo. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía III*. Murcia, Universidad de Murcia, 1986.

GONZALEZ ECHEGARAY,J. "El monacato de la España nórdica en su confrontación con el paganismo (siglos VI-VII)" *Semana de Historia del Monacato Cantabro-Astur-Leones*. XV Centenario del Nacimiento de San Benito. Oviedo, Monasterio de San Pelayo, 1982.pp.35-56.

GONZALEZ,T. *La política en los Concilios de Toledo*. Rome, Pontificia Gregoriana Universitatis, 1977.

GRASSOTTI,H. "Lo mozárabe en el Norte cristiano como proyección de la cultura hispano-goda", *CE* 33-34 (1961), pp.336-44.

GUERRAS,M.S. "A realza visigótica no livro da *História dos Godos* de Isidoro de Sevilha" in *Trabalho Livre e Trabalho Escravo na Antigüidade e na Idade Média, e Outros Estudos*. Revista do Departamento de História n.7.UFMB,1968, pp.133-137.

HILLGARTH,J.N. "Las fuentes de San Julián de Toledo", *AT* 3 (1971), pp.96-118.

HILLGARTH, J.N. "Historiography in Visigothic Spain" in *La Storiografia Altomedievale*. Settimane di Studio 17, 10-16 aprile 1969. 2v. Spoleto, CISAM, 1970. pp.261-311; 345-52.

HOMET, R. "Cultores de practicas magicas en Castilla Medieval", *CHE* 63-64 (1980), pp.178-217.

JAMES, E. (ed) *Visigothic Spain: New Approaches*. Oxford, Clarendon, 1980.

JANINI, J. "La consagración episcopal en el rito visigótico", *RET* 25 (1965), pp.415-427.

JORGE ARAGONESES, M. "El grifo de San Miguel de Liño y su filiación visigoda", *BIEA* 11 (1957), pp.259-68.

JOVER ZAMORA, J.Mª. (Dir.) *Historia de España Menéndez Pidal III. España Visigoda*. 2v. Madrid, Espasa-Calpe, 1991.

KING, P. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza, 1981.

La Patrologia Toledano Visigoda. XXVIII Semana Española de Teología. Toledo, 25-29 septiembre, 1967. Madrid, CSIC, 1970. pp.45-63.

LACARRA, J.Mª. "La Península Ibérica del siglo VII al X: centros y vías de irradiación de la civilización" in *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto Medioevo*. Settimane di Studio 11, 18-23 aprile 1963. Spoleto, CISAM, 1964. pp.233-78.

LACARRA, J.Mª. "La Iglesia visigoda en el siglo VII y sus relaciones con Roma" in *Le Chiese nei regni dell'Europa Occidentale e i Loro Rapporti con Roma sino all'800*. 2v. Settimane di Studio 8, 21-27 aprile 1959. Spoleto, CISAM, 1960. v1, pp. 353-84; 385-412.

LAMBRINO, S. "Sur certaines divinités du Nord-Ouest de la Péninsule Ibérique", *ABeja* 20-21 (1963-1964), pp.125-30.

LINAGE CONDE, A. "El ideal monástico de los padres visigóticos", *Ligarzas* 1 (1968), pp.79-97.

LINAGE CONDE, A. "Isidoro de Sevilla: 'De Monachis' (Etymologiarum VII.13)", *H. Ant.* 4 (1974), pp.369-377.

LINAGE CONDE, A. "La autoridad en el monacato visigótico", *Ligarzas* 7 (1975), pp.5-24.

LLABRES MARTORELL, P. "Espiritualidad monástica y espiritualidad litúrgica según los textos de la liturgia hispana", *Yermo* 3 (1965), pp.227-43.

LUCAS DE VIÑAS, M.R. e V. Viñas "Necrópolis de 'El Cantosal' Coca (Segovia)", *NAH* 16 (1971), pp.381-96.

MARTINEZ DIEZ, G. "Dos nuevos firmantes del III Concilio de Toledo", *AHDE* 42 (1972), pp.637-641.

MARTINEZ DIEZ, G. "Los Concilios de Toledo", *AT* 3 (1971), pp.119-138.

MARTINEZ DIEZ, G. "Un tratado visigótico sobre la penitencia", *HS* 19 (1966), pp.89-98.

MARTINEZ, V. "El paganismo en la España Visigoda", *Burgense* 13 (1972), pp.489-508.

MATEU Y LLOPIS, F. "Los atributos de la realeza en los Tremises godos y las categorías diplomáticas coetáneas", *AT* 3 (1971), pp.139-158.

MATTOSO, J. "A 'Lectio Divina' nos autores monásticos da Alta Idade Média" in *IDEM Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa. Série Estudos e Temas Portugueses. Lisboa, Imprensa Nacional, 1982. pp.325-53.*

MATTOSO, J. *Religião e Cultura na Idade Média Portuguesa. Série Estudos e Temas Portugueses. Lisboa, Imprensa Nacional, 1982.*

MCKENNA, S. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to The Fall of The Visigothic Kingdom. Washington, D.C., The Catholic University of America, 1938.*

MELLADO RODRIGUEZ, J. *Léxico de los Concilios Visigóticos de Toledo. 2v. Córdoba, Servicio de Publicaciones. Universidad de Córdoba, 1990.*

MENÉNDEZ PIDAL, R. *Historia de España III. España Visigoda (414-711). Madrid, Espasa-Calpe, 1976.*

MENÉNDEZ PIDAL, R. "Los godos y el origen de la epopeya española" in *I Goti in Occidente. Settimane di Studio* 3, 29 marzo - 5 aprile 1955. Spoleto, CISAM, 1956. pp.285-322.

MENÉNDEZ PIDAL, R. "Sobre a crónica pseudo-Isidoriana", *CHE* 21-22 (1954), pp.5-15.

MESLIN, M. "Persistances païennes en Galice, vers la fin du VI siècle" in *Hommages a MARCEL RENARD. Collection*

Latomus 101-102. 2v. Bruxelles, Latomus, 1969. v2, pp.512-24.

MEZQUIRIZ DE CATALAN, M^a.A. "Necrópolis visigoda de Pamplona", *PV* 26 (1965), pp.107-31.

MORENO CASADO, J. "Los concilios nacionales visigodos, iniciación de una política concordataria", *BUG* 82 (1946), pp.179-225.

MUNDO, A. "Il monachesimo nella penisola Iberica fino al sec. VII" in *Il monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della Civiltà Occidentale*. Settimane di Studio 4, 8-14 aprile 1956. Spoleto, CISAM, 1957. pp.73-117.

ORLANDIS, J. "El arianismo godo tardío", *CHE* 65-66 (1981), pp.5-20.

ORLANDIS, J. "La ambigua jurisdicción de la metropoli toledana", *CHE* 63-64 (1980), pp.7-11.

ORLANDIS, J. "Los romanos en el ejército visigodo" *Homenaje a Fray Justo Perez de Urbel*. *Studia Silensia III*. Silos, Abadía de Silos, 1976. pp.121-131.

ORLANDIS, J. "Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo", *AHDE* 32 (1962), pp.301-321.

ORLANDIS, J. *Estudios Visigóticos III. El Poder Real y la Sucesión al Trono en la Monarquía Visigoda*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español 16. Roma-Madrid, CSIC, 1962.

ORLANDIS, J. *Historia de España. La España Visigótica*. Madrid, Gredos, 1977.

ORLANDIS, J. "El Cristianismo en la España Visigoda" in *I Goti in Occidente*. Settimane di Studio 3, 29 marzo- 5 aprile 1955. Spoleto CISAM, 1956. pp. 153-71; 227-62.

ORLANDIS, J. "El trabajo en el monacato visigótico", *Yermo* 13 (1975), pp.87-102.

ORLANDIS, J. "La problemática conciliar en el reino visigodo de Toledo", *AHDE* 48 (1978), pp.277-306.

ORLANDIS, J. "Los laicos en los concilios visigodos", *AHDE* 50 (1980), pp.177-187.

ORLANDIS, J. "Los monasterios familiares en España durante la Alta Edad Media", *AHDE* 26 (1956), pp.5-25.

ORLANDIS, J. "Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo", *AHDE* 32 (1962), pp.301-321.

ORLANDIS, J. "Sobre el nivel de vida en la Hispania visigótica", *AEM* 8 (1972-73), pp.17-33.

ORLANDIS, J. "Sobre el origen de la 'Lex in confirmatione concilii'", *AHDE* 41 (1971), pp.113-126.

ORLANDIS, J. e D.RAMOS-LISSÓN *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1986.

ORLANDIS, J. *Historia del reino visigodo español*. Madrid, Rialp, 1988.

ORLANDIS, J. *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1976.

ORLANDIS, J. *La vida en España en tiempo de los godos*. Madrid, Rialp, 1991.

ORLANDIS, J. *Semblanzas Visigodas*. Madrid, Rialp, 1992.

ORTEGO, T. "Una necrópolis hispano-visigoda en la Cuenca (Soria)" *NAH* 8-9 (1964-65), pp.248-50.

OSABA Y RUIZ DE ERECHUM, B. (et al.) "Necrópolis romano-visigoda en las inmediaciones de la eremita del Amparo, en la provincia de Burgos", *NAH* (1976), pp.391-432.

OTERO, A. "'Liber Iudiciorum IV.5.5'. En torno a las limitaciones de la patria potestas", *AHDE* 41 (1971), pp.127-140.

PALOL, P.de "Esencia del arte hispánico de época visigoda" in *I Goti in Occidente*. Settimane di Studio 3, 29 marzo- 5 aprile 1955. Spoleto, CISAM, 1956, pp.65-126.

PALOL, P.de "La cristianización de la aristocracia romana hispánica", *Pyrenae* 13-14 (1977-78), pp.281-300.

PALOL, P.de "Noticiario arqueológico referente a la época paleocristiana y visigoda", *AEArq* 28 (1955), pp.144-50.

PALOL, P.de "Romanocristianos y visigodos (ensayo de síntesis historicoarqueológica)", *Ampurias* 12 (1950), pp.239-241.

PALOL, P.de y G.Ripoll *Los godos en el Occidente europeo. Ostrogodos y visigodos en los siglos V-VIII*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1988.

PÉREZ SANCHEZ, D. *El ejército en la sociedad visigoda*. Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1989.

PÉREZ SANCHEZ, D. "El ejército y el pueblo visigodo desde su instalación en el Imperio hasta el Reino Visigodo de Tolosa", *StHis* 2-3 (1984-85), pp.249-269.

PÉREZ SANCHEZ, D. "Problemas sociales del reino visigodo de Toledo", *StHis* 1 (1983), pp.105-17.

PÉREZ VILLANUEVA, J. "Avance de estudio sobre la necrópolis visigoda de Piña de Esqueva", *BSAA* 3 (1933), pp.253-69.

PETIT, C. *Fiadores y fianzas en derecho romanovisigodo*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1983.

PETIT, C. "Lex Visigothorum 11.1: De Medicis et Egrotis", *CHÉ* 67-68 (1982), pp.5-32.

QUILES, I. *San Isidoro de Sevilla. Biografía, escritos, doctrina*. Col. Austral, 527. Madrid, Espasa-Calpe, 1965.

REINHART, W. *Historia General del Reino Hispánico de los Suevos*. Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre: Monografías 1. Madrid, Publicaciones del Seminario, 1952.

REYDELLET, M. "La conception du souverain chez Isidore de Séville" in *Isidoriana*. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento. León, Centro de Estudios 'San Isidoro', 1961. pp. 457-466.

RICHE, P. "L'éducation a l'époque wisigothique: Les «Institutionum Disciplinae», *AT* 3 (1971), pp.171-180.

RIVERA RÉCIO, J.F. "Los arzobispos de Toledo en el siglo VII", *AT* 3 (1971) 181-217.

ROA RICO, F. "Esquema del arte visigodo en España" *San Fructuoso y su Tiempo*. Estudios de divulgación sobre el creador de la Tebaida Leonesa y Patriarca del monacato español, publicados con motivo del XIII Centenario de su muerte, año 665. León, Imprenta Provincial, 1966. pp.107-167.

ROBLES, L. "La cultura religiosa de la España visigótica", *EV* 5 (1975), pp.9-54.

RODRIGUEZ BARBERO, F. "La concepción teológica del Concilio en la España romana y visigótica" in *Innovación y continuidad en la España Visigótica*. Toledo, Instituto

de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio, 1981.pp.49-68.

RODRIGUEZ FERNANDEZ,J. "La corte visigoda de Toledo en tempos de San Fructuoso" *San Fructuoso y su Tiempo*. Estudios de divulgación sobre el creador de la Tebaida Leonesa y Patriarca del monacato español, publicados con motivo del XIII Centenario de su muerte, año 665. León, Imprenta Provincial, 1966. pp.65-106.

RUFFINI,M. "Il computo della pasqua nell'epistola XXII di San Braulio", *AT* 3 (1971), pp.277-291.

SALISBURY, J.E. *Lay Piety and Village Culture in Spanish Galicia During The Visigothic Reign*. Rutgers, Rutgers University, 1981. Ed. Xerocopiada por U.M.I.Dissertation Services, 1993.

SANCHEZ-ALBORNOZ,C. *En torno a los orígenes del feudalismo I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1974.

SANCHEZ-ALBORNOZ,C. "Donde y cuando murió Don Rodrigo, último rey de los godos", *CHE* 3 (1945), pp.5-105.

SANCHEZ-ALBORNOZ,C. "San Isidoro, 'Rasis' y la pseudo isidoriana", *CHE* 3-4 (1945-46), pp.73-113.

SANCHEZ-ALBORNOZ,C. *Estudios Visigodos*. Roma, Instituto Storico Italiano Per Il Medio Evo, 1971.

SANZ SERRANO,R. "Aproximación al estudio de los ejércitos privados en Hispania durante la Antigüedad Tardía", *Gerión* 4 (1986), pp.225-264.

SANZ SERRANO,R. "L'occupation byzantine", *DArch* 108 (1986), pp.34-40.

SANZ SERRANO,R. "Suevos, vándalos y alanos. España en el siglo V", *RArque* 80 (1987), pp.46-56.

SANZ SERRANO,R. "Toledo en las fuentes Tardorromanas" *Toledo y Carpetania en la Edad Antigua*. Toledo, Colegio Universitario, 1990.pp.251-268.

SANZ SERRANO,R. "Adivinación y sociedad en la Hispania Tardorromana y visigoda", *Anejos de Gerión* 2 (1989) 365-389.

SANZ SERRANO,R. "La intervención bizantina en la España de Leovigildo", *Erytheia* 6 (1985), pp.45-59.

SANZ SERRANO, R. "La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica" in *In Memoriam AUGUSTIN DIAZ TOLEDO*, s/r, pp.399-435.

SCHLUNK, H. "La pilastra de San Salvador de Toledo", *AT* 3 (1971), pp.235-254.

SCHLUNK, H. "Los monumentos paleocristianos de 'Gallaecia', especialmente los de la provincia de Lugo" in *Actas del Colóquio Internacional sobre el Bimilenario de Lugo*. Lugo, s/e, 1977. pp.193-205.

SCHMIDT, J. *Le Royaume Wisigoth de Toulouse*. Paris, Perrin, 1992.

SOTOMAYOR, M. "Testimonios arqueológicos paleocristianos en Toledo y sus alrededores - los sarcófagos", *AT* 3 (1971), pp.255-276.

SOTOMAYOR, M. "La penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España Tardorromana y visigoda" in *Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell'Alto Medioevo*. Settimane di Studio 28, 2v, 10-16 aprile 1981. Spoleto, CISAM, 1982. v2., pp.639-70; 671-683.

SUBERBIOLA MARTINEZ, J. *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*. Málaga, Universidad de Málaga, 1987.

TABOADA CHIVITE, J. "O culto da Lua no Noroeste Hispánico", *RG* 71 (1961), pp.141-164.

TABOADA CHIVITE, J. "Nuevos testimonios del culto a los lares viales en la Gallaecia", *Gallaecia* 2 (1976) 193-200.

TEILLET, S. *Des Goths à la Nation Gothique. Les origines de l'idée de nation en Occident du V au VII siècle*. Paris, Les Belles Lettres, 1984.

THOMPSON, E.A. *Los godos en España*. Madrid, Alianza, 1971.

THOMPSON, E.A. "The date of the conversion of the Visigoths", *JEH* 7 (1956), pp. 1-11.

TORRES, C. "Las peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V", *CEG* 10 (1955), pp.313-360.

TORRES, C. "Las supersticiones en Hidacio", *CEG* 11 (1956), pp.181-203.

TORRES,C. "Míron, rey de suevos e gallegos, y los últimos monarcas suevos", *CEG* 14 (1959), pp.165-201.

TORRES,C. "Peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V. Hidacio", *Compostellanum* 1 (1956), pp. 401-48.

TORRES,C. "Peregrinos de Oriente a Galicia en el siglo V", *CEG* 12 (1957), pp.53-64.

TORRES,J.M. "La tradición nupcial pagana en el matrimonio cristiano, según Gregorio de Nacianzo", *St.His.* 8 (1990), pp.55-60.

TORRES,M. "El Estado Visigótico. Algunos datos sobre su formación y principios fundamentales de su organización política", *AHDE* 3 (1926), pp.307-475.

TRANOY,A. "Les chrétiens et le rôle de l'évêque en Galice au V siècle" in *Actas del coloquio internacional sobre el bimilenario de Lugo*. Lugo, s/e, 1977. pp.251-60.

VALLE RIBEIRO,D. "O pensamento político de Isidoro", *RIA* XV-2 (1989), pp.347-355.

VALVERDE CASTRO,M.R. "La Iglesia hispano-visigoda: fortalecedora o limitadora de la soberanía real?", *H.Ant* 16 (1992), pp.381-392.

VEIGA VALIÑA,A. *La doctrina escatológica de San Julián de Toledo*. Lugo, La voz de la Verdad, 1940.

VISMARA,G. "El <<Edictum Theodorici>>" in *Estudios Visigóticos I*. Cuadernos del Instituto Jurídico Español, 5. Roma-Madrid, Instituto Jurídico Español, 1956. pp.49-89.