

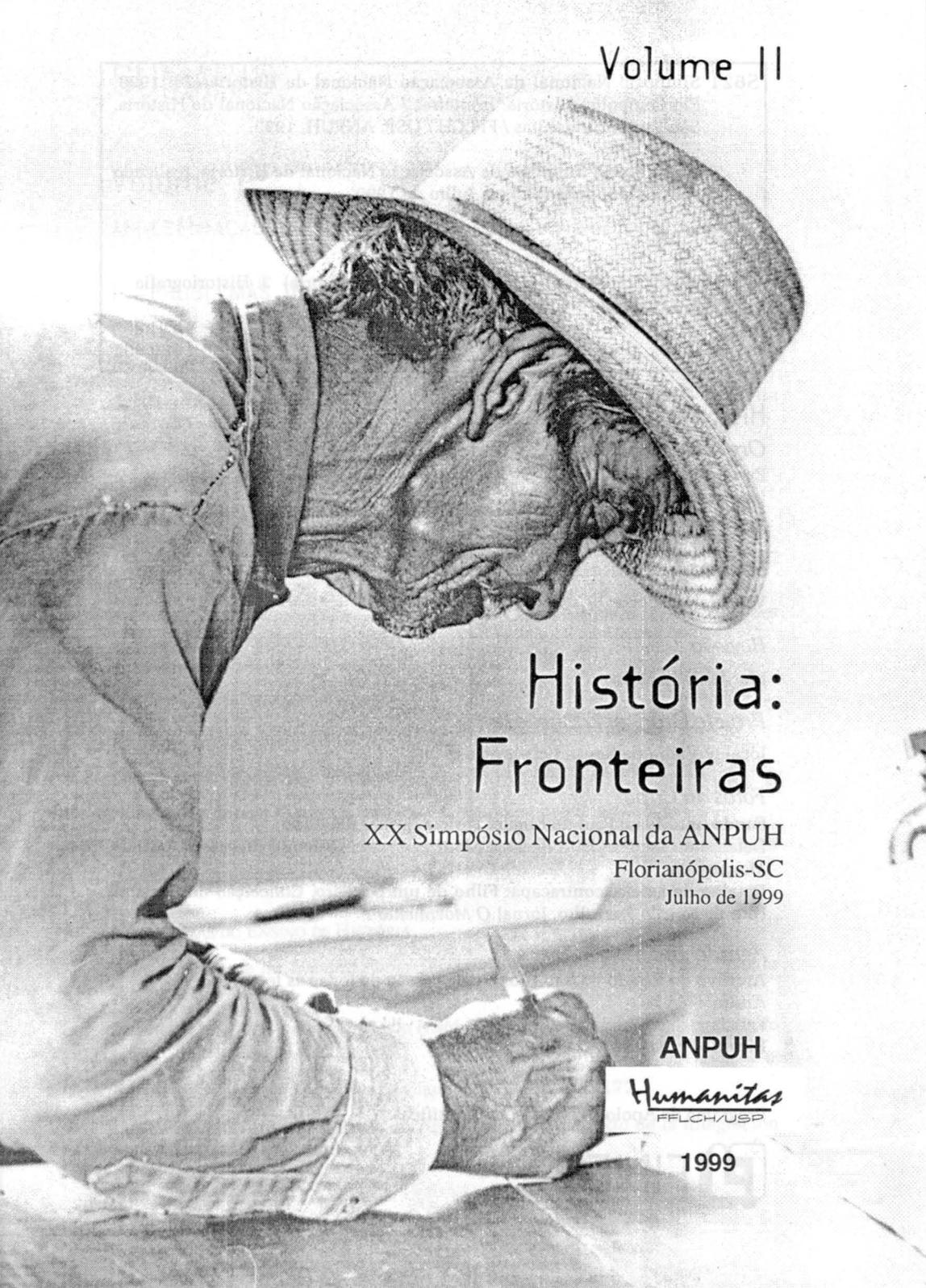
# historia: fronteiras



**Vol. II**

Eunice Nodari  
Joana Maria Pedro  
Zilda M. Gricoli Iokoi  
(organizadoras)

Volume II



# História: Fronteiras

XX Simpósio Nacional da ANPUH

Florianópolis-SC

Julho de 1999

ANPUH

*Humanitas*  
FFLCH/USP

1999

---

## ESPAÇOS E FRONTEIRAS ENTRE O CRISTIANISMO E O PAGANISMO NO REINO VISIGODO CATÓLICO \*

---

Ruy de Oliveira Andrade Filho  
*UNESP – Assis*

**N**a época das invasões bárbaras, excetuadas a região basco-cantábrica e variantes regionais, a Península Ibérica contava com um adiantado processo de cristianização, uma boa organização eclesiástica e um significativo número de cristãos urbanos<sup>1</sup>. A par das exceções, no restante da península o problema maior não era tanto o do paganismo declarado, mas o das permanências entre o povo de resíduos pagãos e práticas supersticiosas, elementos que seriam difíceis de serem desenraizados<sup>2</sup>. Mas a penetração dos bárbaros contribuiria, de forma significativa, para alterar esse panorama. Após o sucesso da pregação do cristianismo nos meios urbanos e a crescente identificação da Igreja com as estruturas do Estado do Baixo Império Romano, assistiríamos agora ao seu padecimento, com uma intensa ruralização econômico-social e as incertezas e flutuações das incipientes monarquias bárbaras.

Se entre os séculos II e V, mais que com o “paganismo de Estado”, o cristianismo teve de se preocupar com o mitraísmo e com o neoplatonismo<sup>3</sup>, agora se vê às voltas com o gradativo crescimento da importância do meio rural e suas diversas implicações. Uma delas encontra-se no fato de que, no século IV, o cristianismo estaria difundido “sobretudo nas classes médias urbanas e inferiores, enquanto quase não atingia a massa camponesa e a aristocracia”<sup>4</sup>. Por outro lado, os indícios da penetração do cristianismo no meio rural peninsular parecem ter seguido também caminhos não muito ortodoxos, uma vez que a heresia priscilianista é uma das suas “forças impulsionadoras e propagadoras”<sup>5</sup>.

Diante desse panorama, compreende-se que as invasões germânicas tenham contribuído decisivamente para a reativação do substrato celta sobre o qual havia repousado a romanização<sup>6</sup>. No século VI, encontramos uma boa amostragem dessas permanências na Galiza, por meio do opúsculo *De correctione rusticorum doravante*<sup>7</sup> de Martinho de Braga (c.515-580). A intenção era o combate à idolatria, apresentada como obra demoníaca e que sempre conduzira o homem ao pecado e à perdição. Já lhe custara o paraíso e o dilúvio, mas o demônio, que por vezes assume o nome de homens como Júpiter, Marte, Netuno (que preside o mar), Ninfas, as fontes etc, voltava a agir, e os homens, esquecendo-se do senhor, voltavam a cultivar as criaturas, adorando o sol, a lua, as estrelas, o fogo, a água do profundo, ou a fonte das águas (cultos que eram mais propagados entre as pessoas mais simples<sup>8</sup>), e enumera, como práticas demoníacas, a adivinhação, o ato de acender velas junto a pedras, árvores, fontes e encruzilhadas, observar as Calendas, lançar pão nas fontes, as mulheres que aclamar por Minerva quando tecem, a observação das núpcias no dia de Vênus, a busca de ervas encantadas pelos malefícios e a invocação, nos encantamentos, do nome dos demônios etc. Mas mostra que, ao final, há o caminho do arrependimento, exaltando-se a misericórdia divina, sempre aberta para os pecadores que retornam a Deus, por meio do arrependimento e da penitência (*Dcr* 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 16, 17). Na descrição de Martinho de Braga, observa-se a mescla de cultos tanto pré-romanos como aqueles oriundos da romanização.

Segundo José Orlandis, o *De correctione rusticorum* viria a ser uma obra pastoral, “para a catequese de uma população camponesa, onde ainda persistiam superstições e resíduos de paganismo”<sup>9</sup>. O título, sem dúvida, é sugestivo e, no texto, encontramos chamadas como “(...) os rústicos e ignorantes dão culto (...)” (*Dcr* 3), ou “(...) outro erro que se introduziu entre os ignorantes e rústicos (...)” (*Dcr* 5) etc. Nota-se a tendência, nesse documento, em estabelecer uma relação entre as persistências pagãs e os *rustici*<sup>10</sup>. Santo Isidoro de Sevilha, em suas *Etimologias*<sup>11</sup>, (doravante *Etym.*), define *rusticus* como o homem que trabalha a terra (*Etym.*, X) e em Castela este termo, tomado do latim, significa

“do campo, camponês”, evoluindo, mais tarde, para o sentido de rude, áspero<sup>12</sup> por sua vez, o termo pagão, segundo Isidoro de Sevilha, derivaria das aldeias atenienses. Naqueles lugares agrestes e campos (*pagos*) estabeleceram os gentios bosques sagrados e erigiram ídolos. Por sua origem, então recebem o nome de pagãos (*Etym.*, VIII, 10). Na península Ibérica, o termo *pago* (distrito agrícola, povoado, aldeia, distrito, pequena comarca) sobreviveu com caráter popular, enquanto *pagão* (aldeão, camponês), adquire na linguagem eclesiástica o sentido de “resistência que ofereceu o elemento rural à cristianização”<sup>13</sup> e, nesse sentido, aproxima-se da deginição de “*gentios*” isidoriana: “denominação daqueles que não conhecem a Lei e ainda não receberam a fé (...)” (*Etym.*, VIII, 10). Foi exatamente em fins do século IV que se pôde perceber “com maior nitidez a diferença entre a cidade cristã e o campo pagão”<sup>14</sup>. Teríamos assim, três fronteiras: aquela entre o campo e a cidade; outra, entre cristão e pagão; e, por fim, aquela sobre a qual nos deteremos, a que estipula a identidade entre pagãos e os “servos/rústicos”.

Essa tendência em se efetuar a vinculação das práticas pagãs com os “servos/rústicos” talvez tenha origem na aproximação das aristocracias laica e clerical e, também, nas condições em que se organiza e evolui a sociedade hispano-goda.

Sob a designação de *ingenui*, aloca-se 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<sup>15</sup>. Mas, em razão da intensa ruralização social, da redução da pequena e média propriedade livre, da paulatina concentração fundiária e o crescimento contínuo das relações de dependência, a sociedade hispano-goda encaminhava-se para um extremo distanciamento entre poderosos e humildes, declinando aquilo a que poderíamos ter chamado de “grupo intermediário”<sup>16</sup>. Havia, inclusive, uma estreita ligação entre *honestas* e riqueza, que desempenhou um papel fundamental na sociedade do reino de Toledo, na qual o contrário de *nobilis* era *pauper*, e na qual a força atribuída ao testemunho de um homem livre em um tribunal dependia de seus meios econômicos<sup>17</sup>. As poucas menções que os textos fa-

zem aos camponeses e *coloni*<sup>18</sup> mostram a tendência à homogeneização jurídica, sob o *status* de “escravo” de todos os camponeses dependentes que trabalhavam nas grandes propriedades<sup>19</sup>. 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, tal como no restante da Europa<sup>20</sup>.

Outro elemento que também auxilia a aproximação práticas pagãs-servos/rústicos, é a tese de que as manifestações religiosas da massa estão estreitamente ligadas ao seu inato desejo de libertação e promoção social<sup>21</sup>. De fato, é inegável que muito das permanências pagãs, das heresias e dos cismas dos primeiros séculos cristãos tivessem fortes e claros vínculos com as condições materiais e sociais do Baixo Império, para as quais as grandes invasões do século V não representaram interrupção, mas continuidade<sup>22</sup>. A instalação definitiva dos visigodos na península, a organização e progressiva conversão ao cristianismo católico de seu reino, não implicaram uma ruptura do processo que a região vinha sofrendo: prossegue a regressão econômico-demográfica, a ruralização, o declínio urbano e a concentração fundiária, que fôra iniciada pela Igreja e pela aristocracia hispano-romana<sup>23</sup>, e que se vê seqüenciada. Mas se é lícito concordar que muito das permanências pagãs estivessem ligadas às condições econômico-sociais, também é, para nós, difícil concordar que elas significariam “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 somente entre os escravos”<sup>24</sup>.

Apenas a título de exemplo, ainda no século VI, poderíamos retomar a obra de Martinho de Braga, em seus *Capitula Martini*, uma coleção de cânones tomados dos concílios orientais e incluídos como apêndice do *2Braga* (572)<sup>25</sup>, portanto, às vésperas da conversão dos visigodos ao catolicismo. Entre eles, encontramos alguns títulos como “Que não seja lícito aos bispos ou clérigos fazer encantamentos ou ligaduras”; ou “Que não está permitido celebrar missa sobre a tumba dos mortos” (*2Braga*, 59; 68). A esses dois cânones, que fazem menção explícita às práti-

cas pouco ortodoxas dos segmentos clericais, somam-se outros a respeito dos simples cristãos<sup>26</sup>, proibindo-os de levar alimentos às tumbas, de atentarem às superstições, de guardarem tradições dos gentios, de se guiarem pelo curso da lua ou das estrelas, das mulheres que se utilizam de fórmulas supersticiosas quando tecem. De forma mais ampla, proíbe a comemoração das Calendas, o recolhimento de ervas medicinais com alguma superstição e a união com animais<sup>27</sup>.

Nota-se, pois, que os *Capitula Martini* relacionam uma série de práticas encontradas também no *De correctione rusticorum*. Atesta-se assim a ausência de regionalidade de tais práticas, já que os cânones citados são extraídos de concílios orientais e, paralelamente apresentam, inserção de segmentos clericais. Torna-se difícil, dessa forma, identificar as persistências pagãs “apenas” como estando vinculadas aos servos/rústicos, a reflexos de uma situação de protesto contra a ordem estabelecida, ou ainda, contra a situação econômico-social, já que os clérigos representam essa “ordem” e os termos *sacerdotibus vel clericis* (2 Braga,59) não deixam dúvidas sobre a origem social e postos que ocupam os indivíduos aos quais se dirige. A fronteira estabelecida entre práticas pagãs-servos/rústicos deixa, dessa forma, de ser tão clara. E, se Martinho de Braga teve o cuidado de extraí-los dos concílios orientais, é porque cabiam no contexto peninsular, extrapolando as fronteiras galegas.

A conversão oficial dos visigodos ao catolicismo opera-se com Recaredo (586-601), em fins do século VI. Identificada com o poder da monarquia e com os privilégios dos *potentiores*, a Igreja acirra o anti-semitismo<sup>28</sup> e o anti-paganismo do reino. Presumiu-se, a partir do abandono do arianismo, a formação de uma *societas fidelium Christi*<sup>29</sup>, com Recaredo chamado de *sanctissimus* (3Toledo,589). A composição do reino é entendida como o conjunto de nações que não é mais o Império, mas a Igreja, unida pela fé<sup>30</sup>. A integração *rex-regnum* operar-se-ia por intermédio do juramento de fidelidade, cujo rompimento implica uma desfeita ao próprio Deus, de quem o rei é o legítimo representante. Daí a insistência nos concílios visigóticos em se anatematizar o crime de *infidelitas*, identificado como sacrilégio. A imbricação entre a Igre-

ja e a monarquia foi tal que se chegou à prática das *Leges in confirmatione concilii*, onde os “processos paralelos de confirmação canônica das leis civis e de confirmação régia das decisões conciliares parecem sugerir que, na prática, a conjunção de ambas as sanções era conveniente para que as normas alcançassem a desejável eficácia”<sup>31</sup>.

É, pois, perceptível quão perigosas seriam, ideologicamente, nesse contexto, as heresias, o paganismo e o judaísmo. Quanto aos judeus, marginais por excelência da *societas fidelium Christi*, ficariam equiparados aos libertos e servos não fiscais, tal como os servos privados, sem qualificações para terem acesso à administração pública ou cargos do “Ofício Palatino”<sup>32</sup>. Quanto às heresias, aparentemente não foram um problema para a Igreja visigoda católica, que se manteve “na mais pura ortodoxia”<sup>33</sup>. Portanto, é contra as superstições e persistências pagãs que clamam os concílios de Toledo até o final do século VII<sup>34</sup>.

Por isso é difícil concordarmos com a afirmação dos cronistas hispânicos segundo o qual, Recaredo teria levado “(...) todo o povo dos Godos e dos Suevos à unidade e à paz da Igreja Cristã. As seitas arianas vêm, pela graça divina, ao dogma cristão”. Ou que ele teria levado “(...) ao culto da verdadeira fé a toda nação gótica, ofuscando assim a mancha de um erro enraizado”<sup>35</sup>. O sentimento religioso se situa na estrutura do mental da qual ele faz parte<sup>36</sup>, e a mentalidade do homem transforma-se muito mais lentamente que a economia e a sociedade. A história das mentalidades é a “história da lentidão na história”<sup>37</sup>. 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 em uma atitude particular diante da existência<sup>38</sup>. No batismo, exige-se, de maneira formal, a renúncia ao Diabo, seus anjos, cultos, ídolos, furtos, fraudes, impurezas e gulas, além da confissão de crença no Pai, Filho, Espírito Santo, esperança no fim do século, na ressurreição da carne e na vida eterna (*Dcr*, 8). 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 particulares<sup>39</sup>. As conversões em massa, pois, apresentavam mais algo de espetacular, de “exemplo” – em seu sentido medieval –, com a criação de inúmeros cristãos de nome, mas poucos de convicção (veja-se a nota 26). Some-se a isso vários outros motivos, alheios às esferas religiosas, que promoviam essas conversões.

A partir da conversão do reino, três concílios trataram explicitamente a questão da idolatria<sup>40</sup>. O *3Toledo* (589) reconhece o arraigamento da idolatria na “Gália e Espanha”. Determina-se que o bispo e o juiz da diocese não demorem para “investigar e exterminar o que encontrarem”, e àqueles que freqüentam tais erros, “salva sempre a vida”, devem ser castigados com as penas possíveis. Também ameaça ao bispo e ao juiz com a excomunhão, caso não procedam dessa maneira. E, se algum senhor não fizer o mesmo em suas posses, proibindo seus *servi* de tais pecados, também ele será privado da comunhão (*3Toledo*, 16).

Noutro concílio, em 681, volta ao tema através de citações bíblicas, onde os idólatras são apedrejados. Ressalva que a morte não é para o castigo dos delinqüentes, “mas para o terror dos mesmos”. Em seguida, descreve algumas das práticas idolátricas: veneração de pedras, acender velas, adorar fontes e árvores, associando-as à auto-condenação. Exorta incisivamente a ação dos bispos e juizes para que os açoitem e, “prendendo-os a ferros, entreguem-nos aos seus donos”. Estes, se quiserem recebê-los, devem jurar coibí-los. Se não quiserem jurar, os culpados de idolatria deveriam ser levados ao rei, que poderia doá-los. A omissão dos *domini* que recebem denúncias sobre tais erros de seus *servi* seria castigada com a excomunhão e perda dos direitos sobre os culpados. Acrescenta ainda que, se os culpados forem *ingenuorum personae*, seriam excomungados e desterrados perpetuamente (*12Toledo*, 11).

A última década do século VII assistiria à reunião do *16Toledo*, em 693. O tema da idolatria retorna à pauta, após citações bíblicas. À descrição das práticas apontadas no *12Toledo*, acrescenta os “agoureiros” e os “encantadores”. Às figuras do juiz e do bispo, acrescenta a do presbítero e, significativamente, ao mencionar os culpados, nomeia-os dizendo *cuiuscumque sint*

*generis aut conditionis*. Outra novidade é a determinação de que, o que fora ofertado em sacrifício deveria ser entregue à igreja mais próxima, na presença dos idólatras. A demora de bispos e juízes em agir seria punida agora com a privação da dignidade do cargo e penitência por um ano, tempo em que o rei nomearia para seus postos um substituto “temente a Deus” e que se empenharia na tarefa. Pela primeira vez, mencionam-se pessoas que defendem os sacrílegos ou atrapalham a ação dos responsáveis, determinando que *si nobilis persona fuerit*, além do anátema, deveriam pagar três libras de ouro ao fisco; e *si inferior*, o anátema, cem chibatadas, raspagem da cabeça e perda da metade de todos os seus bens para o fisco (16Toledo, 2).

Algumas análises historiográficas sobre estes três cânones<sup>41</sup> apontam, inicialmente, resíduos idolátricos, reconhecendo para a época do 12 Toledo o fato deles não estarem circunscritos a uma região<sup>42</sup>. Mostram todavia, como estes resíduos eram 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”<sup>43</sup>. Apontam a menção de 681 aos *ingenuorum personae* e reafirmam que a maioria dos casos se davam entre os “servos rurais”<sup>44</sup>. Destacam no 16Toledo as medidas para a repressão da idolatria, a questão da entrega do que fora ofertado para as igrejas próximas. Questiona-se se essa resistência dos pagãos em abandonarem tais práticas se vincularia à falta de pregação, ao conservadorismo da mentalidade camponesa, ou ainda a motivos de índole social, como expressão de oposição<sup>45</sup>. Mais uma vez se reafirma: “pertenciam quase que exclusivamente ao mundo rural e às mais ínfimas categorias sociais existentes no campo”<sup>46</sup>. Parece unânime, nesta rápida amostragem: as práticas pagãs permaneciam “sobretudo, entre os humildes”<sup>47</sup>.

Todavia, recentemente ressaltou-se: “uma coisa é afirmar o caráter cristão do campo hispano-visigodo e outra muito distinta é pensar que se trata de um cristianismo arraigado em concepções teológicas complexas e coerentes. Os meios rurais visigodos

encontravam-se cristianizados como uma expressão e consequência mais da linguagem do poder e da dominação”<sup>48</sup>. Ou seja: à medida que nos detemos mais sobre estes cânones – sem um maior aprofundamento ainda em outras fontes disponíveis –, o panorama parece querer se alterar. Os mesmos elementos relatados nos cânones também são encontrados, como apontamos anteriormente, no *De correctione rusticorum* ou nos *Capitula Martini*, de Martinho de Braga, do século VI – para nos restringirmos ao que foi citado – e, conseqüentemente, um século antes dos últimos concílios de Toledo: veneração de pedras, acendimento de velas com superstição, adoração de fontes e árvores, presença de agoureiros e encantadores.

Sem dúvida, o paganismo é uma das formas mais significativas de expressão da religiosidade popular. Mas há de se considerar que o “fato religioso é uma realidade una que torna artificial e arbitrária uma distinção forte entre religiosidade erudita e religiosidade popular”<sup>49</sup>. 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 da herança do passado<sup>50</sup>, elaborando articulações dentro de uma nova realidade, sendo assim falsa a idéia das “sobrevivências” pagãs: “toda crença ou rito, mais do que uma combinação de tradições e inovações, é uma experiência que tem sentido somente na sua coesão presente”<sup>51</sup>.

Procedente de mesclas, fusões, inserção em um processo em andamento, a “aristocracia laica medieval não difere muito dos *rustici*”<sup>52</sup>. As fronteiras, portanto, ficam obscurecidas. Há uma não diferenciação crescente, onde se notam poucas exceções, de todas as camadas laicas em face do clero, que monopoliza todas as formas evoluídas, e, nomeadamente escritas, de cultura<sup>53</sup>. Os *rustici* da Antigüidade Tardia e da Alta Idade Média “não podem ser qualificados de pagãos unicamente porque tendem a conservar velhos ritos, dos quais amiúde, eram os primeiros a ter perdido a mais autêntica chave interpretativa”<sup>54</sup>. Na época da confissão de fé de Recaredo, no 3<sup>o</sup> Toledo, 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 conversão, mas sim

a da sua cristianização<sup>55</sup>. 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, caso não se encontrasse totalmente ausente, estava bem distante de tais acontecimentos. Os segmentos laicos eram, pois, predominantemente rurais e, diante do retrocesso do paganismo oficial, encontravam-se vulneráveis às culturas primitivas renascentes<sup>56</sup>. A proposta de imediata vinculação prática pagã-servos/rústicos deixa, assim, de ser tão plausível. As fronteiras entre o cristianismo e o paganismo tornam-se mais obscuras. A civilização visigoda católica da Espanha é, sem dúvida, a “civilização de uma minoria”<sup>57</sup>.

Poderíamos excetuar os segmentos eclesiásticos? A resposta é negativa. Os cânones do *4Toledo* (633) estão plenos de reclamações da qualidade moral e cultural dos bispos. Também em relação às formas de obtenção dos cargos eclesiásticos<sup>58</sup>. 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 pelos cânones conciliares – eram recrutados para ocuparem cargos menores. Culturalmente, é possível pensar que houvesse – apesar das diferenças regionais – uma certa homogeneidade entre os segmentos eclesiásticos<sup>59</sup>. No entanto, eles não se espelham nos quadros sociais. Além dos já mencionados cânones dos *Capitula Martini* – são anteriores à conversão de Recaredo e dentro do âmbito da monarquia sueva – outros, como o *4Toledo* e em 675 o *3Braga*, por exemplo, falam “dos clérigos que consultam 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”<sup>60</sup>. Dificilmente a distinção entre leigos e clérigos encontra-se nos indivíduos que compõem seus quadros. Não bastava ser cristão para fazer parte da *gens sancta*: os camponeses, apesar de suas superstições, “não duvidavam de que eram cristãos”<sup>61</sup>.

Há práticas pagãs na aristocracia laica e clerical, no campo e também nas cidades. O que se percebe nos cânones citados sobre a idolatria, é que, com o passar dos anos, eles crescem, não

apenas em extensão, mas especialmente em severidade. É um fenômeno que corre paralelamente à legislação laica durante o século VII, que chega a impor quinhentas chibatadas - para os adivinhos<sup>62</sup> -, tortura e venda fora do país para aqueles envolvidos nas práticas pagãs<sup>63</sup>. As leis laicas se ativeram, durante a primeira metade do século VII, somente na magia e na adivinhação. Os cânones conciliares nos permitem um leque maior das persistências. Se as práticas se achavam disseminadas, o mesmo não se pode dizer dos cultos pagãos, dos quais só se conhece concretamente um caso, próximo a Astorga e que incluía até um santuário<sup>64</sup>. Tal fato não deve nos causar espanto, já que os cultos exigiam templos e, obviamente, eram alvos bem mais fáceis para a repressão cristã. Assim, 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 pólos culturais<sup>65</sup>, em que medida podemos entender a conversão oficial do reino refletindo também a da população?<sup>66</sup> As fronteiras entre o cristianismo e o paganismo na Espanha visigótica esmaecem.

A que se deve essa crescente severidade contra as práticas pagãs é ainda um problema que merece melhor análise que aquelas que podemos realizar aqui. Estaria relacionada ao clima de tensão política dos últimos anos do reino? Adivinhos e encantadores poderiam saber sobre a saúde do monarca ou mesmo provocar-lhe malefícios. Tal é a razão da preferência da legislação laica pelos magos e adivinhos. Mas é insuficiente elucidar o crescente rigor legal. Poder-se-ia também tentar relacionar às fomes e pestes, que assolaram a península nos últimos anos do reino de Toledo. Ou ainda, ao crescente estado de miséria dos humildes, hipóteses que necessitam ser mais aprofundadas.

A menção feita aos *ingenuorum personae* no 12<sup>o</sup> *Toledo*,<sup>11</sup> não deve, portanto, conduzir-nos a rápidas conclusões, a entendimentos precipitados. Nos três mencionados cânones sobre a idolatria, os “servos” são apontados como principais culpados desse sacrilégio. Mas em meio a uma sociedade predominantemente rural, com uma aristocracia laica que não dista muito dos

rústicos, um segmento eclesiástico nem sempre muito ortodoxo e uma forte tendência à bipolarização social, não seria lícito considerarmos, a título de hipótese, estes *ingenui* mais como figuras jurídicas que efetivamente sociais? A utilização do termo *inferior* no 16<sup>o</sup> Toledo,<sup>2</sup> já não seria um indício dessa situação? Se é certo que não devemos exagerar 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 polarizadora?

Indissociável da cultura folclórica, as práticas pagãs inserem-se na religiosidade popular. Esta última exprime-se de formas diferentes, com relações dialéticas, de influências recíprocas. Portanto, popular significa simultaneamente “criado e praticado pelo povo, mas também recebido e incorporado e/ou adaptado por ele”<sup>67</sup>. Disto resulta uma crescente indiferenciação prática entre a denominada “religiosidade erudita” e a “popular”, validando os procedimentos da desnaturação e da obliteração cuja intersecção se elaborava através de uma “religiosidade intermediária”, quando não pusesse em risco os dogmas da fé, reforçando também a idéia de uma constante presença do sagrado no cotidiano social<sup>68</sup>. Uma nova religião somente atrai fiéis apoiando-se nos instintos e características religiosas já presentes entre os homens aos quais se dirige<sup>69</sup>. Da destruição de ídolos da evangelização urbana, passou-se, inadvertidamente, para o “exemplo” dos mosteiros. Mais extremista e individual, inicialmente fruto de uma sensibilidade ascética, o monasticismo tem enorme sucesso na Espanha visigótica, em especial na segunda metade do século VII. Refletiriam suas posturas mais extremistas uma resposta mais incisiva para os humildes, descontentes com a ordem estabelecida? Seu lado ascético refletiria melhor a sensibilidade religiosa da população em geral? O certo é que a hierarquia eclesiástica sempre os observou com uma atitude receosa que, desde meados do século VII, converteu-se em franca hostilidade<sup>70</sup>. Coincidência com a crescente severidade dos cânones citados?

Por fim, fica claro que as práticas pagãs não se resumem a “vestígios” ou mesmo, que sejam “monopólio” de uma determinada camada social. A religiosidade popular está presente, como

vimos, no próprio seio dos segmentos eclesiásticos, “que aliás, era local importante das influências recíprocas entre os dois níveis religiosos”<sup>71</sup>. Tampouco elas se vinculam “apenas” a resistências ou protestos contra a ordem sócio-econômica estabelecida. Se os cânones mencionam encantos e malefícios mágicos contra o monarca, é certo que não seriam o camponês ou o 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<sup>72</sup>.

Permanecem, pois, diversas dúvidas. Na questão da omissão e/ou demora na ação contra a idolatria, nota-se que nos dois primeiros cânones somente se fala em omissão; o segundo já apresenta castigo; o terceiro fala em obstrução e apresenta penas mais severas. Estaria esse procedimento de bispos, juízes e *nobilis* relacionado ao temor de uma reação mais violenta dos rústicos? Esse provável temor não justificaria as omissões e/ou obstruções mencionadas? O temor hipotético de uma revolta significativa não estaria relacionado também às tensões promovidas pelas fomes e pestes que grassaram o reino em seus últimos tempos? Tais hipóteses não reforçariam a tese dos vínculos econômicos e sociais – sem que as apartemos das demais estruturas - das práticas pagãs? As omissões e/ou obstruções não poderiam estar também 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? Outras dúvidas poderiam ser acrescentadas a estas, tal como também outras mostras para além da idolatria. O certo é que a fronteira social entre o cristianismo e o paganismo no reino visigodo de Toledo encontra-se desmoronada.

## NOTAS

<sup>71</sup>O presente artigo é uma continuidade do trabalho apresentado no IX Curso de Actualización en Historia Medieval, realizado em Buenos Aires, em 1998, com o título “Paganismo e escravidão nos concílios católicos do reino visigodo de Toledo”, em curso de publicação na revista *Temas Medievales* 9.

<sup>1</sup>GONZÁLES, T. “La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión árabe”. In GONZÁLES VILLOSLADA, R. (dir.). *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda*. Madrid, BAC, 1979, pp. 663-664.

<sup>2</sup>ORLANDIS, J. *Historia de España. La España Visigoda*. Madrid, Gredos, 1977. Já tivemos oportunidade de revermos e criticarmos estas posições em ANDRADE FILHO. *Imagem e Reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VII)*. Tese de Doutorado. São Paulo, FFLCH-USP, 1997, pp. 16-61; cf. também ANDRADE FILHO. “Paganismo e escravidão nos concílios católicos do reino de Toledo”. In *Temas Medievales* 9 (1999) em curso de publicação. Também retomaremos essas críticas no presente trabalho.

<sup>3</sup>CARDINI, F. *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*. Barcelona, Península, p. 18.

<sup>4</sup>LE GOFF, J. “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”. In LE GOFF. *Para um novo conceito de Idade Média*. Lisboa, Estampa, 1980, p. 209; JONES, A.H.M. “El trasfondo social de la lucha entre el Paganismo y el Cristianismo en el siglo IV”. In MOMIGLIANO, A. (ed.). *Conflicto entre el Paganismo y el Cristianismo en el siglo IV*. Madrid, Alianza, 1989, pp. 32ss.

<sup>5</sup>BARBERO, A. “El priscilianismo: herejía o movimiento social?”. In A.A.V.V. *Conflictos y estructuras sociales en la Hispania Antigua*. Madrid, Akal, 1986, p. 90.

<sup>6</sup>FRANCO JR, H. *Peregrinos, Monges e Guerreiros. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval*. São Paulo, Hucitec, p. 37.

<sup>7</sup>MARTINHO DE BRAGA *De correctione rusticorum*. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de R. Jove Clos. Barcelona, El Albir, 1981 (a partir de agora citado como *Dcr*, seguido do número do capítulo a que nos referimos).

<sup>8</sup>GONZÁLES, T. *op. cit.*, p. 666.

<sup>9</sup>ORLANDIS, J. *op. cit.*, p. 100.

<sup>10</sup>Optamos aqui pelas expressões *rustici* ou *servi* no lugar de “escravo” porque esta última, “é de acepção moderna” cf. NASCENTES, A. *Dicionário Etimológico da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1955, p.187, e tomado indiretamente do grego bizantino na península, provavelmente do catalão através do francês na época das Cruzadas, ao redor do século XIII, cf. COROMINAS, J. *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*. 3ª. reimpressão. 06 vols. Berna, Editorial Francke, 1954, vol. 02.

<sup>11</sup>ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*. 02 vols. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J.O. Reta e M.A.M. Casquero, com introdução de M. C. Díaz y Díaz. Madrid, BAC, 1982 (a partir de agora citado como *Etym.*, seguido dos números referentes à parte citada.)

<sup>12</sup>COROMINAS, J. *op. cit.*, vol. 04, p. 94.

<sup>13</sup>*Idem*, vol. 03, pp. 609-610.

<sup>14</sup>ORLANDIS, J. *La conversión de Europa al Cristianismo*. Madrid, Rialp, 1988, p. 31.

<sup>15</sup>VALDEAVELLANO, J.L. de *Curso de Historia de las Instituciones Españolas*. 6ª ed., Madrid, Alianza, 1982, p. 181.

<sup>16</sup>GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. *Historia de España Alfaguara II. La Época Medieval*. 9ª ed. Madrid, Alianza, 1983, pp. 20-23.

<sup>17</sup>KING, P.D. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza, 1981, p. 210.

<sup>18</sup>MARTÍN, J.L. *La Península Ibérica en la Edad Media*. 2ª ed., Barcelona, Teide, 1980, p. 112.

<sup>19</sup>GARCÍA MORENO, L.A. "Las invasiones y la época visigoda. Reinos y condados cristianos". In TUÑÓN DE LARA, M. (dir.). *Historia de España II. Romanismo y Germanismo. El Despertar de los Pueblos Hispánicos (Siglos IV-X)*. Barcelona, Labor, 1984, p. 386.

<sup>20</sup>GARCÍA DE CORTÁZAR, J.A. *op. cit.*, p. 24.

<sup>21</sup>GIORDANO, O. *Religiosidad Popular en la Alta Edad Media*. Madrid, Gredos, 1983, p. 09.

<sup>22</sup>Por exemplo, menciona-se a continuidade do priscilianismo (condenado em Tréveris, em 385) como evidência às condições de uma comunidade que se aferra a qualquer "tábua de salvação que signifique a sua libertação" (CORTÁZAR, *op. cit.*, p. 26). Já THOMPSON, E. A. "Peasant revolts in Late Roman Gaul and Spain". In *Past and Present*, 1952, pp. 12-21, menciona para os séculos IV e V, a continuidade de movimentos de tipo social que às vezes tomam expressões religiosas, outras não como, por exemplo, os *bagaudas*. BARBERO, A. *op. cit.*, pp. 77-114, ressalta o caráter social dos cismas e heresias dos primeiros séculos cristãos, o que reafirma em seu outro trabalho junto a M. VIGIL. *Sobre los Orígenes Sociales de la Reconquista*. Barcelona, Ariel, 1984, p. 39, em que, tratando do priscilianismo, diz que "teve forte raiz social e sobreviveu nos séculos posteriores, em especial nas áreas rurais pouco romanizadas" colocando-o junto aos movimentos sociais do gênero *bagauda*. Naturalmente, há os que discordam, como ORLANDIS J. *op. cit.*, pp. 21-22 que diz: "apesar das incógnitas que encerra o *corpus* dos escritos de Prisciliano, é evidente que tanto suas doutrinas como o movimento popular que originou, foram de natureza essencialmente religiosa e, como tais, pareceram aos olhos de seus seguidores e adversários". Ou MATTOSO, J. (dir.). *História de Portugal I. Antes de Portugal*. Lisboa, Estampa, 1993, pp.287-292, que enfatiza que ainda é questionável o fato das idéias de Prisciliano serem ou não heréticas, nega a idéia de ser o priscilianismo um movimento do tipo *bagauda*, destacando que o caráter rural, popular e galego do movimento teria se acentuado apenas posteriormente à execução de seu líder. Também SOTOMAYOR Y MURO, M. "La Iglesia en la España romana". In GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.). *op. cit.*, pp. 233-272, que conclui que o movimento não teve "um tempo de tranqüilidade suficiente para se desenvolver plenamente e com linhas definidas", o que seria um motivo a mais para se renunciar a uma tentativa de defini-lo com exatidão. Logicamente, não nos cabe tratar aqui discutir a fundo o priscilianismo e a historiografia que a aborda; apenas realizar uma rápida amostragem a título de exemplificação. Uma boa bibliografia sobre esse polêmico tema pode ser obtida em SOTOMAYOR Y MURO, M. *supra*, pp.233-234); CHADWICK, H. *Prisciliano de Ávila. Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid, Espasa-Calpe, 1978; FERREIRO, A. *The Visigoths in Gaul and Spain. A.D. 418-711. A Bibliography*. Leiden/New York/Kobenhavn-köln, E. J. Brill, 1988; e em ORLANDIS, J. "El cristianismo y la Iglesia".

In JOVER ZAMORA, J.M. (dir.). *Historia de España Menéndez Pidal*. T. III, 02 vols. Madrid, Espasa-Calpe, 1991, nº3, vol. 01, 1991, p. 448.

<sup>23</sup>GARCÍA MORENO, L.A. “Élites e Iglesia hispanas en la transición del imperio romano al reino visigodo”. In CANDAU, J.M. et al. *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 223-258.

<sup>24</sup>THOMPSON, E.A. *Los Godos en España*. Madrid, Alianza, 1971, p.352.

<sup>25</sup>*Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Ed. bilingüe (latim-espanhol) de J.Vives. Barcelona – Madrid: CSIC, 1963. Para agilizarmos nosso texto, abreviaremos a citação de concílios da seguinte forma: 2Braga (572) = segundo concílio de Braga, ano de 572; ou 3Tbledo, 3 (589) = terceiro concílio de Toledo, cânone 3.

<sup>26</sup>ORLANDIS, J. e R. RAMOS-LISSÓN *Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona, EUNSA, 1986, p. 36, comentam que, no concílio de Elvira, de inícios do século IV, foi estabelecida uma distinção entre *christianus* (que é o catecúmeno) e *fidelis* (que é o batizado); Isidoro de Sevilha estipula que o nome de cristão “vai seguido das obras (...), porque com seus atos está demonstrando, ao comportar-se como se comportou aquele de quem tomou o nome” (*Etym.*, VII,14).

<sup>27</sup>2Braga, respectivamente 69; 71; 72; 75; 73; 74; 81.

<sup>28</sup>Apenas faremos referências à questão judaica, sem a intenção de aprofundamento, o que nos desviaria de nosso tema, exigindo uma análise mais extensa. Adotaremos esse mesmo critério para com as heresias e cismas.

1040

<sup>29</sup>Nas palavras de KING, P. D. *op. cit.*, pp. 155 *et passim*.

<sup>30</sup>BARBERO, A. e M. VIGIL *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, Crítica, 1978, p.175.

<sup>31</sup>ORLANDIS, J. *La Iglesia en la España Visigótica y Medieval*. Pamplona, EUNSA, 1976, p.186.

<sup>32</sup>BARBERO, A. e M. VIGIL *op. cit.*, 1978, p. 185.

<sup>33</sup>GONZÁLEZ, T. *op. cit.*, pp. 683-689.

<sup>34</sup>GARCÍA CORTÁZAR, J.A. *op. cit.*, p. 44.

<sup>35</sup>Respectivamente: JUAN DE BÍCLARO *Crónica*, c. 587,5 (Ed. J. Campos *Juan de Biclara, obispo de Gerona. Su vida y su obra. Introducción, texto crítico y comentarios*. Madrid, CSIC, 1960) e ISIDORO DE SEVILHA. *História dos Godos*, 52 (Ed. C. Rodríguez Alonzo *Las historias de los godos, vándalos y suevos de Isidoro de Sevilla. Estudio, texto crítico y traducción*. León, Centro de Estudios e Investigación “San Isidoro”/Archivo Histórico Diocesano/Caja de Ahorros y Monte de Piedad de León, 1975).

<sup>36</sup>FRANCO JR, H. *op. cit.*, p. 39.

<sup>37</sup>LE GOFF, J. “As mentalidades: uma história ambígua”. In LE GOFF, J. e P. NORA (dirs.). *História: novos objetos*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976, p. 72.

<sup>38</sup>GIORDANO, O. *op. cit.*, p.17.

<sup>39</sup>*Idem*, p. 19.

<sup>40</sup>Por razões de espaço e dos objetivos do presente trabalho, estipulamos como limite a questão da idolatria, remontando a outras práticas quando isso se fizer necessário.

<sup>41</sup>ORLANDIS e RAMOS-LISSÓN. *op. cit.*, pp. 222; 420-421 e 486-487; McKENNA, S. *Paganism and Pagan Survival in Spain up to Fall of The Kingdom*. Washington D.C., The Catholic University of America, 1983, pp. 75-107; 151-152 *et passim*; GARCÍA MORENO, L.A. *El fin del Reino Visigodo de Toledo*. Madrid, Universidad Autonoma, 1975, pp.79-81 *et passim*; MARTÍNEZ V. “El paganismo en la España visigoda”. In *Burgense* n° 13 (1972), pp. 489-508; KING, P. D. *op. cit.*, pp. 169-177; para elencarmos alguns. Debateremos essas idéias mais exaustivamente em ANDRADE FILHO, R. de O. *op. cit.*, 1997, pp. 16-61 e também em *op. cit.* 1999, em curso de publicação.

<sup>42</sup>ORLANDIS, J. e R. RAMOS-LISSÓN. *op. cit.*, p. 420; GARCÍA MORENO, L.A. *op. cit.*, 1975, pp. 80-81.

<sup>43</sup>ORLANDIS, J. e R. RAMOS-LISSÓN. *op. cit.*, p. 420.

<sup>44</sup>*Idem*, p. 420.

<sup>45</sup>GARCÍA MORENO, L.A. *op. cit.*, 1975, pp.79-80.

<sup>46</sup>*Idem*, p.79.

<sup>47</sup>KING, P.D. *op. cit.*, p.172.

<sup>48</sup>GARCÍA MORENO, L.A. *Historia de España Visigoda*. Madrid, Cátedra, 1989, pp. 357ss.

<sup>49</sup>FRANCO JR, H. *op. cit.*, pp.40ss.

<sup>50</sup>GIORDANO, O. *op. cit.*, pp.13-14.

<sup>51</sup>SCHMITT, J-C “‘Religion Populaire’ et culture folklorique”. In *AESC* 31, 1976, pp. 944-946.

<sup>52</sup>CARDINI, F. *op. cit.*, p.27.

<sup>53</sup>LE GOFF, J. *op. cit.*, pp. 208-209.

<sup>54</sup>CARDINI, F. *op. cit.*, p.28.

<sup>55</sup>GARCÍA CORTÁZAR, J.A. *op. cit.*, p.43.

<sup>56</sup>LE GOFF, J. *op. cit.*, p. 209.

<sup>57</sup>KING, P. D. *op. cit.*, p. 169.

<sup>58</sup>MARTÍN, J.L. *op. cit.*, p. 210; GARCÍA MORENO, L.A. *Art.Cit.*, pp.223-258.

<sup>59</sup>LE GOFF, J. *op. cit.*, p.210.

<sup>60</sup>*Toledo*, 29; *3Braga*, 1 *et passim*.

<sup>61</sup>SCHMITT, J-C. *op.cit.*, p.945.

<sup>62</sup>*Lex Visigothorum* II, 4, 1 (Ed. K.Zeumer *MGH I.1*. Hannover – Lipizig, Imprensibus Bibliopolii Hahniani, 1973). É outro manancial, para além dos concílios, para a

aplicação de novas metodologias e estudos sobre a religiosidade na Espanha visigótica, que pretendemos continuar desenvolvendo.

<sup>63</sup>THOMPSON, E. A. *op. cit.*, pp.350-352; McKENNA, S. *op. cit.*, p.113.

<sup>64</sup>THOMPSON, E. A. *op. cit.*, p.352.

<sup>65</sup>FRANCO JR, H. "Meu, Teu, Nosso: reflexões sobre o conceito de cultura intermediária". In FRANCO JR. *A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*. São Paulo, EDUSP, 1996, pp. 36-38.

<sup>66</sup>ANDRADE FILHO, R. de O. *op. cit.*, 1997, pp.18ss.

<sup>67</sup>FRANCO JR, H. *op. cit.*, 1990, pp.40ss.

<sup>68</sup>ANDRADE FILHO, R. de O. *op. cit.*, 1997, p.216.

<sup>69</sup>GIORDANO, O. *op. cit.*, p.15.

<sup>70</sup>GARCÍA MORENO, L.A. *op. cit.*, 1984, p.398.

<sup>71</sup>FRANCO JR, H. *op. cit.*, 1990, p.40.

<sup>72</sup>GIORDANO, O. *op. cit.*, p.256.