

LUÍS HENRIQUE MARQUES

**As hagiografias como instrumentos de
difusão do cristianismo católico
nos meios rurais da Espanha visigótica**

ASSIS – SP

2009

LUÍS HENRIQUE MARQUES

**As hagiografias como instrumentos de
difusão do cristianismo católico
nos meios rurais da Espanha visigótica**

Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, para a obtenção do título de Doutor em História. (Área de conhecimento: História e Sociedade – Linha de pesquisa: Religiões e visões de mundo)

Orientador: Ruy de Oliveira Andrade Filho

ASSIS – SP

2009

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

1.1 Biblioteca da F.C.L. – Assis – UNESP

M357h Marques, Luís Henrique
As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica / Luís Henrique Marques. Assis, 2008
201 f.

Tese de Doutorado – Faculdade de Ciências e Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista.

1. Hagiografia. 2. Igreja. 3. Cristianismo. 4. Idade Média. 5. Espanha – Condições rurais. I. Título.

CDD 235
940.1

À Fátima, minha “pequena”.
E à minha mãe Carmen e meu saudoso pai Bruno.

Agradecimentos

Ao Ruy, primeiro pela amizade, e especialmente por toda confiança, incentivo e orientação no desenvolvimento desta pesquisa.

À Malu, por suas pequenas, mas decisivas contribuições quanto à definição da metodologia.

Ao professor Santiago Castellanos, da Universidad de León (Espanha), pela atenção e orientações durante o período em que estive na Espanha.

Aos professores Pablo Díaz, Charo Valverde e Iñaki Viso, da Universidad de Salamanca (Espanha), pela troca de idéias e indicações de leitura.

Às professoras Ana Paula Tavares Magalhães e Andrea Lúcia Dorini de Oliveira Carvalho Rossi cujas contribuições críticas feitas no exame de qualificação foram fundamentais para a conclusão deste trabalho.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior) pela oportunidade de cursar a bolsa “sanduíche” pelo Programa de Doutorado no País com Estágio no Exterior (PDDE) em Madri (Espanha) durante o período de maio a agosto de 2008, cujas atividades acadêmicas foram essenciais para a conclusão deste trabalho.

À Casa do Brasil em Madri – direção e colegas de residência – pela gentil acolhida.

Aos companheiros da USC, particularmente aos colegas docentes de jornalismo, pela amizade e pelos “pequenos e grandes galhos quebrados”.

Aos membros do Movimento dos Focolares, especialmente das comunidades de Bauru, Marília e Madri, por saber que faço parte desta outra minha “grande família”, onde quer que eu me encontre.

Ao “pessoal da Fátima” (d. Cacilda, Regina, Toninho, Rita e “trio” Mateus, Amanda e Pedro), pela força e apoio constantes.

Ao “meu pessoal” (mãe, Paulo, Bia, Renata, Myriam, Jorge, Natália, Rodrigo, Carla, Reinaldo, Bruna, André e Virgínia), pela torcida e pelo “contínuo estado de festa”.

À Fátima, minha esposa, por seu carinho incondicional.

Pessoal: “valeu”!! Deus abençoe todos vocês!

“Deus não está em nós como o crucifixo que, às vezes, mais parece um amuleto na parede da sala de aula. Ele está vivo em nós – se o deixamos viver – como legislador de cada lei humana e divina, pois toda ela é obra sua”.

Chiara Lubich

MARQUES, L.H. **As hagiografias como instrumentos de difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica.** Assis, 2009. 207p. (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras. Campus de Assis. Universidade Estadual Paulista.

RESUMO

Este estudo tem como objetivo central apresentar de que forma as seis hagiografias hispano-visigodas escritas e até hoje preservadas, foram utilizadas no processo de difusão/comunicação do cristianismo na Espanha visigoda (séculos V a VIII) e, em especial, nos seus meios rurais, cujo contexto cultural religioso era caracterizado, entre outros fatores, pela aculturação entre a recém-assimilada fé cristã e as crenças pré-romanas e romanas. Foram analisadas as seguintes hagiografias: *Vida de Santo Emiliano*, de Bráulio de Saragoça; *Vida de São Frutuoso*, de autor anônimo; *Vida de São Desidério*, de Sisebuto; *Vida dos Santos Padres de Mérida*, também de autor desconhecido e as versões de Isidoro de Sevilha e Idelfonso de Toledo para a obra *De viris illustribus*. Realizada à luz da Análise do Discurso Crítica e contextualizada a partir da historiografia sobre o tema, a análise privilegiou *A Vida de São Milão* por seu âmbito rural, com a qual as demais hagiografias foram cotejadas, tendo demonstrado a fragilidade do processo de cristianização da Igreja visigoda e sua tendência a atuar em prol das relações de dominação em nível social, político, econômico, cultural e, portanto, religioso.

Palavras-chave: Hagiografia; Igreja; Cristianismo; Idade Média e Espanha – Condições Rurais.

MARQUES, L.H. **The hagiographies like Christianity Catholic instruments of diffusion on the rural of the Visigothic Spain.** Assis, 2009. 207p. (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências e Letras. Campus de Assis. Universidade Estadual Paulista.

ABSTRACT

This study has as main objective to present how the six written and preserved until today Visigothic hagiographies, were used in the process of diffusion/communication of the Christianity in Spain Visigothic (centuries V to VIII) and, especially, in the rural zone, whose religious cultural context was characterized, among other factors, for the acculturation between the recently-assimilated Christian faith and the pre-Roman and Roman faiths. The following hagiographies were analyzed: Life of Saint Aemilian, written by Bráulio of Saragoça; Life of Saint Fructuosus, from anonymous author; Life of Saint Desiderius, written by Sisebuto; Life of the Fathers of Mérida, also from unknown author and the versions of Isidoro of Seville and Idelfonso of Toledo for the work *De viris illustribus*. Accomplished by using Critic's Analysis of Speech and considering the context from the historiography about the theme, the analysis privileged The Life of Saint Milan Life because her rural ambit, with the one which the others hagiographies were compared, having demonstrated the fragility of the process of Christianization of the Visigothic Church and its tendency to act on behalf of the dominance relationships in social, political, economical, cultural and, therefore, religious level.

Key words: Hagiography; Church; Christianity; Middle Age and Spain – Rural conditions.

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Procedimentos metodológicos.....	8
A Análise Crítica do Discurso (ACD).....	11
1 A herança de antigas religiões na Península Ibérica.....	15
1.1 Povos da Península Ibérica.....	16
1.2 Divindades, cultos e ritos antigos da Hispânia.....	18
1.3 Romanização e cristianização.....	27
2 O Cristianismo na Espanha visigótica.....	45
2.1 O contexto cultural cristão no Ocidente Medieval e na Espanha visigótica.....	46
2.2 Sobre o contexto social, político e econômico da Hispânia visigótica.....	63
2.3 O meio rural hispânico-romano visigótico.....	70
3 Os meios de propagação do cristianismo na Hispânia visigoda.....	80
3.1 Comunidades monásticas como fontes de irradiação do cristianismo.....	81
3.2 A Bíblia como fonte de instrução e comunicação.....	85
3.3 A liturgia visigótica.....	89
3.4 O texto para ser ouvido.....	96
3.5 Os limites à leitura e interpretação.....	100
4 As hagiografias hispanoromano-visigóticas.....	104
4.1 A santidade e o santo.....	105
4.2 O milagre.....	112
4.3 O culto ao corpo, às relíquias e aos lugares sagrados.....	116
4.4 As hagiografias.....	120
4.5 Características gerais das hagiografias visigóticas.....	130
4.5.1 <i>Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium</i>	130

4.5.2	<i>Vita Desiderii</i>	133
4.5.3	<i>Vita Fructuosi</i>	135
4.5.4	<i>De viris illustribus</i> , de Isodoro e <i>De viris illustribus</i> , de Idelfonso.....	137
4.5.5	<i>Vita Santi Aemiliani</i>	143
5	Análise das hagiografias visigóticas à luz da Análise Crítica do Discurso.....	150
5.1.1	Reflexividade.....	153
5.1.2	Hegemonia	157
5.1.3	Ideologia.....	160
	Considerações Finais	174
	Referências	181
	Fontes	182
	Obras de referência, gerais e específicas.....	183
	Bibliografia consultada	194

Introdução

Na Hispânia da chamada Primeira Idade Média¹ (séculos IV a VIII), recém-catolicizada, não obstante seu conteúdo ideologizado, as hagiografias do período se constituem em uma importante e ainda pouco explorada fonte para a historiografia medieval desse período e região. Mais que isso: embora referentes ao um contexto específico, essas hagiografias são fonte para a compreensão de uma mentalidade e cultura religiosa dominante nos meios rurais da própria Europa ocidental.

Ao nos referirmos à expressão “mentalidade”, recorreremos ao conceito empregado por Le Goff (1990, p. 205) para quem “as mentalidades representam aquela ‘alma coletiva’ de que fala M. Dupron”. Estas “alimentam o mundo das idéias, mas por sua vez aprofundam as suas raízes num mundo de profundidade que não tem a agilidade, os instrumentos mentais dos ambientes intelectuais especializados que estão informados, abertos às mudanças”, assim como, em grande parte das vezes, deu-se na Idade Média.

Feita essa breve premissa, identificamos em que consiste o propósito deste estudo: a partir da análise crítica do discurso presente nas seis hagiografias hispano-visigodas escritas e até hoje preservadas, avaliar o trabalho de cristianização nos meios rurais dessa região como elemento fundamental de um contexto cultural religioso caracterizado pela aculturação² entre a recém-assimilada fé cristã e as crenças pré-romanas e romanas.

As hagiografias em questão são as seguintes: *A Vida de Santo Emiliano (Vita Sancti Aemiliani)*, de Bráulio de Saragoça; *As Vidas dos Santos Padres de Mérida (Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium)* e *A Vida de São Frutuoso (Vita Fructuosi)*, de autores desconhecidos; *A Vida de São Desidério (Vita Desiderii)*, escrita por Sisebuto; *De viris illustribus*, de Isidoro de Sevilha e *De viris illustribus*, de Idelfonso de Toledo³. Entre essas hagiografias, a primeira citada (*A Vida de Santo Emiliano*) será privilegiada neste estudo como objeto de análise, sendo os demais textos hagiográficos utilizados como cotejamento da hagiografia destacada. A predileção pela obra de Bráulio de Saragoça se deve ao fato

¹ A expressão Primeira Idade Média é usada por Hilário Franco Júnior, entre outros autores, para designar o período entre os inícios do século IV e meados do VIII. Segundo o historiador (In ANDRADE FILHO, 2005, p. 233), embora considere a expressão um “rótulo” como outros produzidos pela historiografia, esta define melhor o período em questão – no lugar do bastante usual “Antigüidade Tardia” –, uma vez que inaugura uma nova fase, diferente da Antigüidade, em função de uma série de mudanças surgidas desde a desarticulação do Império Romano.

² Entendemos *aculturação* como um “conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes, provocando mudanças nos padrões culturais iniciais de um dos dois grupos” (CUCHE, 1996, p. 54).

³ Para efeito de facilitarmos a leitura, quando necessário, ao citarmos as referências metodológicas correspondentes a passagens desses textos hagiográficos, utilizaremos siglas, a saber: *VSA* para *Vita Sancti Aemiliani*; *VSPE* para *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*; *VSF* para *Vita Fructuosi*; *VD* para *Vita Desiderii*; *DVI-IDELFONSO* para *De viris illustribus*, de Idelfonso de Toledo e *DVI-ISIDORO* para *De viris illustribus*, de Isidoro de Sevilha.

desta estar relacionada diretamente ao contexto dos meios rurais da Espanha⁴ visigótica – âmbito de análise deste trabalho –, seja pela vida do seu protagonista (o eremita Emiliano), seja por estar ambientada no campo, seja ainda porque tem como público-alvo, sobretudo, a massa camponesa.

Tendo presente essas considerações iniciais, a relevância deste trabalho encontra-se, primeiramente, na contribuição cultural da Hispânia visigoda⁵ à formação da própria cultura ocidental europeia e ibérica, que tem como berço a Idade Média e cuja herança está indiscutivelmente presente no cotidiano atual, inclusive, do povo brasileiro, herdeiro autêntico – ainda que distante – da cultura forjada no período medieval, conforme argumenta o historiador Hilário Franco Júnior (2001). Assim sendo, o presente trabalho buscará demonstrar sua importância enquanto contribuição para futuros estudos, em diversas áreas, especialmente no que diz respeito à herança cultural religiosa legada ao Ocidente pela Hispânia visigótica.

Este trabalho espera, pois, contribuir também para o estudo acerca da religiosidade medieval e sua influência para a cosmovisão cristã cujos fundamentos marcaram a História do Ocidente a qual, como foi dito acima, é, ainda que indiretamente, a nossa História. Os limites da cristianização católica; o sincretismo religioso entre a fé cristã e as crenças ditas “pagãs” pela própria Igreja; a concepção de mal (personificado no demônio) e bem (personificado no santo) e a ética decorrente disso são alguns dos elementos dessa religiosidade medieval – presentes na cultura visigoda – os quais, não obstante extensos estudos realizados até aqui, exigem abordagens sobre novas perspectivas.

Uma dessas perspectivas – e aqui reside a originalidade deste trabalho de pesquisa – é a utilização das seis hagiografias visigóticas como *corpus* documental para o estudo da religiosidade do povo na Idade Média, especificamente dos meios rurais da Hispânia visigótica. A despeito dos aspectos ideológicos⁶ inerentes a esse tipo de obra e justamente por conta deles, as hagiografias são, para Andrade Filho e outros historiadores, se analisadas à luz da crítica ao seu discurso, ricas fontes de estudo sobre a religiosidade medieval.

⁴ Sabemos que o conceito de “Espanha”, na realidade, não corresponde ao período histórico estudado. No entanto, arbitrariamente, por vezes, optamos pelo uso dessa expressão como recurso que possibilitasse uma variação redacional, o que já é observável no título deste trabalho.

⁵ Concordamos com vários autores – entre os quais Santiago Castellanos (2007) – segundo os quais a expressão “Hispânia visigoda” e semelhantes (como “época visigoda”, por exemplo) não correspondam precisamente à realidade dos fatos, uma vez que esta não é mais que uma etiqueta política e cronológica útil aos estudos desse período e região (Península Ibérica, início do século VI ao início do século VIII). O mesmo se dá com expressões generalizantes, tais como “germânicos” e “godos”, por exemplo.

⁶ Por aspectos ideológicos, entendemos a construção mental de um dado tempo histórico.

Para cumprir os objetivos centrais deste trabalho, o texto a seguir está organizado em capítulos que abordam desde algumas das principais questões que constituem a conjuntura na qual se encontra o objeto de pesquisa até a análise crítica do objeto em si, ou seja, as hagiografias produzidas na Hispânia visigótica entre os séculos VI a VIII. Análise que, esperamos, forneça elementos para compreender o quanto possível esse mesmo contexto e as heranças culturais por ele deixadas ao Ocidente.

O primeiro capítulo traz, a partir da revisão historiográfica de obras gerais e específicas arroladas nas Referências, os antecedentes da cultura religiosa presentes na Península Ibérica, com particular atenção ao registro da presença das religiões pré-romanas e romanas e ao processo de romanização⁷ e sua relação com a cristianização da Hispânia.

Com a desestruturação do Império Romano no Ocidente, a Igreja Católica assumiu uma posição dúbia, sobretudo na relação com os povos assim chamados bárbaros cujo movimento de penetração no Império (por vezes, pacífica, por vezes, violenta) contribuiu para a desagregação do mesmo. Conforme salienta Momigliano (1989, p. 29), tanto os cristãos podiam “converter os bárbaros e fazê-los membros da Igreja” como, a Igreja podia dar seu apoio moral à luta contra os bárbaros. O fato é que, para Momigliano (*Ibid*), os cristãos “havia descoberto uma ponte entre a barbárie e a civilização”.

Cabe, por outro lado, contrapor a posição de Momigliano com a de outro autor – Peter Brown (1999, p. 46) – para quem os principais inimigos do Império, responsáveis por sua desestruturação, foram “o tempo e a distância”. Em outras palavras: a dificuldade de comunicação e controle de toda a extensão do Império permitiu que suas estruturas administrativas se deteriorassem e dessem lugar à gestão de aristocracias locais, “senadores” anteriormente designados pelo governo central, mas que, jamais tinham ido a Roma⁸.

A despeito da oficial adesão à fé cristã católica por parte dos novos reinos que, com o passar do tempo, seguiram-se ao Império Romano e foram se formando na Europa, a cristianização efetiva da população – especialmente no ambiente rural – se manteve comprometida por uma religiosidade marcada pelo processo de aculturação que se deu entre o próprio cristianismo e religiões pré-romanas e romanas. Desse encontro entre cristianismo e a religiosidade da população rural, nasce um comportamento religioso que

⁷ Por romanização, compreendemos o processo histórico mediante o qual os povos, neste caso da Península Ibérica, sofreram uma maior influência do mundo cultural romano.

⁸ A esse argumento, Brown (*Ibid*, p. 102) agrega outro: “Devemos recordar sempre que a civilização clássica era a cultura de uma frágil capa: só um homem em cada dez vivia nas cidades civilizadas. Em nenhum outro momento como ao final do século III se sentiu que o poder dessa crosta urbana sobre o amplo mundo era tão precário”;

obrigou a Igreja na Hispânia a intensificar seu trabalho pastoral, valendo-se de instrumentos de propagação da fé cristã católica.

De fato, a reação da massa rural não foi passiva ante o processo de cristianização, conforme demonstraremos no segundo capítulo. Foi o que aconteceu na Espanha visigótica da Primeira Idade Média. Segundo Andrade Filho (2000, p. 193), para quem “a Hispânia visigoda permanece um ‘enigma histórico’, um campo aberto aos pesquisadores”, este é um cenário cuja história marca a gênese da própria Idade Média. “Privilegiado” - escreve o autor -, ao referir-se ao cenário da Hispânia visigoda – “uma vez que nela constituiu-se um reino organizado com instituições próprias, resultado da interação de elementos romanos, germânicos e eclesiásticos, mescla que veria seu fim apenas com a expansão muçulmana”.

Assim, no segundo capítulo, apresentamos uma contextualização histórica do cristianismo na Hispânia visigoda do período em questão, feita também a partir de uma nova revisão historiográfica combinada com uma análise preliminar de alguma parte das fontes. No que diz respeito à realidade hispano-visigótica, ainda neste capítulo, é privilegiada a descrição dos aspectos culturais mais importantes do meio rural daquela população e período histórico, uma vez que, conforme apresentado acima, é especificamente em relação ao contexto rural dessa região do Ocidente europeu que serão examinadas as hagiografias, objeto último de análise deste estudo. Particularmente importante é a apresentação de elementos que viabilizem a construção de um quadro que revele, o quanto possível, a organização eclesial na Hispânia visigótica, especialmente nos meios rurais, com destaque para os aspectos mais expressivos da relação entre a *ordo* eclesiástica e a população rural.

É importante evidenciar que, nesse momento histórico da Península Ibérica, existe muito mais uma consciência de Igreja visigótica do que a consciência de uma Igreja realmente católica, isto é, universal⁹. No caso específico da Espanha visigótica, Igreja e Monarquia locais mantêm uma relação estreita de colaboração cujo objetivo central é justamente levar a população a aderir à fé cristã católica e assumir uma posição de fidelidade ao rei. É o que explica Diniz (In ANDRADE FILHO, 2005, p. 353) ao se referir à relação entre Igreja e Monarca no Reino Visigodo da Península Ibérica:

A dita “Igreja Nacional” [sic], num franco processo de institucionalização, e bastante consciente de sua personalidade e especificidades, garantiu ao monarca legitimidade, servindo, por algum tempo, como uma sólida e,

⁹ Segundo Lynch e Galindo (1950, p. 117), no período visigótico, o uso dos termos “cristão” e “católico” era feito de forma equivalente.

inicialmente, homogênea base de sustentação política. Em troca, a Igreja teve garantido o monopólio sobre toda a produção simbólica daquela sociedade; o que em outras palavras significou a construção de sua auto-imagem e o controle sobre as formas de pensar e agir do outro.

No terceiro capítulo, segue um inventário crítico acerca dos canais e meios de comunicação comumente utilizados pela Igreja para a propagação da fé cristã, primeiramente, no Ocidente medieval como um todo, e depois, de forma mais direta, na Espanha da Primeira Idade Média. A esse respeito, concedemos uma atenção especial à difusão do livro e as práticas de leitura e escrita nessa região e período. Diretamente relacionado com o uso da Igreja de meios de comunicação, salientamos o desenvolvimento do monasticismo como forma peculiar de difusão da fé cristã na Península Ibérica. É, precisamente a partir daqui que, neste trabalho, chegamos às hagiografias, vistas como instrumentos especiais de difusão do cristianismo católico junto às comunidades rurais da Hispânia visigótica dos séculos VI a VIII.

As tentativas de evangelização da população do Ocidente europeu, com efeito, exigiram da Igreja o uso de instrumentos de difusão da fé católica que tivessem um apelo real junto às pessoas, especialmente do meio rural. Entre esses instrumentos, aparentemente, um dos que obteve maior êxito dentro dos propósitos eclesiásticos foram as hagiografias do tipo *Vidas* de santos cujo modelo de comportamento – por fidelidade à Igreja e sua aproximação com a realidade das pessoas às quais se destinava – serviu de inspiração para o clero no trabalho de orientação das comunidades na adesão à fé cristã católica, bem como de combate às práticas e crenças antigas, vivamente presentes no cotidiano dos fiéis, sobretudo a população camponesa.

Assim, no quarto capítulo, inicialmente, são apresentadas questões preliminares como a difusão do culto aos santos na Espanha visigótica e os conceitos de santidade e milagre vigentes no período em questão. Em seguida, é feita uma revisão acerca dos seis textos hagiográficos hispano-visigóticos tanto quanto à sua organização estrutural (no que tange à sua forma e conteúdo) quanto ao que possuem em comum, bem como a respeito do que possuem de específico, de singular, uma vez que cada documento foi redigido para um público próprio, dentro de circunstâncias próprias, e por um ou mais autores (mesmo se estes nem sempre são publicamente conhecidos). Nesse último caso, naturalmente, vale considerar que cada autor possui características próprias como, por exemplo, aquelas relacionadas às concepções religiosas, suas influências tanto em termos doutrinários como

literários, suas intenções/preocupações na redação do texto, as marcas mais pessoais do seu estilo de redação etc.

Escrita segundo uma linguagem e conteúdo pretensamente simplificados para atingir a massa dos iletrados, a *Vida de Santo Emiliano*, em especial, evidencia a imagem do homem santo cujo modelo deveria inspirar o fiel sobre como atingir o divino a partir dos preceitos evangélicos, bem como manter-se afastado das crenças pagãs (especialmente através de exorcismos), muito presentes nos meios rurais da Hispânia visigótica e propositadamente identificadas como demoníacas pela Igreja.

Outro elemento característico de hagiografias rurais como a *Vida de Santo Emiliano* é a ênfase no poder taumatúrgico do santo, fundamental no combate à magia típica das crenças ancestrais, como dito acima, bastante presente na cultura folclórica¹⁰ das massas rurais. Isso significa que, ao contrário de negar a existência do poder da magia¹¹, o clero, em geral, admitia sua existência como poder paralelo ao milagre cristão. E, nesse sentido e em função da crescente ruralização da sociedade hispano-visigótica, cabia à Igreja exercer o monopólio do controle sobre a natureza, poder já pleiteado pelas práticas e crenças romanas e pré-romanas.

Para Mário Jorge da Motta Bastos (2002, p. 215), para além do monopólio das forças mágicas, a Igreja na Península Ibérica – sob o modelo divino vetero-testamentário de senhorio e a partir de uma aliança com a aristocracia e a Monarquia – busca estabelecer uma hegemonia cultural na sociedade na qual a religião é considerada “um elemento intrínseco às relações sociais” e não “uma mera ideologia que visa legitimá-las”. No entanto, a exemplo do que já afirmara Le Goff, Bastos reconhece o movimento de resistência cultural no interior das comunidades camponesas locais, cujas práticas e crenças “incidem sobre atividades e necessidades várias, fundamentais e correntes na vida quotidiana e trabalho” dessas mesmas comunidades.

Os dados e interpretações obtidos a partir das análises desses documentos – é importante que se diga – são, no máximo, indícios de uma realidade, conforme assim

¹⁰ Entendemos cultura folclórica como a camada profunda da cultura (ou da civilização) tradicional subjacente em toda a sociedade histórica e, que parece aflorando ou presta aflorar na desorganização que reinou entre a Antiguidade e a Idade Média (LE GOFF, 1980, p. 212).

¹¹ Segundo Andrade Filho (1997, p. 166), a magia compreende um conjunto de atos que supõem “obrigar diretamente as forças sobrenaturais, visando obter uma resposta previamente determinada” no que diz respeito, por exemplo, ao controle dos elementos da natureza. Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 161) sobre esse conceito, afirma também: a magia – assim como a feitiçaria, bruxaria, sortilégio ou qualquer outro termo semelhante – é um fenômeno que expressa “a vontade humana de transcender o espaço da experiência cotidiana decodificada pelos órgãos do sentido visando a alcançar uma outra dimensão da realidade captável apenas por intermédio de recursos ditos sobrenaturais, esotéricos ou mágicos”, o que permite a seu portador “intervir diretamente no curso dos acontecimentos ou antecipá-los mediante atos premonitórios”.

define Carlos Ginzburg (1990). Nesse sentido, esses indícios – não obstante sua validade, pelas relações lógicas de coerências que possuem entre si e no confronto com o pensamento dos estudiosos da matéria – são incapazes de oferecer uma compreensão absoluta dos contextos, atitudes e intenções dos personagens do contexto aqui estudado. Ainda sim – e esperamos que o presente estudo seja capaz disso – buscou-se apresentar a seguir análises e interpretações que, pela sua coerência lógica, aproximem o mais possível o leitor da realidade – sobretudo cultural-religiosa – da Hispânia visigoda.

Com base nos dados mais significativos levantados acerca das hagiografias, no quinto capítulo, as hagiografias hispano-visigóticas são analisadas e interpretadas precisamente enquanto instrumentos de comunicação da mensagem eclesiástica, especialmente destinadas às comunidades dos meios rurais, o que será feito à luz da Análise Crítica do Discurso, conforme apresentação a seguir. Trata-se de identificar, entre outros aspectos, os recursos estilísticos empregados nos textos hagiográficos no que se referem à retórica dos autores, e as idéias-força mais utilizadas por eles no empreendimento evangélico e de combate a heresias e à aculturação peculiar na prática religiosa cotidiana da população do campo. As conclusões principais acerca das análises feitas no quinto capítulo são revisadas nas Considerações Finais desta pesquisa.

Procedimentos metodológicos

O presente trabalho se identifica com a chamada Nova História Cultural. Nesse sentido, tem como pressuposto fundamental a interdisciplinaridade, capaz de fornecer um estudo amplo e coerente sobre as formas de propagação do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica.

Tal postura se faz particularmente necessária levando-se em conta a especificidade dos documentos medievais – fontes principais deste trabalho – cuja leitura e análise exigem uma abordagem interdisciplinar, mas, sobretudo, uma compreensão segundo a própria ótica medieval. Trata-se, desse modo e em outras palavras, de “ler a Idade Média com os olhos da Idade Média” e não segundo perspectivas contemporâneas, as quais, nesses casos, por vezes, apresentam-se forçadas, ainda que admitamos ser isso impossível realizar essa tarefa plenamente e a mesma estar mais próxima do desejo do que da realidade. Com efeito, sem uma leitura e análise dos documentos medievais nessa

perspectiva, corre-se o risco de serem cerceadas as possibilidades de compreensão dos mesmos e de seu significado histórico.

Por outro lado, o estudo das hagiografias, por seu conteúdo altamente ideologizado e por apresentar “dados de uma maneira entrelaçada, dinâmica e complexa”, obriga o pesquisador “a depurar seu sentido crítico”, embora, por outro, esse tipo de documento transmita “um volume mais denso de informação que enriquece nosso conhecimento sobre as sociedades – neste caso – do Ocidente latino”, escreve Castellanos (1998, p. 21).

Através da identificação de indícios, presentes nos textos hagiográficos, esta pesquisa pretende revelar ao menos os dados fundamentais sobre o contexto em que as hagiografias foram produzidas, tais como a identificação do perfil dos seus autores (sua cosmovisão, em quem sua obra é inspirada, que leituras fez, porque e para quem foi redigida tal obra); a localização temporal e geográfica em que cada hagiografia foi escrita e tornada pública (é preciso considerar aqui que, em relação à região e período compreendido por esta pesquisa, é coerente falar em “várias Espanhas”), entre outros.

Em tal procedimento, utilizar-se-á de um estudo comparativo entre as fontes primárias e as secundárias arroladas para este trabalho, bem como a análise (o que implica em decifrá-la e interpreta-la, como propõe Ginzburg) de uma hagiografia em especial como linha de rumo (*A Vida de Santo Emiliano*, de Bráulio de Saragoça) e o cotejamento das cinco demais hagiografias hispano-visigodas, como já exposto anteriormente.

Um exemplo, nesse sentido, diz respeito a algumas análises feitas *a priori* sobre *A Vida de São Frutuoso de Braga* por Manuel Díaz y Díaz segundo as quais, por exemplo, essa obra revela um profundo e detalhado conhecimento por parte do seu autor acerca das *Vidas dos Padres de Mérida* de cujo texto foram retiradas expressões, vocábulos e procedimentos descritivos. Além disso, essa hagiografia estabelece como modelo de santidade o estado monástico, bem como destaca os benefícios da vida ascética e impulsiona a fundação de mosteiros, a propósito, bastante conveniente como meio para difusão do cristianismo e aproximação da Igreja nos meios rurais da Hispânia visigótica.

A análise do presente objeto de pesquisa partiu ainda de alguns conceitos-chaves como o de “documento e monumento”, de Jacques Le Goff (*apud* ROMANO, 1984) para quem um documento enquanto fonte histórica torna-se “monumento” à medida que este está a serviço do poder. É o que acontece exatamente com as hagiografias enquanto instrumentos de propagação do cristianismo católico. Essa perspectiva de análise, segundo Le Goff (*Ibid*), implica na “desconstrução” do documento, de tal forma que seja compreendido – o quanto possível – o processo de montagem do mesmo.

Além disso, tendo em vista que o *corpus* ampliado desta pesquisa compreende seis hagiografias e outras fontes a elas relacionadas, sua análise comporta o que Le Goff chama de “construção em séries”, isto é, um estudo comparativo dos documentos e detecção de suas continuidades e rupturas. Para esta pesquisa, esta perspectiva é particularmente pertinente por conta do fato de que o trabalho propõe identificar as hagiografias enquanto instrumentos de propagação do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica.

Também pertinentes para este trabalho – enquanto procedimentos metodológicos e ao menos em parte – são alguns dos argumentos teóricos de Pierre Bordieu presentes no capítulo *Gênese e estrutura do campo religioso*, da obra *A economia das trocas simbólicas* (1982). Segundo Bordieu, a religião pode ser compreendida como forma de percepção do mundo à medida que impõe sistemas de práticas e representações cuja estrutura política está fundada na divisão natural-sobrenatural, o que, *a priori*, é constatável na leitura e interpretação do contexto das relações da Igreja Católica da Espanha visigótica da Primeira Idade Média.

Como fruto do desenvolvimento da gestão dos bens de salvação, a divisão/racionalização do trabalho leva – segundo Bordieu (*Ibid*) – à divisão/racionalização das necessidades religiosas, o que, nesse mesmo contexto hispano-visigótico é observável nas relações entre os altos cargos da hierarquia eclesiástica, de um lado, e a população do campo, de outro. Como já foi acenado neste trabalho, isso traz implicações importantes na assimilação da fé católica pela população rural como é o caso da manutenção de antigas práticas religiosas, a despeito da adesão formal ao catolicismo.

Embora, por princípio, o uso de conceitos teórico-metodológicos e o enquadramento da pesquisa aos mesmos deva ser relativizado, de modo a não produzir interpretações forçadas, este trabalho busca utilizar-se ainda dos conceitos clássicos de Bordieu (*Ibid*) como o *campo e habitus religioso* na análise do seu objeto. Nesse sentido, a consideração da ordem sacerdotal como dominante do mistério da fé, o uso das práticas mágicas como instrumentos de contestação da legitimidade dos que possuem o monopólio religioso e o condicionamento da recepção e interpretação dos bens da salvação são alguns dos argumentos de Bordieu relacionados aos conceitos acima, a princípio, pertinentes ao presente estudo.

É importante evidenciar ainda que as análises e interpretações feitas – sobretudo sobre as hagiografias – partem de uma perspectiva metodológica bem definida, isto é, leituras possíveis desses documentos. Essa constatação é pertinente, uma vez que os

estudos comunicacionais sobre qualquer objeto (como é também o caso deste trabalho) podem partir, fundamentalmente, de três perspectivas: da produção, da recepção e da mensagem produzida em si. Nossa opção aqui, pela viabilidade que o objeto de estudo em questão proporciona, concentrou-se, pois, na análise da mensagem e, o quanto possível, na sua produção. Tarefa para a qual seguiremos alguns dos principais critérios da Análise Crítica do Discurso.

A Análise Crítica do Discurso (ACD)

A Análise Crítica do Discurso (ACD) servirá como principal instrumento teórico-metodológico de análise das hagiografias visigóticas. Antes, contudo, faz-se necessário clarificar dois conceitos elementares, amplamente usados por essa abordagem. Trata-se dos conceitos de *discurso* e *texto*, bem como as relações entre a oralidade e letramento. Para cumprir essa tarefa, utilizaremos os argumentos empregados por Maria Lúcia C. V. de Oliveira Andrade (In ANDRADE FILHO, 2005, p. 47). Para a autora, “o termo *discurso* deve ser visto como uma unidade de comunicação associada a condições de produção determinadas, ou seja, depende de um gênero de discurso específico: romance, editorial, crônica, artigo jornalístico, hagiografia etc”.

Já o *texto* está ligado, numa perspectiva histórica, “a um conjunto de instituições: direito, Igreja, literatura, ensino” e “é um objeto moral, é o escrito enquanto parte do contrato social”, razão pela qual “exige que o observem e respeitem, mas em contrapartida marca a linguagem com um predicado raro, que esta não possuía: é irrevogável” (BARTHES; MARTY *apud* ANDRADE In ANDRADE FILHO, 2005, p. 47).

Andrade diz ainda que, se por um lado, “o discurso, enquanto fenômeno fundamentalmente oral, desenvolve a memória do tema”, por outro, “o texto trabalha com a memória da palavra, ou seja, da escrita enquanto estilo”. É importante evidenciar que os textos manuscritos – sejam da Antigüidade, sejam da Idade Média - foram escritos para serem ouvidos e, desse modo, servirem de suporte para a memória. Nessa perspectiva,

para compreendermos e analisarmos uma hagiografia medieval é preciso que nos coloquemos no momento em que o texto era lido, narrado por um indivíduo e, ao mesmo tempo, ouvido por um ou mais indivíduos e registrado na memória (ANDRADE In ANDRADE FILHO, *Ibid*, p. 47)

Com efeito, segundo a autora, entre os estudos lingüísticos atuais, é predominante a tendência em considerar “a oralidade e o letramento como atividades interativas e complementares no contexto das práticas sociais e culturais” (ANDRADE In ANDRADE FILHO, *Ibid*, p. 49). Levando em conta que a *fala* e a *escrita* são, respectivamente, formas de produção textual-discursiva oral com finalidades comunicativas que dispensam qualquer aparato tecnológico e modo de produção textual-discursiva com especificidades materiais peculiares, a análise adequada de um texto falado ou escrito requer a identificação dos componentes que fazem parte da situação comunicativa, isto é, o falante-ouvinte/ escritor-leitor. Além disso, é necessário considerar as condições de produção de cada um desses textos, dado que elas possibilitaram a atividade interacional (ação social) entre os indivíduos.

A perspectiva interacional permite, pois, aproximar-se das relações interpessoais que permeiam a situação comunicativa, uma vez que – para além do que o texto diz – é possível contemplar as formas pelas quais o texto diz, o que, por seu turno, revela as condições sociais de relação entre os seus interlocutores, seus papéis e condicionamentos. E mais:

Uma análise textual deve, portanto, levar em conta os traços lingüísticos que permitem reconhecer a intencionalidade do enunciador, os efeitos de sentido construídos por este enunciador ou pelo locutor por ele instaurado/instituído, e a persuasão ou manipulação que o enunciador busca exercer sobre o enunciatário (leitor). (ANDRADE, 2005, p. 51)

Tendo em vista ainda que o texto escrito não limita-se a estabelecer uma relação dialógica entre autor (enunciador) e leitor (enunciatário), mas a relação desse autor com outros e seus discursos (explicitados ou presumidos), é preciso considerar, afinal, que o texto é capaz de revelar o contexto em que o mesmo foi produzido. “Tal revelação não se dá de uma forma mecânica, mas por meio de um relacionamento sistemático entre o meio social, de um lado e a organização funcional da língua, de outro”, afirma ANDRADE (*Ibid*, p.. 52).

Nesse sentido, cabe aqui uma consideração importante de Resende e Ramalho (2006, p. 26) acerca do discurso como prática social:

Entender o uso da linguagem como prática social implica compreendê-lo como um modo de ação historicamente situado, que tanto é constituído socialmente como também é constitutivo de identidades

sociais, relações sociais e sistemas de conhecimento e crença. Nisso consiste a dialética entre discurso e sociedade: o discurso é moldado pela estrutura social, mas é também constitutivo da estrutura social.

E é justamente nesse aspecto que a Análise Crítica do Discurso (ACD) revela-se uma abordagem teórico-metodológica bastante apropriada aos propósitos deste trabalho. A partir de uma abordagem transdisciplinar e tendo como fundamento o pensamento de Bakhtin e Foucault, a Análise Crítica do Discurso – termo cunhado em 1985 pelo lingüista britânico Norman Fairclough e, até hoje, um dos seus principais expoentes – consiste numa disciplina cujo quadro teórico-metodológico é capaz de favorecer “a desconstrução ideológica de textos que integram práticas sociais”, desvelando, desse modo, “relações de dominação” entre seus produtores/emissores e seu público-alvo. Segundo Fairclough (*apud* RESENDE, 2006, p. 22), “a abordagem ‘crítica’ implica, por um lado, mostrar conexões e causas que estão ocultas e, por outro, intervir socialmente para produzir mudanças que favoreçam àqueles(as) que possam se encontrar em situação de desvantagem”.

Para atingir esse objetivo e daí sua abordagem transdisciplinar, a ACD se serve, tanto de uma visão científica de crítica social quanto da teoria e análise lingüística e semiótica, embasadas, respectivamente, nas idéias de Bakhtin e Foucault. A ACD se fundamenta ainda “no campo da pesquisa social crítica sobre a modernidade tardia” (RESENDE, *Ibid*, p. 23), enquadramento, no entanto, dispensável para este trabalho. Isso porque nosso objeto de estudo se insere na chamada Primeira Idade Média, período bastante anterior à modernidade tardia em cujo momento “a linguagem ocupa o centro do modo de produção do capitalismo” (RESENDE, *Ibid*, p. 23).

Da sua relação com a Ciência Crítica Social, a ACD utiliza da sua base científica “para um questionamento crítico da vida social em termos políticos e morais, ou seja, em termos de justiça social e de poder” (FAIRCLOUGH *apud* RESENDE, *Ibid*, p. 23). Já, da sua relação com a teoria e análise lingüística e semiótica, a ACD se serve dos instrumentos que a auxiliam na “prática interpretativa e explanatória tanto a respeito de constrangimentos sociais sobre o texto como de efeitos sociais desencadeados por sentidos de textos” (RESENDE, *Ibid*, p. 23).

Tendo em vista o objeto de nossa análise, privilegiaremos os critérios obtidos da relação entre ACD e Ciência Crítica Social (cujas idéias são de autoria de Fairclough), uma vez que possibilitam uma análise do contexto sócio-histórico cujas marcas se evidenciam no texto, enquanto a Lingüística Sistêmica oferece recursos para uma análise mais

propriamente lingüística, o que não corresponde ao interesse último deste trabalho. No capítulo 5, apresentaremos, em detalhes, os critérios da ACD a serem empregados na análise das hagiografias visigóticas aos quais estão associados conceitos metodológicos de Ginzburg, Bordieu e Le Goff, conforme exposto nesta Introdução.

2 A herança de antigas religiões na Península Ibérica

2.1 Povos da Península Ibérica

Para além dos limites inerentes às estratégias e instrumentos utilizados pela Igreja Católica hispânica no processo de cristianização da Península Ibérica, há de se considerar que certos elementos do contexto cultural dessa região – especialmente religioso – implicaram em obstáculos bastante significativos às iniciativas do clero católico para a conversão dos povos que ali viviam. Referimo-nos, especificamente, às profundas raízes de antigas religiões cuja natureza – ao contrário do cristianismo – permitiu o desenvolvimento de uma religiosidade híbrida, formada pelo sincretismo de concepções e práticas muito distintas, originárias de culturas igualmente muito diferentes.

Foi, portanto, a permanência de tal religiosidade no cotidiano da população da Península Ibérica – sobretudo presente nos meios rurais – e não uma apenas a sobrevivência de alguns de seus traços característicos, uma das razões mais contundentes para que, na prática, a concretização do processo de conversão dos povos da Hispânia ao catolicismo não se desse de forma plena. Embora consciente disso e tendo adotado diferentes posturas para enfrentar essa situação que, como veremos adiante, foram da tolerância e adaptação à perseguição de práticas por ela denominadas “pagãs”¹², a Igreja viu-se freqüentemente desafiada pela infidelidade do seu rebanho. Este, por sua vez, nem sempre pareceu ter consciência de suas atitudes, uma vez que sua mentalidade permanecia cristalizada por uma herança milenar enquanto o cristianismo – por seu discurso intelectualizado – não fazia-se acessível à grande maioria desses fiéis.

Na realidade, segundo análise de Serrano (2003, p. 26), o paganismo na Península Ibérica não foi um fenômeno pequeno, “residual”, conforme a literatura cristã da época procura demonstrar, mas, justamente por sua presença marcante, dividiu famílias, grupos e até comunidades. De fato, conforme retomaremos a seguir, a Igreja – desde a presença do Império Romano na região e em parceria com ele - usou de uma série de medidas para diminuir a presença de qualquer forma de paganismo na sociedade visigoda, enquanto condenava em seus Concílios todas as práticas identificadas como “pagãs”.

É necessário fazer aqui uma distinção entre o paganismo declarado e professado e as práticas culturais de uma religiosidade dos meios rurais presentes no cotidiano da

¹² O termo “pagão” refere-se ao habitante do *pagus*, em linhas gerais, o homem do campo romano. É claro que, pelo seu uso retórico, o termo assumiu uma convenção de forte carga ideológica, distanciando-se do significado etimológico original. Esse termo passou a ser usado pela Igreja a partir do século V e passou a designar toda prática e crença religiosa que não fosse cristão.

sociedade medieval. Essa distinção, por sua vez, remete a outra: a dos termos religião e religiosidade. A primeira – em que se enquadrariam, por exemplo, o cristianismo católico e o paganismo declarado -, corresponde ao aspecto público e institucionalizado da religiosidade a qual, por seu turno e conforme define Andrade Filho (1997, p. 11), “implica crer na garantia sobrenatural, uma atitude religiosa fundamental e que pode ser simplesmente interior e pessoal”.

Entre aqueles autores que desenharam esse quadro cultural e religioso cujas características foram delineadas pela influência de antigos povos que chegaram à Península Ibérica bem antes dos primeiros cristãos que ali se instalaram, encontra-se Stephen McKenna (1938) cuja obra permanece como referência clássica sobre o assunto. McKenna faz um breve inventário sobre os povos que, ao longo do tempo e antes da instalação dos visigodos, chegaram à Península. Com cada um desses povos, originários de diferentes regiões, a maioria vizinhos da Hispânia, vieram imemoriáveis práticas religiosas. Naturalmente, no entanto, o conhecimento acerca desses povos e de sua chegada à Península é apenas superficial, porque baseado em poucos indícios e, justamente por isso, objeto de discussão entre pesquisadores¹³.

Na síntese que McKenna busca apresentar, o autor faz referência aos prováveis primeiros habitantes dessa região, pré-celtas (ou iberos), habitantes da atual Irlanda, os quais teriam dado o nome ao rio Iberus (Ebro) de onde nasceria o nome da própria Península. Segundo o autor, estima-se que esses povos teriam chegado ali cerca de 700 anos a.C. Duzentos anos mais tarde, entre 700 e 500 a.C., os primeiros assentamentos celtas teriam sido construídos no centro e norte da Espanha. Derrotados na guerra travada com os povos que já viviam na Península, sua influência não desaparecera por completo, uma vez que indícios de sua cultura (sistema de governo, armas e, especialmente, divindades adoradas) teriam permanecido na região.

Apesar da existência de inscrições sobre os deuses iberos e celtas, McKenna afirma que, como no caso dos primeiros, a passagem do povo celta pela Espanha é bastante obscura, uma vez que nenhum dos antigos escritores gregos e romanos fazem qualquer referência direta a presença desses povos na Península.

¹³ Embora sirva de base para este e muitos outros estudos já realizados sobre este assunto, concordamos com a opinião de Serrano (*Ibid*, p. 39) para a quem é muito difícil classificar as crenças presentes na Península Ibérica desde a Antigüidade em função da tendência a uma visão do “dominador” (neste caso, representado pelas fontes quase que exclusivamente cristãs). No entanto, dado que, até o momento, não existem outras referências mais significativas, seguimos nossa análise com os dados oferecidos por McKenna.

A riqueza mineral da Espanha (estanho, cobre e prata) atraiu para a região um outro povo, ainda antes dos celtas. De fato, por volta do ano 1000 a.C., os fenícios chegaram a estabelecer um posto comercial em Gades (atual Cádiz), no sul da Espanha. Um dos principais legados dos fenícios ao povo local – além do desenvolvimento do comércio no Mediterrâneo – foi o ensino do alfabeto. Os fenícios, em território espanhol, chegaram a fundar algumas colônias como Nova Cartago (atual Cartagena), Malaca (Málaga), entre outras localidades.

Também em razão de interesses comerciais, entre o sétimo e oitavo século a.C., os gregos estabeleceram contato com os povos da Península, chegando a criar assentamentos no nordeste da Espanha. Finalmente, a região foi conquistada aos poucos pelo Império de Roma. A Península Ibérica permaneceu sob o domínio romano até o início da invasão dos povos germânicos (entre os quais, os visigodos) quatro séculos mais tarde.

Cada um desses povos, mesmo se vencidos em batalha, contribuíram para a formação de uma cultura marcada, entre outras características, pelo sincretismo religioso, tal qual encontrara os primeiros cristãos que ali chegaram e com a qual a Igreja – mesmo após a conversão oficial de Recaredo e de grande parte da Monarquia visigoda ao catolicismo em 589 d.C. – teve que confrontar-se.

2.2 Divindades, cultos e ritos antigos da Hispânia

O culto de grande parte das divindades adoradas segundo as antigas práticas religiosas dos mais antigos habitantes da Península Ibérica dos quais se tem conhecimento, bem como dos celtas que ali se instalaram, está relacionado a elementos da natureza, especialmente rios, pés das montanhas e rochas. Estudos arqueológicos já realizados identificam o culto a esses deuses por meio de inscrições em monumentos, embora as mesmas sejam insuficientes para descrever detalhes a esse respeito.

A julgar pela análise de Peter Brown no que tange às inscrições e arte funerárias pagãs (1991, p. 272), pela herança romana, a diversidade de divindades cultuadas era grande, uma vez que foi própria da política religiosa do Império até sua adesão oficial ao cristianismo a tolerância e a incorporação de toda sorte de deuses cujo culto original pertencia aos povos conquistados por Roma. Além disso, no mundo pagão, era próprio das comunidades religiosas amplamente difundidas dos séculos II e III não interferir “para

sufocar tantas vozes privadas e tão diferentes, surgidas do além-túmulo” (BROWN, 1991, p. 272).

Essa postura, no entanto, é apenas inicial, uma vez que, conforme lembra Serrano (2003, p. 48), o Estado romano foi um dos primeiros responsáveis pela condenação do paganismo a uma condição marginal, visto que os cultos públicos acabaram sendo proibidos a partir do momento em que o Império assumiu o cristianismo como sua religião oficial. Parece-me claro que as intenções do poder estatal – neste caso como no caso da própria Espanha visigoda e outros que a História do Ocidente antigo e medieval registra – vão muito além de convicções religiosas, se e quando estas existiram: sua própria manutenção dependia de um elemento cultural capaz de unir a população em torno da liderança do imperador.

Assim, a tradicional tolerância religiosa, ainda durante o Império Romano, irá deixar de existir por conta de momentos de perseguição contra adeptos de práticas pagãs, motivados por interesses de hegemonia religiosa por parte do clero cristão e/ou por interesses político-religiosos, como foi o caso da postura de Constâncio II que via no saber esotérico de magos e outras praticantes da religiosidade pagã uma ameaça ao poder do Estado, conforme justifica Silva (2003, p. 33):

Em um mundo que assiste a difusão da idéia de que determinados indivíduos são intérpretes especiais dos desígnios sobrenaturais, o exercício de saberes esotéricos representava um tipo específico e privilegiado de *poder*, que não poderia se manter exterior ao controle de um Estado cuja estabilidade repousava acima de tudo na religião, justificando-se assim a preocupação imperial em regular as manifestações religiosas que julgava compatíveis com a sua concepção de legitimidade sagrada e extirpar aquelas que constituíssem uma ameaça direta à ordem estabelecida.

O desaparecimento desses centros de culto foi um dos principais fatores favoráveis ao movimento da Igreja em associar as práticas pagãs à condição de marginalidade, de pobreza e iletrada (e, portanto, incapaz de promover a reflexão), características bastante típicas do universo rural. Para Cañellas (2000, p. 9), curiosamente, “os primeiros a notar o rápido crescimento da nova religião [ele refere-se ao cristianismo] foram os escritores pagãos”. É o que esse autor justifica a partir da leitura de algumas fontes da época:

(...) Plínio, pró-cônsul da Bitínia, escrevendo a Trajano, dizia que eram inumeráveis as pessoas de toda idade que, tanto nas cidades grandes

como em populações pequenas, tinham abraçado a nova *superstição*. Tácito, nos *Anales* (15, 44), certifica que havia já uma multidão de cristãos no tempo do imperador Nero. (CANELLAS, 2000, p. 9)

Além da destruição de templos, Serrano (*Ibid*, p. 43) elenca outras iniciativas nesse sentido, largamente continuadas pela Igreja nos séculos seguintes após a desestruturação do Império Romano: destruição de documentos e livros sagrados; proibição da leitura pagã que permaneceu¹⁴; identificação culturalmente homogeneizada de certos povos (bascos, bárbaros em geral) e grupos marginais (bagaudas¹⁵, priscilianistas) como pagãos, entre outras¹⁶. No que tange à crítica comumente feita aos cultos pagãos pela Igreja, cabe considerar que esta procurou sempre salientar aspectos incongruentes da mitologia antiga, bem como buscou encarar tais crenças e práticas de forma irônica, ridicularizando as divindades a elas relacionadas por seus aspectos demasiadamente humanos (naturalmente, mais seus vícios que virtudes)¹⁷.

Com efeito,

Estas formas de vaticínio, tão presentes não só no mundo clássico, como também no bíblico, como é sabido, tiveram uma relação muito direta com o Estado e influenciaram em muitas ocasiões nas decisões de grandes políticos da Antiguidade e em sua projeção social. Motivo principal pelo qual os cristãos tiveram especial interesse em fazer desaparecer os principais mânticos do Império, desencadeando episódios de fortes enfrentamentos como o conhecido o assalto ao Serapeo de Alejandria, um dos principais centros oraculares do momento. (SERRANO, 2003, P. 80)

Nesse processo – cuja violência é considerada por Serrano (*Ibid*, p. 97) a forma mais rápida de impor uma religião e que só teria sofrido uma desaceleração com as migrações bárbaras (em parte por sua cultura “pagã”) -, fica claro que para o Estado

¹⁴ Serrano (*Ibid*, p. 12) avalia que o controle sobre o ensino e informação acerca do saber pagão garantiu à Igreja a hegemonia sobre o mesmo, o que, no caso da Hispânia visigoda, teve na pessoa de Isidoro de Sevilha um dos seus principais articuladores, conforme analisaremos no próximo capítulo.

¹⁵ Collins (2007, p. 49) define os bagaudas como “elementos da população rural que, pela penúria econômica ou as condições de desordem que gerou a guerra entre visigodos e o Império, viram-se impelidos a formar bandos armados que saqueavam as propriedades dos grandes terratenentes e os assentamentos urbanos”.

¹⁶ Sobre esse assunto, sugerimos a consulta ao outro trabalho de Serrano intitulado *La persecución material del paganismo y su proyección en la Península Ibérica*, In *Memorian Augustin Diaz Toledo*, s/r, p. 399-435.

¹⁷ Em seu clássico sobre a “decadência e caída do Império Romano”, Edward Gibbon (2003, p. 245) chama atenção para o fato de que a fragilidade natural das religiões ancestrais – que as tornava incapazes de proteger seus fiéis –, combinada com os frequentes novos temores, dotava a então novidade da religião cristã da possibilidade de ser a alternativa certa, o que tornava fácil persuadir o politeísta “de que o mais seguro e prudente era abraçá-la”.

romano e para o cristianismo, toda forma de paganismo foi considerada uma antítese das suas intenções universalistas e homogeneizadoras. Por outro lado, é presumível que, ainda que templos e outros recursos materiais tenham sido destruídos ou abandonados por parte de seus antigos seguidores - quem sabe, em adesão ao cristianismo – isso não significa o fim desses cultos pré-romanos, porque muitos permaneceram fiéis a eles, conforme atestam os estudos a esse respeito. Com efeito, como assinalaremos mais adiante, esses cultos reduziram-se principalmente a formas privadas de rito.

O fato é que o culto a divindades pré-romanas permaneceu, ainda que sob formas bastante mescladas com a religiosidade romana, grande parte das vezes adequando-se às exigências e formas de culto do Império. Um exemplo nesse sentido dá Curchin (1996, p. 203) ao referir-se à Península Ibérica: “Exemplos mais claros (e mais diretos) os subministram às numerosas divindades ‘hispano-romanas’ que levam um sobrenome indígena, epíteto ou topônimo (por exemplo, *Mars Tarbucetis*) que são de maneira patente deuses dos nativos em forma romana”.

Em seu estudo sobre esses cultos, MacKenna (1938) afirma que uma das mais populares entre essas divindades teria sido *Endovelicus* cujo centro do culto parece ter sido próximo à cidade de Ebora (Évora, Portugal). Ainda de acordo com o autor, não há um consenso sobre o significado do nome, apesar das diversas tentativas de explicação. Algumas das inscrições revelam que *Endovelicus* seria invocado como deus da saúde e outras parecem indicar que se tratava de um deus responsável pela proteção da localidade onde era normalmente cultuado.

Outra divindade – a deusa *Ataecina* – também parece constar entre as mais adoradas em tempos remotos, sobretudo em várias regiões do sul de Portugal e na parte ocidental da Andaluzia. De acordo com as inscrições encontradas, *Ataecina* parece ter sido cultuada como uma divindade agrária (daí sua possível identificação com a deusa greco-romana *Proserpina*). Segundo Holder (*apud* MacKenna, *Ibid*), essa deusa teria origem céltica, embora seu culto não seja encontrado em outros países que tenham contado com uma presença efetiva dos celtas ou sofrido sua influência cultural direta. Especialmente sobre as divindades de origem celta, vale salientar que estas eram representadas por astros (sol, luas, estrelas, meteoros), uma vez que, segundo essa cultura, os mortos iam ao jardim (morada dos deuses), o que revela certa coincidência com a tradição religiosa judaico-cristã. Por outro lado, o conceito de inferno não existe para os celtas.

Cabe aqui uma consideração que, de certo modo, antecipa nossa reflexão a seguir: o caso da deusa *Ataecina* é emblemático no que diz respeito à provável postura cristã após a

conversão oficial da Monarquia visigoda ao catolicismo ante a existência consistente do culto aos deuses assim considerados pagãos pelo cristianismo. Bastante popular na cidade de Mérida, o culto à deusa *Ataecina* parece ter sido substituído pelo culto a Santa Eulália, jovem virgem e mártir, perseguida no período de Deocleciano (304 aproximadamente), a quem foi dedicada uma basílica naquela cidade.

A julgar por pesquisas arqueológicas, uma série de outras divindades parecem ter existido na Península Ibérica, conforme relata MacKenna em sua obra¹⁸. Uma delas é citada por São Bráulio de Saragoça em sua obra *Vita Sancti Aemiliani* cujo conteúdo será objeto de análise no último capítulo deste trabalho. O bispo de Saragoça faz referência a *Dercetius* (VSA, 4, p. 191), divindade à qual era dedicado o ponto mais elevado do atual monte San Lorenzo. Com base em levantamentos arqueológicos, MacKenna cita ainda deuses como *Durius* (divindade cujo nome é atribuído a um rio, o Douro); *Nabia* (uma divindade fluvial cujas inscrições foram encontradas próximas ao rio Navia, no norte da Espanha); *Tongoenabiacus* (deus da fertilidade); *Nymphae* (freqüentemente invocada por deusa das fontes) e a lista segue longa.

Associada ao desejo de satisfazer necessidades elementares da vida humana e social por meio da ação prodigiosa dos deuses (como o da fertilidade, superação da fome, proteção contra a violência, produção farta e saúde), a crença nessas divindades estabelecia uma visão de mundo segundo a qual a realidade terrena estava diretamente ligada à divina. Por isso, segundo Thurnwald (*apud* MacKenna, 1938), não era incomum entre os povos primitivos da Península Ibérica – a exemplo do que acontecia em outras regiões do mundo – de que as almas dos mortos pudessem habitar em certas pedras cuja movimentação seria capaz de produzir chuva. No entanto, se considerada a organização social, os mundos dos vivos e dos mortos parecem corresponder, respectivamente, ao centro urbano e ao meio rural. De fato, é no meio rural que permanecem vivas todas as crenças no poder sobrenatural, seja ele cristão ou pagão, conforme demonstraremos nos capítulos posteriores.

Assim como os povos primitivos ibéricos e os celtas, os fenícios que viveram na Península também fizeram proliferar o culto às suas divindades. *Baal* era o nome geral

¹⁸ De acordo com Leonardi Curchin (2003, p. 210), na Península Ibérica, “a mais antiga manifestação epigráfica de uma divindade é a dedicatória à Minerva do século III a.C., procedente de Tarraco e localizada detrás de um relevo dessa deusa incorporado na chamada Torre de Minerva”. Ainda conforme esse autor, inscrições documentam a existência de mais de 300 teônimos hispânicos diferentes, embora é preciso considerar também que o mesmo deus poderia assumir representações distintas em diferentes povoações.

dado a todas as divindades cultuadas em cada comunidade fenícia¹⁹ a qual, depois da dominação romana, teria assumido o nome latino de *municipii Genius*, assim como acontecera com o deus fenício da apicultura *Melkart* que passou a ser cultuado sob o nome do deus greco-romano Hércules. Já os gregos presentes assentados em três colônias localizadas ao nordeste da Hispânia teriam rendido culto especial à deusa Ártemis, conforme descobertas arqueológicas já revelaram, afirma MacKenna (1938). A dominação romana, por sua vez, introduziu novos cultos com elementos gregos, a exemplo do que adotara o próprio Império.

Até a instalação definitiva do poder de Roma na Península Ibérica, segundo MacKenna (*Ibid*), o culto aos deuses romanos teria proliferado e mantido pelos membros do exército imperial, embora pouco seja possível afirmar a esse respeito, em função da pobreza de indícios arqueológicos. A exemplo do que aconteceu em outras regiões de Roma, os oficiais do exército romano teriam sido os responsáveis pela manutenção do culto oficial ao imperador cuja finalidade seria homenageá-lo como chefe de Estado. Iniciado de forma espontânea durante a guerra contra os cantábrios, cuja resistência à dominação romana foi feroz, esse culto tornou-se popular nas regiões mais romanizadas da Península, sendo identificado com o culto a outras divindades. Nesse sentido, o culto a Júpiter – associado ao chefe de Estado – foi especialmente favorecido pelos militares romanos, conforme demonstram inscrições encontradas em Braga e Lugo, onde permaneceu localizada a *Legio VII Gemina* do exército imperial romano.

Sobre esse assunto, há de se considerar que, a despeito da adoção do cristianismo por imperadores romanos, práticas consideradas pagãs – como as manifestações de culto ao próprio imperador (dedicação de estátuas e votos, celebração de jogos, nomeação de sacerdotes) – mantiveram-se, ao menos num primeiro momento. É o que relata Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 107) ao referir-se ao Baixo Império: “Em um contexto marcado por um sincretismo crescente, Constantino não poderia jamais prescindir das cerimônias tradicionais do culto imperial, as quais se associavam agora com novos elementos extraídos da tradição judaico-cristã, que aclamavam o imperador como novo Moisés”. Na fase final do Império, no entanto, a Igreja estabeleceu uma “reinterpretação” da manifestação cultural ao imperador, buscando conciliar essa prática originalmente pagã às concepções cristãs.

¹⁹ A palavra “Baal” significa “senhor”, “patrão”. Ela é atribuída a deuses fenícios e cananeus, sendo seu culto ligado à cultura e à dominação estrangeira (CARAVIAS, 1991, p. 59), conforme demonstram algumas passagens do Antigo Testamento como Jz 6, 25-32.

Mas as inscrições encontradas por arqueólogos revelam invocações a uma série de outros deuses greco-romanos cujo culto teria sido mantido não oficialmente por militares de baixa patente, funcionários do Estado, cidadãos romanos, além de nativos da Península e escravos. Marte, Netuno, Diana, Minerva, Vênus e Mercúrio estão entre as divindades greco-romanas mais cultuadas na Hispânia, especialmente desde a dominação do Império de Roma, com inscrições localizadas em diferentes regiões da Península.

Justamente por permitir a ampla profusão de cultos ao longo do seu império, bem como estarem de acordo com o sincretismo religioso, os romanos também favoreceram a difusão de religiões orientais pela Península Ibérica, mais precisamente pelas cidades marítimas e militares, mais propensas a receber imigrantes do Oriente Médio e de outras regiões da Ásia. “Os cultos místéricos de origem grega ou oriental se fizeram progressivamente populares na época imperial, arrastando devotos com suas promessas de purificação, comunhão com deus e o gozo da eternidade”, afirma Curchin (2003, p. 212).

As práticas da magia e da astrologia estavam entre as principais características desses cultos orientais cujo movimento sincrético – responsável pela freqüente associação das divindades orientais a deuses greco-romanos - trouxe como consequência natural à ampla difusão de uma postura panteísta. Entre os deuses orientais mais cultuados na Hispânia estavam *Cybele* e *Attis* (frígios), *Atargatis* (sírio) e *Mithras* (persa). De origem africana, destacamos o culto à deusa *Ísis* (egípcia) cujas inscrições de invocação foram encontradas em Corduba (Córdoba).

De acordo com a análise de autores como Curchin (*Ibid*, p. 214), assim chamada “geografia divina” da Hispânia nos tempos do Império se configurou conforme o processo de romanização dessa região, isto é, enquanto as zonas de colonização inicial fenícia e grega adotaram mais rapidamente o panteão romano (Bética e Costa Oriental), as regiões do norte e oeste da Península (Galícia e Lusitânia) mantiveram o culto as divindades pré-romanas, inclusive até mesmo rituais de sacrifício humano e de animais (Acebuchal, Baelo [atuais Carmona e Bolonia] e Lusitânia), “presumivelmente, por influência fenícia ou púnica” (CURCHIN, *Ibid*, p. 221).

Sobre o processo de romanização dessa região e período, os indícios arqueológicos mais comuns a esse respeito estão na numismática (moedas especificamente) e na arquitetura (frisos de colunas e outros elementos esculturais). Por outro lado, as fontes cristãs, convenientemente, ignoram, a “geografia do paganismo” na Península Ibérica, o que poderia levar aos menos atentos à idéia de sua inexistência. Provavelmente, esta era a intenção do clero católico. Exemplo: se observarmos com atenção a hagiografia sobre o

eremita Emiliano, de Bráulio de Saragoça (VSE, 4, p. 190), a referência a deuses pagãos é vaga e imprecisa (ele denomina *antiquissimus nebulo* para referir-se possivelmente ao deus *Dercetius*), o que corrobora com a idéia de que as práticas chamadas pagãs pela Igreja eram identificadas como algo difuso, desorganizado.

Nesse mesmo sentido, nas *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha – embora presente as antigas divindades romanas – não faz qualquer referência às divindades nativas e possivelmente cultuadas, mesmo que de forma privada, no período em que redige sua mais famosa obra.

Especificamente sobre a região do Vale do Ebro, ambiente onde foi escrita a *Vida de Santo Emiliano*, escreve Curchim (2003, p. 215):

Os residentes das cidades ao longo do rio Ebro adoravam reverentemente ao panteão romano. Embora, ao ascender às montanhas que franqueiam este vale, encontra-se uma mescla de divindades romanas e indígenas, e as ‘romanas’ são com freqüência espíritos da natureza como Silvano e as ninfas, que ao que parece estão em todas as partes, ou sobrevivências pobremente imitadas de cultos do Sol e da Lua, tais como Lua Augusta na cidade romana de Aeso (Isona) ou uma dedicação conjunta a Júpiter e ao sol em Argote (Alava). Nos afluentes do Ebro pelo Norte, em que agora está Navarra, encontramos divindades tão estranhas como Losa, Lacubegis e Selatsa, enquanto que os dados da escultura sugerem a perpetuação de um culto pré-romano do touro, símbolo da fertilidade masculina. Divindades tais como Suttunius e Sandaquinus, Varna e Vurovius eram adoradas no vale superior do Ebro, enquanto que a escassa epigrafia de Cantabria apresenta Cabuniaeginus e Erudinus, o último documentado em data tardia como o reinado de Honorio

O contexto cultural do Império romano, por sua diversidade e sincretismo, constitui-se um dos fundamentos da religiosidade pagã com a qual o cristianismo deparou-se ao penetrar na Península Ibérica, a exemplo do que acontecera em outras regiões do Ocidente medieval. E mais que isso: tais fundamentos acabaram por influenciar a estruturação do próprio cristianismo. Uma das características fundamentais dessa religiosidade romana que vemos adaptada ao cristianismo é a posição da mulher. No que diz respeito especificamente ao sacerdócio, no início, as mulheres – mesmo quando o exerciam – o faziam numa posição subordinada ao homem²⁰.

²⁰ John Scheid (In GIARDINA, 1992, p. 53) agrega a esses dados o fato de o sacerdócio, em Roma, não ser uma questão de vocação, mas de estatuto social.

Essa posição inferior da mulher no universo religioso, como é sabida, permanece no cristianismo – vale dizer, igualmente por conta de suas raízes judaicas. No entanto, com o tempo, diferentemente do cristianismo, Roma irá expandir o sacerdócio para mulheres, em função da introdução de figuras femininas cujo papel tinha destaque em cultos estrangeiros. Para Scheid (In GIARDINA, 1992, p. 52), essa abertura era mais um “sinal da ampliação do próprio conceito de romanidade – que a pouco e pouco ia englobando, a par do antigo espírito romano-italico, também os deuses, os territórios e em breve as elites do mundo inteiro – do que o reflexo das convicções religiosas dos Romanos”.

Esse mesmo autor chama atenção para o fato segundo o qual o exercício do sacerdócio, em Roma, “estava associado aos atos de soberania e de governo, não à ajuda e ao controle dos cidadãos”, o que parece – ao menos em parte – coincidir com a pretensão do cristianismo em unir os poderes sobrenaturais e temporais, no caso da Espanha visigoda, na figura do rei, devidamente orientado pela elite eclesiástica. No entanto, no Império Romano, há de se considerar que o caráter político ao qual estava associado o exercício do sacerdócio compreende bem mais essa mesma romanidade cuja concepção de civilização implicava na idéia de acordo com a qual esta compreende a coabitação de deuses e homens:

Segundo a tradição romana, essa coabitação remonta às origens da cidade, e a religião é o conjunto das relações que a cidade (ou uma dada comunidade) mantém e deve manter com os seus deuses: essas relações materiais são aquilo que se chama o “culto dos deuses” (*cultus deorum*), expressão que, para os Romanos, traduzia não só as homenagens que eram devidas a esses “concidadãos” muito poderosos, em virtude da sua supremacia e em troca de seus favores, mas também ao diálogo regular com eles. (SCHEID In GIARDINA, *Ibid*, p. 61)

Acerca da atividade sacerdotal, na Espanha, são raras as menções a sacerdotes que não do culto imperial. De fato, a maioria dos numerosos altares dedicados a deuses clássicos ou nativos foram erguidos por particulares, seja para cumprir um voto (*ex voto*), seja por consequência de uma “visão” (*ex visu*). Mais tarde, mesmo se perseguidos, adivinhos e magos tornar-se-ão os únicos representantes de uma classe sacerdotal antiga, amplamente perseguida pela Igreja. “Ainda que tirassem proveito da interpretação das mensagens dos deuses, os adivinhos eram um mal necessário em todas as cidades cujos habitantes supersticiosos preferiam consultar os augúrios antes de empreender alguma aventura importante”, escreve Curchin (2003, p. 218).

Essa relação promovida pelo culto aos deuses, salvo as devidas proporções, pode nos remeter ao que, mais tarde, se tornaria o culto aos santos, patronos das cidades, conforme veremos no capítulo 4. Decorrente desse culto e estando o sacerdócio em Roma associado à posição social em que o ministro religioso encontrava-se, a religiosidade dos romanos reproduzia, nas celebrações litúrgicas, a divisão das pessoas segundo a categoria social em que se encontrassem. À parte a consideração da pobreza como um valor evangélico, também no cristianismo visigodo (que nos interessa especificamente) foi possível encontrar esse tipo de representação social, evidente em seus cultos e no uso dos seus espaços sagrados.

Outro aspecto cuja herança, mais tarde, sofreu a adaptação cristã, está relacionado à concepção do *homem santo* (ou *divino*) o qual tinha como marca fundamental a capacidade de operar maravilhas. Segundo Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 169), no chamado Baixo Império, esses seres *taumaturgos* – cuja posição de liderança foi clara junto a seus seguidores - dividiram-se em categorias, como os sacerdotes pagãos (mistagogos) e os filósofos neoplatônicos. “Uma terceira categoria de taumaturgos extremamente importante foi constituída pelos monges e bispos cristãos, os quais realizaram no cotidiano proezas dignas dos seus concorrentes pagãos, com propósito francamente proselitistas”. Esses últimos, afinal, acabam por projetar sobrenaturalmente o que, antes, o Estado romano fazia pela população.

2.3 Romanização e cristianização

“O cristianismo (...) foi o elemento que possibilitou a articulação entre romanos e germanos, o elemento que ao fazer a síntese daquelas duas sociedades forjou a unidade espiritual, essencial para a civilização medieval”²¹. Assim o historiador Hilário Franco Júnior (2001, p. 15) apresenta um dos principais fundamentos do contexto cultural da Idade Média cujo espaço e período de estudo, neste trabalho, limitar-se-ão à Espanha

²¹ Já para McKitterick (2002, p. 65), mais que espiritual, o cristianismo favoreceu uma unidade completa entre germanos e romanos, isto é, se deu em vários níveis (político, social, econômico, cultural e religioso), uma vez que plasmou os novos reinos europeus que, com o tempo, substituíram o Império Romano, tendo como ponto de referência a figura do rei. “A imagem do rei (...) combinava um simbolismo muito carregado e uma associação com a autoridade divina, com o negócio mais pragmático e doméstico de governar homens e mulheres, mantendo o equilíbrio entre as relações com eles e com os conselheiros e dignitários principais”, temática a qual retomaremos mais adiante.

visigótica (Primeira Idade Média, mais precisamente ao período compreendido entre os séculos IV e VIII, conforme apresentado na Introdução deste trabalho).

Essa síntese entre as sociedades romana e bárbara foi possível à Igreja, argumenta Franco Júnior (2001, p. 35), pelo próprio caráter da Instituição nos seus primeiros tempos. Isto é:

De um lado, ela negava aspectos importantes da civilização romana, como a divindade do imperador, a hierarquia social, o militarismo. De outro, ela era um prolongamento da romanidade, com o seu caráter universalista, com o cristianismo transformado em religião do Estado, com o latim que por intermédio da evangelização foi levado a regiões antes não atingidas.

Uma das iniciativas mais visíveis dessa tentativa da Igreja de realizar essa síntese e, mais ainda, determinar a nova ordem social está na ação dos bispos que, como salienta Peter Brown (1982, p. 8), buscaram estabelecer seu raio de influência já nas antigas cidades romanas, à medida que sua residência, igrejas e, sobretudo, grandes santuários foram construídos em locais estratégicos (grande parte das vezes dentro dos muros das concentrações urbanas). O controle sobre as práticas litúrgicas e, em especial, sobre o culto aos sepulcros foram iniciativas utilizados pelo episcopado para estabelecer e garantir sua influência sobre a população, especialmente dos antigos meios urbanos (remanescentes do Império Romano) e dos novos (surgidos a partir dos novos reinos que se estabeleceram, sobretudo, no Ocidente medieval).

Assim como acontecera em outras regiões do Ocidente europeu, com o passar do tempo, contudo, a partir do momento em que se desagregara o Estado romano, a Igreja romana universal – que, inicialmente, abarcara esse mesmo Império – tendeu a se distinguir nas Igrejas provinciais e logo “nacionais” de forte personalidade, conforme análise de Abílio Barbero (1992, p. 31). “Este é o caso da Espanha visigoda, que chega a esta situação num processo que terá sua culminação nos reinados de Leovigildo e Recaredo”, completa o autor.

Também em termos de organização civil, a Espanha visigoda sofreu um amplo processo de romanização, desde sua incorporação ao Império na condição de federados em 332. Esse processo, contudo, não ocorreu sem dificuldades, conforme argumenta Roedel (19 dez. 2007):

A herança romana forçou os germanos [entre os quais, os visigodos] a saírem do seu mundo tribal para um modo de vida regulado pelo Estado. Ao entrarem no Império eram no essencial federações de tribos relativamente organizadas; logo, um confronto com o sistema político romano não foi possível evitar. Substituir completamente esse sistema era tarefa irrealizável entre outros fatores, devido ao reduzido número dos germanos. Sabemos que esse número não excedia a cinco por cento da população do antigo império.

Essa minoria germana viva espalhada por grandes áreas já bastante romanizadas e, conforme Roedel (*Ibid*), tendo que sujeitar-se, por um bom tempo, a “uma estrutura estatal dualista”. Ou seja: germanos e hispano-romanos viviam, no mesmo espaço, segundo suas próprias leis e instituições:

Durante a sua existência, o reino hispanogodo esteve submetido de fato a uma dupla legislação. De um lado, a oficial, romanista, cristianizada, escrita e sistematizada na *Lex Visigothorum*, e só aplicada naquelas zonas ou períodos em que o poder central foi capaz de fazer sentir sua força. De outro, a legislação consuetudinária, do tipo popular, germânica em sua origem, mais estendida na prática, pela habitual incapacidade do poder para impor a sua. (GARCÍA DE CORTÁZAR, 1990, p. 2)

Com o passar do tempo, esta situação permitiu, entretanto, a conquista de certa unidade legal e institucional. De fato, o complexo sistema legislativo adotado mais adiante pelo Reino de Toledo tem como fundamentos o Direito romano. O conjunto de leis mais importante desse sistema é a *Lex Visigothorum*, considerada a legislação definitiva da Monarquia visigoda. Também conhecida como *Lex Iudiciorum* (“Livro dos Juizes”), está organizada em doze livros, tendo sido concebida para ser mais ampla que os códigos anteriores e possuir instruções explícitas sobre os procedimentos que deviam ser seguidos para a criação de novas leis que não estivessem incluídas nos seus conteúdos.

Sobre a *Lex Visigothorum*, afirma Valverde (In: MORENO e MARQUÉS, out.1999/out2000, p. 101):

Uma compilação legal com essas características faz pressupor que a comissão de especialistas (*prudentes*) que se mencionam no *Commonitorium* ou *Auctoritas alarici regis* que foi enviado junto a um exemplar da lei, aos diferentes *comites* do reino, estaria formada fundamentalmente por juristas romanos, os únicos que possuíam os conhecimentos necessários para elaborar um corpo legal a partir do direito imperial romano. Recorrer a eles, foi uma prática habitual no conjunto dos reinos romano-barbáricos.

Um exemplo concreto dessa conquista legal que estreitou laços entre hispanorromanos e visigodos se deu com a oficialização de casamentos mistos, conforme determinação da *Lex Visigothorum* (III, 1,1):

Lei Antiga. Que esteja permitida a união matrimonial, tanto de uma romana com um godo, como de uma goda com um romano (...). Considerando vantajosamente a esta questão como melhor, revogada a ordem da velha lei, sancionamos com esta presente lei de validade perpétua que se tanto um godo a uma romana como um romano a uma goda quisesa ter como cônjuge, exista para eles a faculdade de contrair núpcias.²²

No que diz respeito aos meios de exploração da terra, estes foram mantidos pelos godos segundo o modelo romano. Maier (1989, p. 199) afirma que os germanos em geral sentiam-se mais confortáveis com o sistema latifundiário romano daquele período, uma vez que este aproximava-se da sua mentalidade, o qual, afinal, acabou sendo adotado pelos godos.

Esse processo de romanização não se deu, contudo, de forma igual por toda a Península, como foi o caso da Galícia e da região basco-cantábrica. “A oposição entre cidade e interior, que existiu durante todo o Império Romano, foi particularmente aguda na Espanha visigótica”, afirma Hillgarth (In: JAMES, 1980, p. 7). Um exemplo desse contexto está registrada no *Codex Theodosianus*, XVI.10.10-12: a existência de um altar dedicado ao deus Erudinus, na região de Santander, mesmo após dezenove anos da publicação do Edito de Tessalônica²³ e de outras sansões.

Outros fatores que dificultaram a romanização, ainda mais contundentes, não podem ser ignorados: as resistências armada²⁴ e no plano cultural (social, religioso, artístico, lingüístico etc) por parte dos povos nativos da Península, neste segundo caso,

²² Vale destacar que a condição para o casamento entre godos e romanos considerava a exigência dos cônjuges terem a mesma condição social.

²³ Por meio do Edito de Tessalônica (380-382), o imperador Teodósio não só estabeleceu o cristianismo como religião oficial do Império Romano, como impôs também a proibição das práticas religiosas politeístas.

²⁴ Diretamente relacionados a esses movimentos de resistência, aliam-se conflitos internos do próprio Império Romano (usurpações, rebeliões) e migrações bárbaras cujas conseqüências contribufram não só para a desestruturação do Estado como frearam até sua parada definitiva o processo de romanização da Península Ibérica, assim como todo o Ocidente Europeu. Em razão do fato deste tema fugir aos propósitos centrais deste trabalho, não nos deteremos na análise das referidas conseqüências. Ainda sim, cabe salientar o que afirma Javier Arce (1998): não existem indícios arqueológicos, numismáticos e arquitetônicos (especialmente, referentes à construção de fortificações) que indiquem ações militares de proporção catastrófica na Península Ibérica, eventualmente responsáveis por um fim abrupto da influência romana na região.

expressa, entre outros exemplos, na sobrevivência de estruturas de clã e tribo (especialmente no noroeste da Espanha); na preservação de modelos de assentamento, de produção agrícola e mineração primitiva; na preservação da arte nativa, por vezes, sem qualquer interferência romana, e, particularmente, na conservação de práticas e crenças religiosas pré-romanas.

Sobre os movimentos de resistência cultural ao Império Romano, Blázquez (1989, p. 588), entre outros autores, aponta com especial interesse o caso do priscilianismo. Comumente identificado como uma heresia cristã²⁵, segundo o autor, este movimento não o foi considerado assim no início. Por possuir um forte caráter social – defendia os interesses da população camponesa, livre ou escrava – contra a pressão tributária do Império Romano, pode ser considerado um movimento de repulsa à ordem estabelecida, defendida pelo Estado e pela Igreja oficial, então parceiros. Com efeito, originado na Galícia e estendido à Lusitânia, esse movimento se enraizou nas zonas rurais pouco romanizadas.

Agrega-se a essa argumentação o fato segundo o qual, na contramão do pensamento da Igreja católica, o movimento priscilianista abria um espaço singular para a participação da mulher no âmbito da comunidade religiosa:

As constantes referências à presença feminina no movimento priscilianista refletem o êxito conseguido, sobretudo entre as mulheres de status privilegiado, para quem, com uma posição econômica confortável e uma elevada formação cultural, inclusive superior a muitos membros da hierarquia eclesiástica, faz parecer um horizonte no qual se permite oferecer suas qualidades ao serviço da Igreja e envolver-se na vida da sua comunidade, assumindo responsabilidades e tarefas que as estruturas eclesiásticas, rígidas e de natureza patriarcal, lhes negavam, (MAZA In: DÍAZ, 2007, p. 215)

Maria Isabel Loring García (1986-87, p. 202), a esse respeito, defende que um dos dois principais motivos que favoreceram a cristianização dos meios rurais da Península Ibérica foi justamente a difusão do priscilianismo (o segundo seria a instalação de igrejas rurais, assunto sobre o qual retomaremos mais adiante). Sobre o priscilianismo, a autora afirma que a dimensão social desse movimento cristão favoreceu a penetração do

²⁵ O primeiro a denunciar o priscilianismo como uma heresia foi Idácio, bispo de Córdoba, conforme relata Isidoro de Sevilha em seu *De viris Illustribus* (c. II, p. 135). Idelfonso de Toledo, em seu *De viris illustribus*, elenca como uma das atitudes elogiáveis do bispo Montano a excomunhão que este realizara de partidários da seita priscilianista (*Ibid.*, c. II, p. 119).

cristianismo nos meios rurais visigóticos cuja população, por vezes, manteve-se distante e mesmo em oposição à ordem social estabelecida pelo Estado romano, a ponto, inclusive, de protagonizar levantes armados contra o mesmo e/ou contra a Igreja oficialmente identificada com o Império (como foi o caso dos movimentos bagaúdicos).

Ainda a propósito do desenvolvimento do priscilianismo (nascido por obra de Prisciliano e seus companheiros, todos nobres), bem como a respeito de outras controvérsias religiosas, é interessante o argumento de Javier Arce (1998, p. 135) o qual parece contrariar certa tendência entre pesquisadores do tema: mesmo o povo iletrado e desconhecedor do latim era capaz e, efetivamente, alimentava essas controvérsias, uma vez que eram justa expressão de anseios sociais dessa mesma população. É fato que, a parte as questões de ordem mais diretamente teológicas, a Igreja procurou associar a essa corrente ao paganismo, em função do incentivo de priscilianistas a práticas sincréticas condenadas como tais pelo episcopado visigodo, especialmente no Concílio de Braga (561).

Num contexto ainda mais amplo, é preciso considerar ainda que a formação da sociedade hispanorromana-visigoda não é fruto apenas do processo de aculturação recíproca entre hispanorromanos e visigodos, mas contou também com as influências dos bizantinos (que dominaram parte do sul da Península contemporaneamente à grande parte da história do Reino visigodo de Toledo). O próprio modelo de chefe de Estado adotado pela Monarquia visigoda é, para alguns pesquisadores, uma imitação dos imperadores bizantinos, a julgar pelos símbolos da realeza (manto real, coroa, moeda cunhada), pela nomeação de Toledo como sede real, entre outras medidas (ARTEHISTORIA, 18 dez. 2007, p. 4). Essa interpretação, contudo, está distante de ser consensual entre os estudiosos da área.

E não só: outros povos bárbaros (suevos, alanos, vândalos, bretões) viveram na Península até a dominação definitiva dos godos²⁶. Somados a esses encontramos as minorias – por vezes, marginalizadas – como baugadas, judeus²⁷, gregos e outros povos orientais. Todos esses povos, em medidas diferentes, têm sua parcela de contribuição no

²⁶ A invasão da Península Ibérica por grupos e povos bárbaros, segundo Arce (2005, p. 237) teria sido iniciada em 407 (embora outros autores apontem para 409 ou ainda 411). De acordo com a *Chronica*, do bispo Hidácio, os povos germanos teriam, inicialmente, repartido o território peninsular entre si da seguinte forma: a *Gallaecia* teria sido ocupada pelos vândalos asdingos e pelos suevos (zona costeira); a *Lusitania Carthaginense* pelos alanos e a *Baetica* pelos vândalos silingos, ficando a região da Tarraconense fora desses assentamentos.

²⁷ Não abordaremos especificamente a relação do cristianismo na Espanha visigoda com os judeus porque essa temática – bastante ampla – foge aos objetivos diretos e proporções deste trabalho. Apenas pontuamos que a relação da Igreja visigoda com os judeus foi bastante ambígua até o final do Reino de Toledo, variando da postura amistosa e tolerante à perseguição contundente.

processo contínuo de aculturação recíproca que resultou na formação da Espanha visigoda cujo Reino de Toledo perdurou até a invasão muçulmana em 711.

As *Vidas dos Santos Padres de Mérida* são um pequeno exemplo de registro dessa convivência de diferentes culturas na Península: a hagiografia – cujos relatos estão ambientados na cidade de Mérida – faz referência, por exemplo, ao bispo e médico Paulo e seu sobrinho e sucessor Fidelis, de origem oriental²⁸ (*VSPE*, IV.III.2, p. 170) e ao bispo Nepopis (nome de origem egípcia) que substituiu o bispo Masona durante seu exílio (*VSPE*, V.VI.29, p. 220).

A urbanização esteve diretamente relacionada ao processo de romanização. Com as cidades – mais especificamente, as capitais de província – passaram a nascer as sedes diocesanas, motivo pelo qual é claro supor que as origens da cristianização da Península Ibérica teriam sido fundamentalmente urbanas²⁹ e, ao menos em parte, teria aproveitado as antigas estruturas administrativas romanas em nível regional (*municipium*, *ciuitas*, *conventus*, província e diocese). A exemplo do que acontecera em outras regiões do Império, a constituição do bispado em Calahorra (região de La Rioja) favoreceu a cristianização da população local, especialmente pela presença do bispo, na época, responsável não só pela evangelização como pelo próprio batismo dos novos fiéis. “Segundo a *Tradição Apostólica* de Hipólito de Roma (capítulos 42 a 54), sabemos que o batismo [sinal fundamental da conversão ao cristianismo] só poderia ser realizado na presença de um bispo”, escreve Frazão da Silva (19 dez. 2007).

Ao estudar os processos de romanização e cristianização da região de La Rioja – onde nasceu o culto a São Milão – Andréia Cristina Lopez Frazão da Silva (*Ibid*) confirma o fato de ambos os fenômenos estarem diretamente ligados. “Tal como em outras áreas do Império Romano, a cristianização de La Rioja está relacionada diretamente à romanização, fenômeno cultural iniciado neste território, de forma efetiva, no decorrer do I século d.C.”, escreveu a pesquisadora³⁰.

²⁸ Santiago Castellanos (2007, p. 130) explica que na hagiografia em questão, esses dois personagens aparecem denominados como “gregos”, como era comum chamar as pessoas procedentes do Mediterrâneo oriental.

²⁹ Illana e Delibes (1976) relatam que as primeiras notícias de organização episcopal na Península Ibérica são de meados do século III, em função do registro da existência de bispos em Astoga, Mérida, Saragoça e Tarragona. Com o passar do tempo, já durante o Reino de Toledo, a Igreja na Península não alcançou um desenvolvimento tão amplo, pelo menos se comparado com a Gália, Itália e o norte da África, onde o número de sedes episcopais era bem maior que o da Hispânia, por ocasião do III Concílio de Toledo (589), conforme salienta Bravo (In: SANTOS e TEJA, 2000, p. 329).

³⁰ Embora não tenhamos a intenção de, neste trabalho, nos determos na discussão sobre a origem do cristianismo na Espanha, é importante considerar que o tema é objeto de debate entre pesquisadores. Nesse

Frazão da Silva (*Ibid*) explica que, pelo processo de romanização, foram introduzidos naquela região “a administração, as instituições, a arquitetura, o direito, a língua e os costumes romanos que, pouco a pouco, foram suplantando, sobrepondo-se ou mesclando-se às tradições locais, de origem celta, celtíbera ou basca”. Esse processo teria sido facilitado pela existência de vias anteriormente construídas e de acessos naturais (como o rio do Ebro) por onde transitaram soldados, funcionários, comerciantes, cobradores de impostos os quais trouxeram e promoveram o intercâmbio dos próprios repertórios culturais.

Outro aspecto ligado ao processo de romanização é a utilização do latim. Aqui, no entanto, a experiência da Península Ibérica é singular. Isso porque o uso do latim clássico, com o tempo, passou a se limitar aos círculos da alta hierarquia eclesiástica e das cerimônias litúrgicas, o que, por sua vez, contribuiu para uma hierarquização do culto por manter a maior parte dos fiéis – sobretudo, os iletrados – alheia e ignorante ao que acontecia nas celebrações³¹.

A incompreensão ou compreensão equivocada do culto favoreceu a permanência da mentalidade “pagã” entre grande parte do rebanho católico. Isso parece explicar a opção por um latim simples (o *sermo rusticus*), de um nível de erudição mais baixo, feita por parte dos autores das hagiografias visigodas para se fazer compreender por essa população. Outra simplificação foi o uso – bastante difundido em todo o Ocidente medieval – de fragmentos bíblicos e pequenas fórmulas doutrinárias (como decorar o Credo e as passagens da vida de Cristo lembradas na oração do terço). Também nesse caso, as deturpações foram freqüentes por parte das pessoas iletradas, dada à insuficiência de conteúdos que tais recursos acabaram representando para a instrução religiosa desses fiéis.

Ainda no nível da produção de conhecimento, há de se considerar o empenho da Igreja em adaptar a cultura greco-romana às suas próprias concepções e verdades de fé. Em outras palavras: obras clássicas foram utilizadas, “desde que cristianizadas, desprovidas de seu sentido primitivo, original em sua essência, passando então a justificar as idéias cristãs, ou para servi-las de instrumento para seu bom entendimento e propagação” (AMARAL, 2

sentido, encontramos autores como Díaz y Díaz (s/d, p. 20) que defendem a provável origem das igrejas espanholas relacionada às igrejas da África cristã.

³¹ “Durante a época visigótica, a língua latina continuou a ser o meio de expressão mais geral na Península, já que os invasores abandonaram o próprio idioma, adotando o dos vencidos, muito superiores a eles em número e cultura. O latim vulgar, acrescido de vocábulos germânicos ou concretamente visigóticos, evoluiu tão rapidamente que, por volta do século 7, já oferece a forma de uma língua romance rudimentar. Língua romance é a denominação dada às modificações regionais do latim vulgar, das quais derivaram as línguas neolatinas”. (SILVA, 26fev2009)

abr. 2008). A respeito, escreveu Santo Agostinho: “se os filósofos pagãos emitiram verdades úteis à nossa fé, não somente não há porque temer essas verdades, mas é preciso arrancá-las para o nosso uso a estes ilegítimos detentores” (*De doctrina christiana*, 40, 60s; 63)³².

Tal movimento alimentou a nova “cultura cristã” tanto no Oriente como no Ocidente cujos protagonistas na produção do conhecimento foram os Padres da Igreja. Com efeito, no caso da Hispânia visigoda, o principal expoente nesse sentido foi Isidoro de Sevilha cuja atitude em relação ao saber clássico seguiu, desse modo, “aquela tendência já observada nos Padres anteriores, ora rechaçando-os categoricamente [o autor refere-se aos autores clássicos, do universo greco-romano], ora aproveitando-os quando autoridade daqueles convinham à fé cristã” (AMARAL, *Ibid*).

No entanto, é preciso considerar que – como aprofundaremos mais adiante – a cristianização inicial da Península pouco ou quase nada se valeu da produção textual. “Neste momento, a extensão da doutrina se fazia fundamentalmente através da palavra falada, mais que da palavra escrita”, argumenta Sánchez Salor (In SANTOS e TEJA, 2000, p. 135) para quem, com efeito, “poucos escritos se difundiriam ainda neste momento”. Entre esses, pesquisadores como Sánchez Salor (*Ibid*, p. 138), chamam a atenção para as *litterae communicatoriae*, cartas com comunicações legislativas ou recomendações difundidas entre os bispos no final do século III e início do IV.

Sobre esse aspecto, é clara também outra herança da romanização no universo do cristianismo: o uso da escrita tornou-se sinal de poder. Ou seja, assim como o poder civil utilizara a escrita para o controle burocrático e legal das relações sociais³³, a Igreja valeu-se do seu domínio (tanto no âmbito do ensino como da produção literária) para determinar as relações entre pessoas e grupos. Esse poder tomou proporções ainda maiores considerando que os novos reinos germânicos que vieram a substituir o Império Romano – mediante um contexto de desorganização social – desaceleraram o desenvolvimento da escrita cujo patrimônio ficou, sobretudo, nas mãos do clero católico.

³² Marrou (1980, p. 53), com efeito, aponta para essa perspectiva dos pensadores cristãos, segundo a qual, filósofos pagãos apreenderam a verdade de forma parcial, cabendo à Igreja aproveitá-la e readaptá-la à perspectiva cristã. Ele cita Plutarco como “um dos primeiros pagãos entre os quais podemos perceber o esboço desta nova mentalidade [o cristianismo], ainda insegura e como balbuciente, dissimulada sob as sobrevivências formais de uma antiga religiosidade” e “sob a mentalidade comum aos letrados helenísticos”. O historiador salienta a afirmação de Plutarco de que “se Deus nos ama, nos quer imortais como Ele”, o que poderia sugerir uma semelhança das palavras de Jesus ao defender a ressurreição ante os saduceus.

³³ O sacerdócio em Roma implicava o conhecimento das “letras” e do direito. O mesmo aconteceu no âmbito da alta hierarquia da Igreja cristã cujos membros, em geral, eram provenientes de famílias economicamente abastadas e tinham o privilégio de adquirir o conhecimento da teologia, das letras e do direito.

Considerando o início da cristianização do Ocidente e, mais especificamente, da Península Ibérica, um exemplo utilizado de forma recorrente pelos historiadores é o das cartas de S. Cipriano, bispo de Cartago, escritas no período de 240 a 250 e relativamente bem difundidas, levando-se em conta os recursos disponíveis daquele momento.

Por fim, a exemplo do que acontecera com a Gália Merovíngia, a cristianização da Península Ibérica não contou com um programa sistematizado de evangelização. Segundo Andrade Filho (2005, p. 361), nessa região, “a Igreja organizara suas províncias eclesiásticas com base na antiga organização imperial romana, mantendo-se, pois, toda uma organização administrativa de características urbanas”. Desse modo,

a evangelização da Península seguiu as grandes rotas comerciais e de comunicação. A Bética, Galícia e o vale do Ebro eram as regiões nas quais o cristianismo estava mais florescente. A porcentagem de católicos era maior nas cidades que nos campos. Os povos do Norte da Espanha haviam resistido à dominação política romana, a aceitar a cultura e não tinham se convertido ao catolicismo. Seguiram se opondo a toda influência política e religiosa durante todo o império [sic] visigodo. (GONZÁLEZ In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 663)

Somam-se também a esses argumentos os problemas dos regionalismos hispânicos que conferem à propagação do cristianismo na Península Ibérica aspectos diferenciais em relação às demais regiões européias, o que já dissemos anteriormente e que demonstraremos um pouco mais, neste trabalho, ao apresentarmos as hagiografias utilizadas em nossa análise.

Não se pode ignorar, a esse respeito, que dados concretos sobre a cristianização inicial da Península são provenientes de fontes conhecidas apenas em meados do século III e início do século IV cuja maioria é cristã. Isso implica, por sua vez, em levar em conta dois problemas fundamentais: a grande distância no tempo entre os acontecimentos relatados e seus relatores e o comprometimento ideológico daqueles que escreveram sobre esse processo de cristianização.

Para Le Goff (2005, p. 21), embora se sirva das estruturas romanas para se expandir, o cristianismo, por sua vocação universal, “hesita em se fechar nos limites de uma dada civilização”. É por essa razão que, para muitos autores cristãos desse período, a própria história da humanidade se confunde com a história da Igreja a qual “instaura e expressa em si mesma a nova *oikonomía* da salvação elaborada e aprofundada pela literatura patrística e pela atividade pastoral” (GIORDANO, 1983, p. 22). A esse respeito,

Bastos (2002, p. 149) faz referência ao pensamento de autores cristãos do final da Antiguidade e início da Idade Média sobre ser a Igreja a “realização plena da história humana”.

Essa concepção explica o sentido que a história da Monarquia visigoda assume para Isidoro de Sevilha, como substituta definitiva do Império Romano:

Com efeito, ainda que seja de origem hispanorromana, Isidoro havia se convencido de que o domínio visigodo da Península Ibérica era fruto da providência divina e de que este povo invasor havia sido chamado por seu Deus para substituir ao Império universal romano. Tratava-se, então, de estudar a história da humanidade para rastrear desde os tempos mais remotos as origens do povo godo e todas as suas grandes ações. Ainda que seguindo um procedimento habitual na época, a história particular devia ser entendida dentro da história universal. (IGLESIAS, 2001, p. 5)

Assim, embora os processos de romanização e cristianização costumem ser associados pelos pesquisadores, é evidente que a total desestruturação do Estado romano, a difusão do cristianismo pelo Ocidente medieval, com o tempo, teve que seguir caminhos próprios. J. N. Hillgarth (2004, p. 16) diz que foram necessários muitos séculos para que o cristianismo penetrasse realmente na vasta massa da população da Europa Ocidental. De acordo com o autor, “para a maior parte da população rural até o século VIII (e freqüentemente muito depois), certa forma de paganismo continuava pelo menos tão atraente quanto o cristianismo”.

O que é certo é que a questão sobre como se deu a cristianização inicial e particular da Península Ibérica não é um tema resolvido para boa parte dos pesquisadores. Uma das razões mais comumente apontadas se deve ao fato da difusão do cristianismo na Península Ibérica ocorrer de forma muito pessoal, isto é, por meio do contato entre amigos, vizinhos e companheiros de trabalho, especialmente no período em que este foi considerado religião ilegal, clandestina.

Sobre o tema, descartamos aqui – por falta de uma comprovação histórica – a tradição segundo a qual o cristianismo da Península Ibérica teria origem apostólica, em razão de supostas predicacões de Santiago Maior, da presença de Paulo de Tarso nessa região ou ainda da ação de sete varões católicos cujo trabalho evangelizador teria sido ordenado pelos apóstolos³⁴.

³⁴ Essas tradições tiveram origem num texto de Irineu de Lyon, escrito entre 182 e 188 d.C., e no texto de Tertuliano, uma apologia contra os judeus dos primeiros anos do século III d.C. Tais textos, no entanto, conforme a análise de diferentes especialistas, demonstram ter pouco valor histórico, em razão do seu claro teor retórico e ideológico.

Nem tão pouco se pode afirmar que a cristianização acompanhou plenamente o processo de romanização de toda Península Ibérica, ainda que tenha se servido dele. Ademais, a julgar por aquilo que mais tarde aconteceria na Espanha visigoda, essa romanização trouxe resultados ambíguos para o próprio cristianismo: se por um lado, favoreceu sua difusão, por outro, por vezes, o fez de forma bastante superficial, sincrética, o que – como aprofundaremos a seguir – não contribuiu para a conversão autêntica à fé cristã de grande parte da população.

Com efeito, como acontecera com as religiões orientais, segundo Hillgarth (In: JAMES, 1980, p. 12), a difusão inicial do cristianismo teria sido protagonizada por soldados romanos e mercadores cuja deficiente formação religiosa não favoreceu a uma evangelização e conversão profunda das populações nativas da Península Ibérica³⁵. O contato superficial com o cristianismo, para muitas pessoas, apenas colocou a nova fé no mesmo nível de interesse e compreensão das já existentes e, mais que isso, a integrou a práticas já tradicionalmente sincréticas³⁶. Essa parece ser, para essa autora, uma dedução lógica, apesar da escassez de indícios arqueológicos e históricos a esse respeito.

Aliás, é possível ir mais longe: até que o cristianismo se torne religião oficial do Império Romano, na visão de muitos dessa época, ele não era mais que uma prática religiosa, comumente encarada de forma supersticiosa por parte de seus próprios fiéis. Os concílios visigodos e as próprias hagiografias, sobre as quais nos deteremos mais diretamente nos próximos capítulos, revelam que isso não mudou tão significativamente com o avançar dos séculos.

É importante lembrar também que, conforme os registros das próprias fontes cristãs, a Espanha não chegou a ser palco de perseguições massivas de cristãos – o que poderia ter alavancado a cristianização hispânica, ainda que existam registros de martírios no final do século III (na sua maioria, imigrantes, gente simples e trabalhadora), como o de Vicente de Valencia, Félix de Gerona, Eulália de Mérida, para citar alguns. No caso de La

³⁵ Esse argumento é também defendido por Javier Arce (1998), para quem não é possível sustentar a afirmação segundo a qual a difusão do cristianismo na Península Ibérica teria se dado, inicialmente, pelo exército, já que, segundo ele, embora romanizado, este não era cristianizado na maioria das suas fileiras.

³⁶ O sincretismo religioso que permaneceu viveu na religiosidade da Hispânia visigoda – conforme abordaremos a seguir – é uma herança da convivência do cristianismo e o paganismo desde o Império Romano. Referindo-se precisamente ao chamado Baixo Império, Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 116) cita o exemplo do culto ao sol: “A permanência de uma tradição solar pagã sob os imperadores cristãos se devia, por um lado, à sua extrema difusão no Império Romano e, por outro, a um sincretismo crescente, que fazia do sol uma das metáforas para Cristo, de maneira que o mesmo símbolo poderia ser usado indistintamente por pagãos e cristãos. De fato, enquanto, para os primeiros, o sol era tido como um deus que sintetizava em si os poderes dos demais deuses, o que favorecia as pretensões henoteístas de alguns soberanos, como Heliogábalo (Turcan, 1992:174 e ss.) e Aureliano (Cizek, 1994:178), para os cristãos, ele aparecia por vezes como o mediador visível de uma divindade acessível”.

Rioja (região de atuação do eremita Milão), os exemplos mais significativos nesse sentido são os soldados Emetério e Celedônio, que viveram em Calagurris em meados do século IV, tornando-se objeto de culto.

Mas os fatores que dificultaram a plena cristianização da Península Ibérica parecem superar os esforços iniciais da Igreja, a ponto de algumas das próprias fontes cristãs admitirem a lentidão desse processo (como é o caso das atas de Santa Leocádia de Toledo e dos mártires Vicente, Sabina e Cristela de Ávida) enquanto outras – por seu intuito claramente propagandístico – esconderem essa realidade. Ao que já foi apresentado aqui não se deve deixar de considerar a resistência do paganismo ao cristianismo como religião oficial, promovida tanto por fiéis em geral quanto por governadores das províncias romanas (neste último caso, parte dos quais eram abertamente pagãos), bem como as constantes crises no interior do próprio cristianismo cujos conflitos colocaram a ortodoxia católica-nicena de um lado e as por esta chamadas heresias e/ou seitas de outro: arianismo, priscilianismo, gnosticismo, apenas para citar aquelas que tiveram uma presença efetiva nessa região. Ainda assim, autores como Curchin (2003, p. 226) apostam que a existência de comunidades judaicas na Espanha, Gália e norte da África tenha facilitado essa difusão inicial, uma vez que o cristianismo se propagou, originalmente, entre os judeus³⁷. O mesmo poderia se dizer a respeito das comunidades gregas.

Especificamente sobre o arianismo, cabem aqui algumas considerações, uma vez que podemos levar em conta que sua forte adesão pela maioria entre os godos (a qual remonta aos primeiros contatos com os romanos) acabou por representar um amplo problema para a Igreja no que diz respeito aos seus empreendimentos de cristianização da Península Ibérica. José Luís Martín (1978) lembra que o arianismo obteve grande número de seguidores no Oriente e entre os povos germânicos, convertidos no século IV. Apesar da doutrina cristã de Nicéia (325) ter sido proclamada mais tarde pelo imperador romano Teodósio como a única aceitável, o arianismo permaneceu entre os povos germânicos, especialmente burgúndios, suevos e visigodos.

Segundo García Moreno (In: SANTOS e TEJA, 2000, p. 68), é de autoria do historiador alemão Kurt Dietrich Schmidt a teoria que explica os dois motivos principais que levaram os godos à conversão ao arianismo: “o decisivo protagonismo desenvolvido por um grupo de fanáticos missionários godos arianos e o desejo das nascentes Monarquias

³⁷ Para o teólogo e historiador Cañellas (2002, p. 9), “não cabe dúvida de que a extensão do judaísmo, em cujas sinagogas se levou a cabo a primeira pregação cristã, e à unidade do Império romano, foram fatores decisivos para a rapidez da propagação da mensagem de Cristo”.

germanas assentadas em território romano de diferenciar-se da cansada maioria católica representada por seus súditos provinciais”. Nesse contexto, a Igreja – uma vez que o cristianismo tornou-se religião oficial do Império Romano – tornou-se “estandarte” de Roma, em outras palavras, sua principal representante, sobretudo do governo e aristocracia no Ocidente.

Roger Collins (2005, p. 164) coloca, no entanto, que talvez não se possa falar em arianismo na Espanha visigoda. Não no sentido literal, segundo o qual certo cristianismo praticado pelos godos teria relação direta com as idéias do diácono Ário (falecido em 336). Para o autor, foi necessário esperar o século V para que autores ocidentais passassem a escrever manuais nos quais encontravam as idéias de Ário os quais, possivelmente, teriam servido de orientação para identificar o cristianismo originalmente praticado pelos visigodos. “O mais provável é que, a partir destes manuais, o clero hispanorromano deduzira que as idéias de seus novos governantes godos sobre a Trindade tinham que etiquetar-se como arianas”, conclui Collins (*Ibid*, p.164).

A questão teológica principal que separou cristãos entre católicos ou niceanos e arianos³⁸ girava em torno da concepção de Jesus Cristo como pessoa da Santíssima Trindade. Para os cristãos católicos, ele possuía a mesma natureza divina que o Pai e o Espírito Santo, o que, fundamentalmente, rejeitavam os adeptos do arianismo. Considerando as intensas disputas políticas que colocavam em lados opostos arianos e católicos, essa questão doutrinal parece, na realidade, ter menor peso no contexto visigodo do qual tratamos aqui. Na realidade, a questão teológica não teria sido mais que uma “desculpa” para alimentar a disputa pelo poder. De qualquer modo, conforme já apontado neste trabalho, essa disputa definiria o elemento cultural que iria unificar a população da Península Ibérica ao redor de “um rei, um reino, uma religião”, conforme salienta Castellanos (2007).

É esse mesmo pesquisador quem analisa de forma aprofundada o tema da construção da identidade cristã do reino visigodo de Toledo. De acordo com Castellanos (*Ibid*), Recaredo seguiu, em parte, o projeto de unidade política do seu pai, Leovigildo, porém, ao contrário daquele, optou pelo cristianismo católico (e não ariano) como elemento cultural unificador das mentes e almas da sua população, aliás, já de maioria católica naquela ocasião.

³⁸ Santiago Castellanos (*Ibid*) explica que os cristãos arianos costumavam se identificar como “católicos” enquanto aos católicos denominavam “romanos”.

Leovigildo, por seu turno, teria sido protagonista de tentativas de aproximação entre arianos e católicos³⁹. Por outro lado, a ele foi atribuído por Gregório de Tours e Isidoro de Sevilha⁴⁰ o protagonismo de perseguição contra os católicos⁴¹ – especialmente por promover a guerra contra seu filho Hermenegildo, então convertido ao catolicismo – tendo o outro filho, Recaredo, como aliado. No entanto, para além da posição da literatura cristã, não há indícios de que Leovigildo tenha promovido uma política ostensiva de perseguição aos católicos e, em especial, ao seu episcopado. Nesse último caso, o exílio do bispo Masona parece ter sido um dos casos que serviram para sustentar essa tese por parte de autores eclesiásticos da época, entre os quais o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* para quem, ao final da vida, Leovigildo é julgado por Deus e “entregue, para sempre, ao inferno” onde “ficou para queimar para sempre entre ondas de piche” (*VSPE*, V.IX.II, p. 230).

Mas não se pode ignorar que – a exemplo do que faria mais tarde o próprio clero católico – Leovigildo tentou capitalizar para o lado ariano o culto ao sagrado quando, por exemplo, buscou obter do bispo católico Masona uma das principais relíquias de Santa Eulália, mártir e patrona de Mérida, conforme relato presente nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*. Castellanos (2007, p. 205) argumenta que, em relação ao caso de Mérida, mais que uma questão de religiosidade pessoal, Leovigildo pretendia, com a posse das relíquias, tirar o máximo proveito possível dos efeitos que estas produziam sobre a população. Ele

³⁹ Em 580, Leovigildo reuniu os bispos arianos e pediu que revissem a profissão de fé da sua confissão cristã, numa tentativa de aproximar-se teologicamente dos católicos romanos no que diz respeito às concepções da Trindade, principal motivo de separação entre os dois seguimentos. O resultado levou a uma fórmula ambígua sobre a consubstancialidade do Pai e do Filho (o que não incluía o Espírito Santo). A iniciativa, entretanto, não trouxe o efeito esperado pelo monarca visigodo. Outra iniciativa de Leovigildo – mais modesta – teria sido a de presentear o bispo Nactus o qual, no entanto, recusou o presente do rei ariano por “não ser da verdadeira fé” (*VSPE*, III.10, p. 160), embora, mais tarde, o prelado tenha acabado por aceitar a oferta pela insistência do rei.

⁴⁰ Especialmente Isidoro de Sevilha utiliza da crítica a Leovigildo e seu arianismo militante para contrapor a sua figura a do filho Recaredo, a quem considera autêntico herói na história oficial visigoda composta a partir do seu reinado (CASTELLANOS, *Ibid*, p. 211). Sob a justificativa de que a conversão de Recaredo teria aberto um novo e grandioso período da história do Reino de Toledo, as principais fontes cristãs do período (João de Biclano, Isidoro de Sevilha e as *Vidas dos Santos Padres de Mérida*) não fazem qualquer menção à rebelião de Hermenegildo nem apresentam seu irmão Recaredo como seu continuador político. “O rei [Recaredo] é um homem novo, dentro de uma época nova, pela qual se tenta por todos os meios desligá-lo de um azarado passado, que ninguém recordar”, escrevem Blásquez e Castillo (1991, p. 462). Curiosamente, o irmão de Isidoro e seu predecessor no governo da sede episcopal de Sevilha, parece reprovar a atitude de Recaredo, especialmente por conta da capitalização que a conversão do reino ao catolicismo estaria fazendo. Vale lembrar que o bispo Leandro tinha se colocado contra o rei e a favor de Hermenegildo durante a rebelião promovida por este. De acordo com Castellanos (*Ibid*, p. 230), um indício dessa reprovação estaria na não menção do rei durante o discurso de Leandro durante o III Concílio de Toledo.

⁴¹ A esses bispos alia-se o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* o qual afirma ter sido Leovigildo responsável por ameaças e tentativas de subornos a bispos católicos (*VSPE*, V.IV.7, p. 200), embora não detalhe nada a esse respeito. Por outro lado, o mesmo autor diz que Mérida e todo o reino teriam encontrado a tranqüilidade a partir do momento da conversão de Recaredo do arianismo ao catolicismo (*Ibid*, V.IX.7, p. 233).

“conhecia perfeitamente quais eram esses poderosos efeitos que hoje chamaríamos de ‘midiáticos’ e, por isso, estavam incluídos em suas estratégias de afirmação do reino”. É o que, como veremos adiante ao tratarmos das relíquias, espaços sagrados e, sobretudo, das hagiografias, parece ter pensado a própria Igreja Católica, especialmente pela ação de seu episcopado.

Antes de convocar o III Concílio de Toledo em que anunciou oficialmente a sua conversão, seguida por bispos e nobres até então arianos, Recaredo convocou um concílio do então episcopado ariano, quando comunicou sua decisão. Na oportunidade, o rei prometeu aos bispos arianos mantê-los na hierarquia da Igreja Católica, o que implicava em aceitar a disciplina nicena (isso implicava, por exemplo, na observância do celibato) e na entrega das igrejas arianas. Isso não impediu a eclosão de focos de rebelião ariana contra o rei nem tão pouco significou, na prática, a sujeição dos bispos arianos recém-convertidos ao catolicismo a uma posição inferior nas dioceses em que já havia um bispo católico.

Possivelmente por sua formação clássica, os bispos católicos possuíam um nível de erudição mais elevado do que os bispos arianos cuja origem germânica não lhes dotou de uma educação formal profunda. Talvez por essa razão, segundo José Luis Martín (1978), apenas no final do século VII é que os bispos de origem goda chegaram a constituir metade do episcopado hispânico. Antes, contudo, que isso ocorresse, a partir da conversão oficial do Reino de Toledo ao catolicismo, a Igreja nicena usou de todos os meios disponíveis para apagar qualquer herança ariana, seja na liturgia, seja nos templos ou nas orientações doutrinárias. Dentro desse contexto, não fica difícil compreender porque o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* atribui ao arianismo termos como “doutrina malvada” (*VSPE*, V.V.3, p. 203) e “religião ímpia” (*Ibid*, V.XI.15, p. 244).

Apesar de superficial, conforme analisaremos adiante, a cristianização católica dos meios rurais da Espanha visigoda, deu-se de forma particular por meio da ação dos eremitas e cenobitas⁴². Especificamente no primeiro caso,

um traço marcante no desenvolvimento do eremitismo ibérico foi o uso de covas como celas e oratórios. Estas covas, em parte naturais e em parte resultado da ação humana, já eram usadas pelos pagãos como

⁴² De acordo com Santiago Fernández Ardanaz (In FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA, 1983) é a partir do século V que o cristianismo se abriu mais direta e sistematicamente ao meio rural, o que obrigou a Igreja a mudar as estratégias de evangelização até então usadas com certo resultado nos meios urbanizados. As obras de Martinho de Braga e Valério de Bierzo estão entre os mais antigos e importantes instrumentos de instrução cristã dos meios rurais na Península Ibérica, afirma Ardanaz.

espaços de iniciação e de aprendizagem de práticas mágicas. Com a cristianização e desenvolvimento institucional da Igreja, muitos indivíduos resolveram dedicar-se a uma vida contemplativa à margem da organização eclesiástica. (FRAZÃO DA SILVA, 19 dez. 2007)

Por colocarem-se mais próximos e abertos às pessoas ao seu redor – com quem a identificação foi mais rápida -, possivelmente, os eremitas realizaram um trabalho de cristianização mais eficiente junto à população do campo do que aquele feito pelos monges cenobitas, muitas vezes, “protegidos” em seus monastérios. Este trabalho, contudo, não deixou de trazer resultados apenas lentamente os quais, nem sempre, atenderam as expectativas da alta hierarquia.

Apesar das limitações, não se pode ignorar o papel das comunidades monásticas – também conforme veremos a seguir – para a cristianização da Espanha visigótica, sobretudo nos meios rurais. Por outro lado e bem distante da realidade da massa rural, enquanto centros difusores da educação formal das elites eclesiásticas e monásticas, os monastérios – para além da teologia cristã - foram também responsáveis pela manutenção das heranças culturais da romanização, especialmente os autores clássicos como Virgílio, Cícero e muitos outros.

Embora dirigidos sob diferentes orientações administrativas e sem oferecer elementos originais ao aspecto espiritual – os monastérios hispano-visigodos, por sua preservação e transmissão do conhecimento e cultura, possuem uma importância direta e indireta acerca da formação política de vários líderes da Monarquia toledana. Dois exemplos citados pelo autor a esse respeito são o próprio rei Recaredo (cuja conversão oficial ao catolicismo estabeleceu um forte laço político com a Igreja) e o grupo rebelde liderado pelo duque Paulo contra o rei Wamba.

É fato, afinal, que o cristianismo estabelece um modelo cultural e universal de realização e felicidade humana totalmente condicionada pela fé em Deus que, ao final da vida, é capaz de resgatar o indivíduo de sua condição limitada e lhe garantir a salvação eterna. É o que afirma Andrade Filho (1997, p. 196):

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 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.

Andrade Filho (1997, p. 45) assim sintetiza a posição de autores como MacKenna e Fontaine, além de uma série de autores espanhóis, para quem, as práticas religiosas pré-romanas e romanas sobreviveram ao processo de cristianização da Península Ibérica:

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

No entanto, conforme o próprio Andrade Filho, optamos por considerar que existiu, ao contrário, um fenômeno de persistência dessas práticas religiosas, uma vez que a recepção da nova fé não se deu de forma passiva, menos ainda de forma plena, inclusive porque esta revelou-se, por vezes, de difícil compreensão e assimilação. É esta persistência, por assim dizer pagã, revela a postura resistente da cultura folclórica ante a pressão da cultural clerical sobre cuja busca pela hegemonia trataremos nos capítulos seguintes.

3 O Cristianismo na Espanha visigótica

3.1 O contexto cultural cristão no Ocidente Medieval e na Espanha visigótica

Tentando ser a detentora e monopolizadora do sagrado, a Igreja buscava se colocar numa posição de supremacia diante do homem medieval que procurava, no Além, as possíveis escapatórias dos perigos deste mundo e, naturalmente, a salvação eterna. A eternidade, para os cristãos, era um atributo de Deus, portanto, distante do mundo terrestre ou, quanto muito, ligado a este por meio de momentos decisivos, perceptíveis pela manifestação explícita do divino no cotidiano dos homens.

Embora separados pelo cristianismo, a necessidade de relação entre os mundos terrestre e o celeste permanece também no seio do pensamento da Igreja, conforme revela Guriévich (1990, p. 88): “a contemplação do mundo terrestre havia de revelar o mundo das essências, situado em outro plano, num plano superior. Não era possível ascender diretamente a essas essências, assim como para conhecê-las era preciso passar do visível ao invisível (*per visibilia ad invisibilia*)”, motivo pelo qual, “segundo os teólogos, o espírito humano tão só é capaz de apreender a verdade por meio das coisas e representações materiais”.

Entretanto, na Idade Média, a fronteira entre o sagrado cristão e o sagrado pagão não existiu para grande parte das pessoas, sobretudo os incultos. Assim como para essa mesma massa, não existiu a distinção clara entre o real e o imaginário⁴³. De fato, para estes – distantes de conceitos, por vezes, complexos do cristianismo – não existia uma distinção entre magia e religião, bem como tudo que existia (ou se acreditava existir) pertencia a um único universo, sem separações nítidas: a palavra, a moral, a divindade e o próprio ser humano, de tal sorte que, para essa mesma massa, especialmente o domínio do imaterial (seja considerado sagrado, seja considerado mágico) é possível a diferentes pessoas, desde que capacitadas (sejam estes santos, sejam magos). O que implica na crença em diferentes magias, concorrentes entre si, cuja vitória, naturalmente, caberia a mais forte⁴⁴.

⁴³ O conceito de ‘imaginário’ a que nos referimos trata-se de um conjunto de imagens visuais e verbais gerado por uma parcela ou pela totalidade de uma sociedade na sua relação consigo mesma, com outros grupos humanos e com o universo em geral (FRANCO JÚNIOR, 1998, p. 16).

⁴⁴ Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 167) estreita ainda mais a proximidade entre religião e magia ao afirmar: “Os oficiantes religiosos, sejam eles denominados sacerdotes, magos ou profetas, realizam os seus ritos mágicos em nome de uma entidade cultuada por eles mesmos e pelos beneficiários da sua *práxis*. Na medida em que estiverem, de um modo ou de outro, envolvidos na produção de maravilhas (*thaumai*), poemas classificá-los como *taumaturgos*, um conceito que nos parece suscitar menos analogias pejorativas do que, por exemplo, mago, mágico, bruxo ou feiticeiro”.

Tratava-se, pois, de um cenário de competição, no qual estavam em jogo, inclusive, bens materiais. Nesse caso, a razão é simples: a oferenda feita a deuses pagãos significa prejuízo para a Igreja, da qual esta se via privada.

Nesse sentido, o que as fontes históricas sobre essa temática revelam é que o ritual cristão (especialmente, exorcismos e bênçãos) se configura como um contraponto às antigas práticas mágicas presentes no cotidiano, sobretudo da massa rural, tanto como meio para a satisfação de exigências existenciais profundas quanto como instrumento de superação do medo generalizado diante das crises sociais (violência, guerras, fome, doenças etc) e diante do desconhecido, do humanamente inexplicável.

De fato, a religião organizada representava uma ajuda para a estabilidade social e para resolver os problemas práticos da vida cotidiana: oferecia de fato uma justificação em caso de desventura e constituía um guia em tempos de insegurança; nestes casos se tentava até se servir dela para pressagiar o futuro e para intervenções taumatúrgicas. Assim seguirá persistindo a mesma mentalidade mágica do sistema de crenças pagãs. (ARDANAZ In: FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA, 1983, p. 32)

Mais que um contraponto, tais práticas eclesiásticas acabaram se tornando meras substituições das crenças e práticas pagãs. É o que acontecia, por exemplo, com a benção de elementos da natureza, produtos da agricultura e instrumentos de trabalho cujo significado de controle das forças da natureza parecia permanecer na mente do camponês. Em outras palavras: esses novos cristãos reproduziam sua antiga mentalidade segundo a qual a relação com o divino se dava por meio da simples troca mediante oferendas, sacrifícios e outras práticas similares. Isso implica, por sua vez, no

empobrecimento da reflexão teológica sobre a novidade cristã e a mudança de mentalidade que leva consigo; ao invés se ritualiza e moraliza a vida cristã e se estabelece uma re-ligação com a divindade 'individualizante' e de pura justiça comutativa, baseada numa mentalidade contratual e expiatória, que inspira um tipo de pacto religioso do fiel com o poder de um deus, antes de tudo, juiz que premia e castiga. O importante para esta mentalidade é fazer-se benigna da divindade com oferendas, ritos, e práticas de apropriação e expiação. (ARDANAZ In: FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA, 1983, 32)

O cristianismo, especialmente a partir da sua literatura, procura consolidar a dicotomia magia-religião, relegando a primeira à condição marginal, embora a religião

seguisse adotando a lógica das artes mágicas. Uma demonstração disso está em parte das explicações para fenômenos hoje cientificamente conhecidos, mas que em obras como as *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha assumiram significados folclóricos. O que parece ter garantido certa supremacia eclesiástica na disputa com as práticas ditas pagãs está no fato da mentalidade medieval combater a insegurança apoiando-se na autoridade da Igreja, vínculo por excelência entre Deus e os homens.

A própria Igreja promoveu, desse modo, um movimento de assimilação das velhas crenças para o interior da nova fé (o cristianismo), “preservada, contudo, a orientação fundamental de redirecionar os tradicionais apelos aos novos seres sobre-humanos autorizados” (BASTOS, 2002, p. 23), isto é, os santos. É o que afirma Jean-Claude Schmitt (1992, p. 51) ao demonstrar a linha tênue que separava a ação simbólica da Igreja e as práticas por esta consideradas supersticiosas⁴⁵:

A Igreja não condenava – como poderíamos fazê-lo hoje – o princípio da eficácia simbólica que intervinha nas práticas de cura que considerava “supersticiosas”. Acaso a eficácia simbólica não era também a base de seu poder sobre os homens? A intervenção de um sacerdote, a presença de relíquias conhecidas, recitar uma oração na forma devida, para não falar dos milagres realizados por um santo, em vida ou depois da morte mediante suas relíquias, não eram muito diferentes dos filactérios e invocações condenadas; porém levavam sinais de reconhecimento que bastavam para autenticá-los.

Mas para a Igreja, o repúdio às crenças pagãs se justifica pela incompatibilidade entre as visões de mundo do paganismo e cristianismo. Isto é, para os Padres da Igreja, como Santo Agostinho, o cristianismo, pela verdade revelada na pessoa do Cristo encarnado, supera qualquer outra visão ou experiência de ligação do ser humano com o sagrado.

Como acenamos no capítulo anterior, Jacques Le Goff (1980) chama atenção para o fato de que a reação da massa rural a essa pressão cultural eclesiástica não é passiva. Na realidade, segundo o autor,

⁴⁵ Seguindo a orientação metodológica de Jean-Claude Schmitt (1992, p. 3 e p. 13), o termo superstição e sua forma no plural (superstições) seguem o sentido utilizado na época em estudo neste trabalho, conforme fundamentado na obra de Santo Agostinho: referem-se a crenças e práticas que, por sua origem em religiões ancestrais (romanas, célticas), foram abolidas e condenadas como idolátricas e diabólicas pelo cristianismo. Sobre esse conceito, Serrano (2003, p. 23) acrescenta que a condição de marginalidade imposta a essas crenças e práticas esteve comumente associada a grupos sociais e indivíduos alheios à religiosidade da cidade ou à religiosidade de âmbito privado.

assistimos (...) à afirmação de dois fenômenos essenciais: a emergência da massa camponesa como grupo de pressão cultural e a indiferenciação cultural crescente – com algumas exceções individuais ou locais – de todas as camadas sociais laicas face ao clero que monopoliza todas as formas evoluídas, e nomeadamente escritas, de cultura. (p. 209)

Le Goff (*Ibid*) afirma ainda que, numa certa medida, acontece um acolhimento da cultura folclórica pela cultura clerical. Por essa razão, o trabalho de evangelização exigiu um esforço de adaptação cultural por parte do clero através da adoção de certas práticas e táticas tais como a utilização da

língua (*sermo rusticus*), recurso às formas orais (sermões, cantos) e a certos tipos de cerimônias (cultura litúrgica, procissões: o caso das Ladainhas e das procissões instituídas por Gregório, o Grande, satisfação das petições da “clientela” (milagres “a pedido”). (p. 213)

Mesmo utilizando-se desses recursos de adaptação cultural, além da “inserção nos quadros da cultura folclórica” (como, por exemplo, a atribuição de funções pagãs aos santos), o que se constata, em geral, é uma reação de recusa do folclore por parte do clero, argumenta Le Goff (1980). Na prática, para superar as manifestações da cultura folclórica, os membros superiores da hierarquia clerical utilizaram a destruição (de templo e ídolos pagãos, bem como a proscricção de temas da literatura propriamente folclóricos⁴⁶); da obliteração (sobreposição de temas, práticas, monumentos e personagens cristãs a antecessores pagãos⁴⁷), e especialmente da desnaturação (ressignificação de temas folclóricos através de visões cristãs). Essa postura acabou por gerar – segundo Le Goff (1980, p. 215) - um “fosso cultural” que separou a elite eclesiástica da massa rural. Mais que isso, trata-se, para o autor, de “um fosso de ignorância”.

Na tentativa de dominar a produção cultural junto às massas, um aspecto essencial da mentalidade do cristão medieval é forjado no confronto com a antiga religiosidade do

⁴⁶ Um exemplo em que possivelmente os santos visigodos se inspiraram na tarefa de combater o paganismo, inclusive protagonizando a destruição de seus templos, altares e imagens, foi Martinho de Tours, conforme relatou seu hagiógrafo Sulpício Severo. No caso dos santos da Península Ibérica, podemos citar Martinho de Braga, Valério de Bierzo e o próprio eremita Emiliano cujas obras incluem a construção de mosteiros em antigos espaços dedicados a cultos pagãos (*daimones*).

⁴⁷ Serrano (2003, p. 88) lembra que, a esse respeito, antigos recintos pagãos se tornaram centros de assistência monástica, conforme relata as *Vidas dos Santos Padres de Mérida*. No entanto, sem a presença do clero e mediante a atitude sincrética de muitas pessoas, esses recintos transformaram-se em “locais milagreiros”, aos quais recorriam fiéis em busca de respostas imediatas, mágicas, aos seus problemas de saúde.

povo: no lugar do tempo cíclico, o cristianismo busca instalar o tempo escatológico, que concebe a História linearmente, desde um ponto de partida (Gênese), um de inflexão (a vinda de Cristo) até a chegada (o Juízo Final)⁴⁸. O fim, no entanto, apenas a Deus cabe definir, como apenas a Deus cabe determinar o destino da alma humana após a morte do corpo terrestre. A esse respeito, a conduta cotidiana do ser humano, ainda que pautada por valores evangélicos – conforme concepção da Igreja – em pouco ou nada parece garantir ao indivíduo a felicidade eterna. Isto é: o ser humano não é visto como sujeito da sua realização, mas sim totalmente dependente de Deus. Por outro lado, a única e efetiva iniciativa humana parece estar relegada ao pecado.

A postura de dominação da Igreja corresponde ao que Mário Jorge da Motta Bastos (2002) define, a partir do conceito gramsciano de hegemonia, como exercício de hegemonia cultural do cristianismo católico sobre as antigas culturas pré-romanas e romanas cuja herança permaneceu viva e presente no cotidiano do Ocidente Medieval, sobretudo nos meios rurais. De acordo com o autor (2002, p. 81), o conceito gramsciano de hegemonia é “complexo e importante”, pois “permite abordar a cultura sob a perspectiva da compreensão dos fenômenos de dominação e resistência”, embora padeça “de um certo teor derivativo e estático”. “A hegemonia possui, para Gramsci, uma base material, consistindo na dominação cultural imposta por uma classe [sic] particular, o que a torna tão somente um elemento a serviço de seus interesses, determinando uma rígida compreensão das classes que desconsidera a complexidade de um sistema social”, explica ainda esse autor.

Embora erradicado nos seus aspectos institucionais, o paganismo operou sua resistência através de valores e práticas profundamente arraigadas entre as massas camponesas (as comunidades locais como aldeias e *villae*), ainda que de forma menos articulada. Bastos (*Ibid*) adverte, entretanto, que o uso da religião cristã católica como instrumento de hegemonia cultural das aristocracias laica e eclesiástica sobre a massa rural – conforme o caso da Península Ibérica – não se limita a considerá-la “uma mera ideologia” que visa legitimar esse quadro, mas implica em tomá-la como “um elemento

⁴⁸ É Santo Agostinho quem faz a síntese filosófico-teológica cristã acerca da História. Para ele, cada ato de intervenção divina na vida dos homens representa um momento da história e os fatos históricos adquirem um valor religioso. O sentido da história está no descobrimento de Deus. Tendo tomado do judaísmo a concepção de um tempo linear e de desenvolvimento ininterrupto, o cristianismo criou seu próprio sistema de organização do tempo na relação com os acontecimentos centrais da história. A história se dividiu em duas partes: antes e depois da Encarnação de Cristo e de sua Paixão (GURIÉVICH, 1990, p. 139).

ativo neste processo”, que se desenvolve mediante a coerção e pressões, conflitos, adaptações e resistência.

Nesse sentido, não demorou muito para que a associação das práticas pagãs ao culto ao demônio fosse feita. De fato, Martinho de Braga, em seu *De correctione rusticorum*, a exemplo de outros autores, atribui às divindades pagãs a condição de demônios. Retrato também encontrado na *Vida de São Desidério*, de Sisebuto: o pagão é caracterizado por seu atraso intelectual, seus aspectos físicos e morais torvos, sua deformidade que lhe confere um aspecto horrível, além da mente sinistra, da língua obscena, o interior vazio e sua relação de amizade com o diabo (VD, 18, p. 11).

Outra caracterização do demônio presente nas hagiografias encontra-se na *Vida de Santo Emiliano*. Ao referir-se ao diabo expulso da casa do senador Honório pelo eremita Emiliano, Bráulio de Saragoça o caracteriza como gênio do mal, que faz travessuras como, por exemplo, introduzir “entre os alimentos ossos de animais mortos e até mesmo lixo” (VSA, 17, p. 201), imagem que podemos associar a de pequenos gênios de mitologias antigas cujo hábito de fazer traquinices era peculiar. Para combater esse tipo de “demônio”, o santo eremita exorciza o ambiente com “água e sal”, procedimento que se assemelha a práticas mágicas.

Por essa razão, Jean-Claude Schmitt (1992, p. 14) diz que a Igreja na Alta Idade Média, inspirada no pensamento de Santo Agostinho e pela freqüente invocação dos clérigos, empenha-se na crítica às “superstições” como permanências da antiga idolatria cujo poder de sedução é identificado como ação diabólica. Carlos Nogueira (2000, p. 31) afirma, nesse sentido:

Assim, o Diabo, incorporado aos dogmas do Cristianismo, representa as dificuldades do mundo material e espiritual, válvula de escape de uma nova fé, que busca conquistar o seu espaço no meio de crenças mais antigas e arraigadas no seio da população e que necessita da uniformidade das consciências para triunfar.

Ainda no *De correctione rusticorum (Ibid)*, Martinho de Braga refere-se ao diabo como o inimigo “histórico” da espécie humana. Ele é o responsável pela desordem, pela subversão da ordem natural, pelos distúrbios e pela desagregação dos vínculos sociais. Combater o Mal que o demônio e todas as suas personificações produzem na humanidade tornou-se, desse modo, um imperativo para a Igreja.

Essa luta contra o Mal, aliás, insere-se na própria esfera do divino. Isto é, ao hierarquizar

as potências do bem e da sociedade dos justos por vínculos que uniam a Deus desde os anjos e santos até o mais ínfimo dos (seus) servos em relações de dependência e subordinação, ele [o cristianismo] modelou uma espécie de sua contra-face, o Reino do Demônio, Senhor da morte e do inferno que, ademais, atuava ainda mediante subordinados (BASTOS, 2002, p. 202).

Vale considerar aqui que a fé na presença real do Diabo – conforme amplamente difundida pela Igreja por meio da literatura doutrinal e hagiográfica - mostrou-se, com efeito, tão viva quanto à fé em Deus. Nesse combate ao Diabo, a identificação da noite com o perigo e o medo, momento por excelência de atuação dos demônios, tornou-se natural para a Igreja segundo a qual “Cristo nasceu à noite para levar a luz da verdade aos que erravam na noite do extravio” e “a luz do dia tinha que dissipar os medos que gerava a obscuridade noturna” (GURIÉVICH, 1990, p. 129)⁴⁹.

Com essa postura e embora tenha considerado o maniqueísmo uma heresia e ter condenado seus adeptos por seu dualismo que colocava Bem e Mal como as únicas realidades possíveis e absolutas, ao promover a luta contínua contra o demônio, a Igreja medieval demonstra entrar em contradição, uma vez que concebe o mundo de forma dualista, uma vez que o coloca ou do lado de Deus ou do lado do Diabo. “A noção de ‘cosmos’ incidiu em duas noções opostas: a *civitas Dei* e a *civitas terrena*, esta última se aproximou, afinal, da noção de *civitas diaboli*”, argumenta Guriévich (1990, p. 80) fazendo uso dos conceitos de Santo Agostinho.

Uma prova contundente do empenho da Igreja em banir os cultos e práticas assim consideradas demoníacas foram os constantes anátemas, repreensões e admoestações do clero, bem como a freqüente abordagem do tema pelo episcopado em concílios e demais assembléias eclesiais e em diferentes documentos da Instituição (obras pastorais, apologéticas, teológicas, poéticas, enciclopédicas, escatológicas, educacionais, sermões, entre outras). Somam-se ainda a essas as hagiografias.

Embora de forma superficial – como é peculiar ao estilo de sua obra – Isidoro de Sevilha, em seu *De viris illustribus*, chama a atenção para o papel de alguns autores

⁴⁹ Várias passagens da Bíblia – sobretudo no Novo Testamento – fazem referência ao pecado e ao Mal valendo-se da metáfora das trevas e da escuridão, enquanto Cristo é a luz. É o que diz, por exemplo, Jo 1, 4-5: “Nele [Cristo] estava a vida, e a vida era a luz dos homens. A luz brilha na escuridão e a escuridão não a pode extinguir”.

cristãos cuja produção literária e atuação pastoral concentraram-se no combate às heresias e paganismo (aos quais associou a perseguição aos judeus), comumente associadas às expressões do diabo. Ele faz referência aos bispos africanos Macrobio (discípulo de São Cipriano – *DVI-ISIDORO*, c. II, p. 135 -, segundo Salor (2006, p. 48), autor da *Aduersus versutias haereticorum capitula*), Victorino (bispo de Petavium, na Panonia, que escreveu pequenos tratados contra o maniqueísmo – *DVI-ISIDORO*, c. 25, p. 147) e Fulgêncio de Ruspe (cuja obra se destaca na defesa da encarnação de Cristo e sua predestinação – *Ibid*, c. 14, p. 142).

Já sobre os Concílios, Bastos (2002, p. 130) afirma que estando “situados no ápice de uma hierarquia, afinal, por eles fundada, reafirmada e ciosamente defendida”, esses eventos eclesiais “revelam, contudo, as várias nuances do exercício deste imenso poder, com todo o potencial de risco que lhe era inerente”. E mais: “Espaço da sua reflexão e ação coletivas, da afirmação institucional da autoridade, a assembléia era o centro da sua defesa, da contenção de um ‘livre curso’ que ameaçava a sua integridade”. E isso se deu, sobretudo, nos primeiros concílios visigodos cujas resoluções demonstram a clara preocupação do episcopado em dar coerência a uma doutrina cristã ainda incipiente. Em outras palavras: a Igreja visigoda viu-se frequentemente obrigada a deparar-se com questões, por assim dizer, “existenciais”, em função dos problemas na conduta cristã da população que emergiam ante a manutenção das antigas práticas religiosas.

É possível que, por essa razão, Isidoro de Sevilha tenha acrescentado à lista dos seus *varões ilustres* bispos e autores espanhóis que tiveram relação com o I Concílio de Constantinopla (553) cujas discussões se concentraram nas questões da divindade e encarnação de Cristo, temas centrais para a doutrina cristã naquele período, tais como Primásio (*DVI-ISIDORO*, c. 9, p. 139) e o historiador Victor Tunnensis (*Ibid*, c. 25, p. 147).

Essa defesa de uma ortodoxia se deu, por exemplo, no combate às práticas idolátricas da maioria camponesa, por vezes, protegida pelos próprios senhores (GARCÍA MORENO, 1989, p. 176). Nesse sentido, um exemplo contundente é o Concílio de Elvira, o mais antigo concílio hispânico, celebrado no primeiro decênio do século IV, sobre o qual escreve Jacques Fontaine (2002, p. 37): “Este Concílio, quase puramente disciplinar e majoritariamente rigorista, nos brinda um quadro, pitoresco em parte, diante da difícil cristianização dos costumes numa sociedade em que coexistiam, até então de maneira liberal, pagãos, judeus e cristãos”. Com efeito, “os primeiros cânones se referem ao

preocupante apego que continuam manifestando certos convertidos a respeito dos cultos públicos pagãos”, acrescenta Fontaine (*Ibid*, p.37).

Assim, em diferentes concílios gerais, o episcopado visigodo se viu obrigado a afrontar o problema dos cristãos que não tinham renunciado a suas divindades e ritos ancestrais. “As conversões em massa tinham feito deles cristãos de nome, ainda que na realidade seguissem sendo pagãos” (GONZÁLEZ In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 667). Vale considerar que, além do batismo, para a Igreja visigoda, era suficiente ao novo fiel memorizar o Credo, conforme explica Idelfonso de Toledo em seu *De cognitione baptismi* (33).

Isso implica em afirmar que o processo de propagação cristã, ao contrário do paganismo, exigia (e exige) uma conversão dos fiéis e conseqüente negação da antiga fé. Mais ainda: segundo Fontaine (2002, p. 185), a conversão ao cristianismo “requer um exame profundo da psicologia religiosa dos pecados, dos vícios e das virtudes”, tarefa para a qual a grande massa camponesa não estava preparada. Com efeito, Oronzo Giordano (1983, p. 14), ao referir-se exatamente a esse processo, chama a atenção para o fato que

uma nova religião (...) só pode atrair fiéis se se apóia nos instintos e nas características religiosas já presentes entre os homens aos quais se dirige, e não pode chegar até eles se não tem em conta as formas tradicionais em que se manifesta o sentimento religioso, ou se não fala uma língua que podem compreender os homens habituados àquelas formas mais antigas.

É por essa razão que esse mesmo autor evidencia que “desde as origens cristãs, muitas igrejas e locais para reuniões de culto tinham aproveitado templos pagãos preexistentes ou haviam surgido nas mesmas áreas consagradas aos velhos cultos nativos” (GIORDANO, 1983, p. 231). O mesmo Giordano (*Ibid*) ratifica o que já foi dito aqui acerca do fato da cristianização⁵⁰ do Ocidente europeu nem sempre ter coincidido com a real conversão dos povos à nova fé e sua ética. Escreve o autor:

Especialmente as conversões coletivas, das que estão cheias a literatura hagiográfica e as crônicas, configuram-se mais como um fato político-

⁵⁰ Cabe aqui evidenciar a diferenciação feita por Andrade Filho (1997, p. 19) entre os termos conversão e cristianização. O primeiro, para a fé cristã, implica na “completa transformação moral e espiritual” do novo fiel”, enquanto o segundo se refere aos “sinais exteriores da presença da nova fé”. Constable (1998, p. 15) acrescenta que o termo “conversão” era também usado como o equivalente à penitência, como tradução da palavra grega *metanoia* (conversão espiritual) ou ainda – acompanhada por *morum* – como conduta moral ou até mesmo forma de vida.

administrativo, anotações registradas, adesões plesbicitárias e espetaculares a um convite ou a uma ordem da autoridade política ou eclesiástica. (GIORDANO, *Ibid*, p. 20)

Não era sem razão que em sua obra *Etimologias (Etymologiarum)*, Santo Isidoro de Sevilha dedica um capítulo à exposição da origem dos deuses e as práticas pagãs e superstições as quais apresenta de forma didática. O mesmo o faz quanto aos “jogos circenses, teatrais e festas impregnadas de idolatria e imoralidade, tão aplaudidas pelos visigodos” (MARTINEZ, 1972, p. 497), considerados pelo bispo de Sevilha como “um grave perigo para os católicos e clérigos” (MARTINEZ, *Ibid*, p. 497).

A repressão a qualquer iniciativa considerada pagã pela Igreja, levou o episcopado visigodo, inclusive, a proibir o uso de representações pictóricas de santos e de Deus, “*quod colitur et adoratur*”, para evitar todo perigo de idolatria e superstição que com isso criavam os fiéis” (MARTINEZ, *Ibid*, p. 504). É o que, de fato, determinou o cânone 36 do Concílio de Elvira.

Também a legislação civil visigoda se ocupou da perseguição a idólatras, magos e afins, conforme descreve Martinez (*Ibid*, p. 501)⁵¹, o que é bastante natural numa sociedade em que Monarquia e Igreja se unem para manter o *status quo*:

A legislação civil tomou parte na luta contra esta praga decretando castigos para seus autores: as leis 1, 2, 3 do título II, livro VI do *Fuero Juzgo* [Código Visigótico] falam dos haríolos, arúspices e vaticinadores que se dedicavam a predizer a morte do soberano e outras pessoas; dos magos e encantadores, dos agentes de trovoadas e destruidores de campos semeados; dos invocadores e ministros do diabo; de toda sorte de ligadores e sortilégios que envenenavam a gente e criavam um ambiente hostil e difícil para o trono e para a Igreja.

As práticas mágicas foram ainda mais reprimidas na Espanha visigoda à medida que estavam associadas a crimes comuns, como o aborto e envenenamento, como determinava, por exemplo, a *Lex Visigothorum* II.4.1.

A preocupação da Igreja visigoda era clara: manter a fidelidade do povo à fé cristã católica assim como concebida pela alta hierarquia eclesiástica. Aliás, é importante salientar: aos magos e adivinhos – importantes difusores e mantenedores de práticas pagãs,

⁵¹ É ampla a legislação civil visigoda a respeito do tema. São alguns exemplos de códices sobre isso na *Lex Visigothorum*: III.4.13; VI.13; 2.1-5; 3.1; XI.2.1-2.

talvez os mais presentes na Hispânia - não recorriam apenas pessoas “de baixa condição social e escassa formação intelectual, como também até mesmo membros da Administração [do Reino] e, portanto, da nobreza; até os próprios clérigos e bispos puderam contatá-los”, adverte García Moreno (1989, p. 285). Sobre esse último caso, são vários os cânones dos Concílios orientais, reunidos desde os *Capitula Martini*, que lamentam e recriminam bispos e demais clérigos por fazerem uso dessas práticas mágicas. Esses cânones foram incluídos como apêndice do texto final do II Concílio de Braga.

O próprio García Moreno (*Ibid*, p. 348), por outro lado, reconhece que, na maioria das vezes, o poder episcopal fez oposição a “magos e médicos”, por sua condição de intermediário entre “a comunidade terrena e a celestial dos santos”. Para tanto, os bispos contavam a seu favor com a capacidade exorcista, a custódia das relíquias dos santos e a direção da cerimônia coletiva da missa e demais rituais litúrgicos “mediante os quais se produzia uma sincronia entre o tempo terrestre e o celestial” (*Ibid*, p. 348). Já aos clérigos que insistiam em busca da assistência de feiticeiros ou cultivadores de ciências ocultas, penas eram comumente estabelecidas nos concílios visigodos (ORLANDIS, 1986).

O fato é que, no combate a esse paganismo difuso, ao mesmo tempo em que se ocupava em coibir qualquer desvio doutrinário, condenando-o à condição de prática idolátrica (iniciativa bastante comum nos seus vários concílios da Espanha visigótica), a Igreja contribuiu para zelar pela identidade “nacional” do seu povo e de si mesma⁵².

Mário Jorge da Motta Bastos (2002), por outro lado, chama a atenção para o caráter mediador (diríamos, por vezes, convenientemente conciliador) do cristianismo medieval na relação com a assim rotulada “cultura pagã” das massas e nas relações sociais, marcadamente de dependência. Caráter segundo o qual habilitou o cristianismo católico, especialmente no período e espaço aqui estudados, na tarefa de promover a hegemonia

⁵² Autores como González (1979) defendem que a Igreja visigoda mantinha a unidade com o papa, não obstante, cultivasse uma consciência de Igreja “nacional”. Outros pesquisadores, no entanto, fazem outra leitura desse contexto, como é o caso de García de Cortázar (1985, p. 43) para quem, “o 3º Concílio de Toledo supôs a aparição de uma verdadeira Igreja nacional [sic], à margem não só do Império do Oriente como também da própria Roma, com a qual as relações, por motivos meramente físicos, esclerotizavam-se”. Para Santiago Castellanos (2007, p. 53), a prova mais contundente de distanciamento da Igreja visigoda em relação a Roma foi o atraso de três anos que Recaredo levou para comunicar a sua conversão ao papa. O motivo do atraso alegado por Recaredo foi o fato de manter-se ocupado com os negócios do reino, justificativa, no mínimo, frágil, o que demonstra o pouco interesse do monarca visigodo em manter relações de proximidade com o pontífice romano. Vale considerar ainda que, na realidade, concordamos com muitos pesquisadores para os quais esse conceito não corresponde à realidade do Reino visigodo. Em outras palavras: em relação ao período estudado, não podemos falar nem em Espanha, menos ainda numa “nação ou povo visigodo”. Ainda sim, por uma questão de exatidão, respeitamos a posição de certos autores que utilizam expressões como “nacional” para a Igreja visigoda.

cultural aristocrática sobre a cultura dessas massas, permitindo que as mesmas assumissem a visão e postura cultural das elites como se fossem próprias.

No entanto, de modo a garantir respostas convincentes às exigências do seu rebanho ainda pouco familiarizado com a fé cristã, a Igreja segue promovendo a aculturação⁵³ entre o cristianismo e as culturas pré-romanas e romanas⁵⁴. É importante evidenciar que, nesse período, a Igreja não possuía um corpo doutrinário definido, lembra Andrade Filho (1997). Do mesmo modo, sequer o termo “teologia” era usado – no sentido atual de “ciência da revelação” e como tal instrumento teórico indispensável para a formulação da doutrina religiosa -, conforme argumenta Fernandez Alonso (1955, p. 89).

Nesse contexto, a Igreja se viu obrigada, por exemplo, a se adaptar à concepção do tempo cíclico como ficou demonstrado no uso da repetição anual do rito cristão (liturgia). Já para Andrade Filho (1997), a Igreja implantou o que ele chama de “tempo espiralado”. Ou seja: o tempo cristão combina o movimento circular de um tempo litúrgico (que a cada ano percorre as mesmas etapas até retornar ao seu início) e o tempo histórico linear, marcado pela existência terrestre de Jesus Cristo (Encarnação) e cuja consumação dar-se-ia no Juízo Final.

Por nascer de um processo de aculturação, uma característica marcante desse “tempo espiralado”, diretamente identificada com a liturgia cristã católica, diz respeito às festas religiosas, em especial as realizadas em honra aos santos. Isso porque, a exemplo de outras datas importantes do calendário litúrgico (como o Natal) cuja origem está no paganismo, muitas festas de santos coincidem com antigas festividades da cultura pré-romana e romana. É o caso, por exemplo, da Festa de São João, em cuja data (24 de junho), libações sobre o tronco usado em fogueiras faziam parte originalmente da celebração dos solstícios de inverno e verão no hemisfério Norte.

Outro exemplo é citado por Leclercq (In SILVA, 2003, p. 118):

Símbolo pagão da renovação e de eternidade, associado, por vezes, ao próprio Cristo, a fênix representa também para os cristãos o paraíso ao qual aspiram no final dos tempos, pelo fato de provir de uma região onde não existem doenças, velhices, paixões, crimes, pobreza ou a própria morte, como nos revela um poema cristão da primeira metade do século IV, de autoria desconhecida.

⁵³ Sobre o conceito de aculturação, confira nota de rodapé número 2 da Introdução deste trabalho.

⁵⁴ Outro autor que corrobora com essa leitura é Mircea Eliade (1981, p. 134) para quem, “aos se cristianizarem, os agricultores europeus integraram à sua nova fé a religião cósmica que conservavam desde a pré-história”.

Pela e para além da liturgia, a Igreja passou a manter um controle social do tempo cujas medidas influenciaram de forma marcante o cotidiano do homem medieval:

A Igreja cerceava com rigor todo intento de escapar ao controle do tempo: proibia trabalhar em dias festivos; e lhe parecia mais importante que se respeitassem às interdições religiosas que se obter uma quantidade suplementária de produtos que haviam podido produzir nos dias assinalados como festivos e que ocupavam mais da terceira parte do tempo anual; a Igreja determinava também a composição dos alimentos que podiam ser consumidos num e noutro tempo e castigava severamente a violação do jejum; imiscuía-se inclusive na vida sexual, prescrevendo quando o ato sexual era permitido e quando era pecaminoso. Com a ajuda de requies e missas de defuntos, a Igreja podia interceder para que diminuíssem os prazos dos tormentos que sofriam as almas no mundo do além, controlando, por conseguinte, não só o tempo dos vivos como também dos mortos. (GURIÉVICH, 1990, p. 173)

Para o cristianismo medieval, sendo Deus Criador, Rei e Juiz, entre suas criaturas, o ser humano ocupa posição de destaque. No entanto, ao reproduzir, na Terra, o Reino do Senhor, a Igreja estabeleceu a corte real cuja cabeça é o rei (VIII Concílio de Toledo, de 653, p. 290), isto é, a imagem de Deus: *rex imago Dei*. Assim Andrade Filho (2005, p. 364) sintetiza a visão cristã do papel do rei:

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”. Ele [o rei] 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 (...)”⁵⁵

O rei, imagem de Deus, embora leigo, é colocado como figura central nas sociedades medievais, permanecendo entre clérigos e leigos. Ao comprometer-se em zelar pela fé cristã católica a partir da unção régia, tanto quanto uma liderança civil, o rei é transformado pela Igreja em autoridade espiritual, a exemplo do próprio Jesus Cristo,

⁵⁵ Trecho entre aspas extraído da *Lex Visigothorum II*, 1,4.

concebido pelo cristianismo como rei-sacerdote por excelência⁵⁶. À cabeça do reino terrestre – espelho do Reino Celeste – segue-se o corpo, ao qual a primeira deve proteger e, ao mesmo tempo, pelo qual deve ser servida. Estabelece-se, portanto, uma cadeia de relações de servidão: enquanto ao rei, à aristocracia leiga e clerical cabem servir a Cristo e, por ele, seu povo, cabe à população em geral manter-se fiel e servir aos seus senhores, imagem e representação na Terra da vontade divina⁵⁷.

Personagens do Antigo Testamento, como o rei-sacerdote Melquisedec e Davi, também serviram de inspiração para os pensadores cristãos, a exemplo de Isidoro de Sevilha, estabelecer o modelo de referência para o exercício da função régia. A esse respeito, escreve Eleonora Dell'Elicine (In ANDRADE FILHO, 2005, p. 335): “Este esquema veterotestamentário não só proporciona legitimidade à realeza, como também demarca algumas normas de conduta, um campo de ação e movimento ao qual deve ajustar-se. Com este aspecto, Isidoro contribui uma vez mais para consolidar a instituição monárquica na nova situação de etnogênese, limitando seu poder e sua violência”.

Sobre a concepção teocrática da função régia de Santo Isidoro, é importante destacar a esse respeito o que diz García Moreno (1989, p. 324): “Ao desenvolver assim a concepção isidoriana da realeza como um *ministerium Dei*, certamente o rei visigodo se punha sob a tutela da Igreja, porém situada fora deste mundo a possível sanção a seus atos”. Por outro lado, de acordo com Isidoro, ao rei não cabia intervir em questões religiosas dogmáticas (*Sentenças*, III.51.6). Mas é fato que era comum o monarca intervir na política interna da Igreja quando, por exemplo, dava a palavra final na eleição de novos bispos, embora a norma do Concílio de Nicéia determinasse que seria nomeado bispo o candidato eleito pelo clero e pelo povo da sede episcopal, desde que confirmado pelo metropolitano e pelos demais bispos da província.

Eleonora Dell'Elicine (*Ibid*, 2005, p. 334), ao analisar o pensamento de Santo Isidoro acerca do uso do poder civil, esclarece, contudo, que “Deus concedeu o poder ao grupo amplo dos senhores (*domini*) com o fim de reprimir o pecado e conduzir o resto dos

⁵⁶ De acordo com o IV Concílio de Toledo (p. 186), cabia ao rei cuidar não só das “coisas humanas”, como também dos “negócios divinos”. Nesse sentido, afirmou, mais tarde, o VIII Concílio de Toledo (cânone 12): “...reputa como indigno que um príncipe de fé ortodoxa governe a súditos sacrílegos, que ameaça contaminar a multidão de fiéis...”, razão pela qual aquele que se rebelasse contra o rei seria excomungado e condenado ao juízo eterno “sem qualquer remédio” (III Concílio de Toledo, p. 121).

⁵⁷ O IV Concílio de Toledo, de 633 (cânone 75), presidido por Isidoro de Sevilha, determinou sanções (como a excomunhão, além de castigos físicos e confisco de bens) contra aqueles que se voltassem contra o rei, “ungido do Senhor”, por motivo de usurpação do trono ou rebelião, o que, aliás, aconteceu com frequência durante toda a história visigoda. Quanto à excomunhão, é importante compreender que esta implicava na marginalização social do condenado, uma vez que as relações sociais estavam reguladas pelo clero.

homens (*subditi*) à salvação”. Esta consiste, no entanto, numa graça divina a ser compartilhada entre o soberano real e a aristocracia laica e clerical e não um “poder privativo do rei”. Já à massa de súditos caberia “uma única virtude privativa no plano de Deus”: a obediência.

Estando, pois, destinadas a obedecer servilmente o poder civil e religioso – cuja atuação se deu forma associada, embora sob constante tensão – as camadas populares sofreram o controle e, por vezes, a perseguição por ultrapassarem os limites morais, religiosos e sociais estabelecidos pela fé cristã⁵⁸. Na realidade, para Mário Jorge da Motta Bastos (2002, p. 123), diante da possibilidade de múltiplas e diversificadas interpretações da Bíblia, “circunscrever a ortodoxia” tornou-se, histórica e socialmente, uma medida de fundação da própria autoridade, “visando o exercício do poder”.

Não é por acaso que a temática teológica que mais intensamente envolveu o episcopado visigodo foi a eclesiologia cujo objeto de interesse era justamente a autoridade do bispo, matéria a qual contou como seus principais articuladores os irmãos Leandro e Isidoro de Sevilha. “Para Isidoro, toda essa concentração dos poderes sacerdotais no bispo não era apenas fruto de uma simples disciplina eclesiástica: era uma lei apostólica” (ARDANAZ In: FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA, 1983, p. 277). A principal fonte bíblica que orientou teologicamente essa reforma nas estruturas eclesiásticas foi o livro dos Atos dos Apóstolos. Um pequeno exemplo a esse respeito, extraído da obra *De viris illustribus*, de Idelfonso, é a menção que faz à proibição do bispo Montano para que presbíteros consagrem o óleo do crisma, conforme inspiração nas Escrituras (*DVI-ILDEFONSO*, c. 2, p. 199).

Curiosamente, embora os teólogos desse mesmo período afirmassem ser o colegiado episcopal a melhor organização da autoridade eclesiástica, a superioridade do bispo metropolitano emergiu, tendo como paradigma o modelo bizantino pelo qual o patriarca possuía uma posição superior aos demais bispos.

Por outro lado, como participantes ativos da Administração do Reino visigodo, os bispos se envolveram freqüentemente em disputas pelo poder civil protagonizadas por nobres, tendo em vista a conquista da coroa real. Além disso, gozando de amplos poderes materiais e políticos, por vezes, os próprios bispos visigodos foram protagonistas na

⁵⁸ Segundo Guriévich (1990, p. 269), esse sistema social se ocupou, inclusive, de justificar a própria miséria como seu elemento necessário, uma vez que a distribuição das riquezas entre os pobres se transformavam em riquezas eternas. “Por conseguinte, a existência de mendigos parecia indispensável e ninguém pensava em liquidar a miséria, da mesma maneira que os mendigos mesmo se consideravam eleitos de Deus e não faziam nada para se livrar da miséria”.

disputa pelo espaço de poder com a nobreza laica, a ponto de muitos nobres se virem atraídos ao episcopado, conforme relata amplamente García Moreno (1989).

Naturalmente, nesse contexto, também o conhecimento teológico – enquanto principal forma de conhecimento desse período – esteve a serviço do *status quo* à medida que “representava a ‘generalização suprema’ da prática social dos homens da Idade Média; proporcionava um sistema significativo universal em cujos termos se concebiam a si mesmos e, concebiam o mundo, encontrando fundamentação e explicação ao mesmo” (GURIÉVICH, 1990, p. 33).

Essa estrutura concedeu à sociedade medieval a classificação dos indivíduos segundo seu *estado de vida*. Uma vez que, segundo o homem medieval, a Igreja é, para a humanidade, o espaço de realização do Reino de Deus aqui na Terra, de sua garantia de salvação eterna e de derrota do Mal, a posição do clero no contexto da sociedade é, certamente, privilegiada. Na prática, mais que de natureza religiosa, a distinção fundamental entre clérigos⁵⁹ e leigos “concede estatutos jurídicos, formas de cultura, modos de vida distintos”, afirma Jean-Claude Schmitt (2002, p. 237). Desse modo, o estado dos clérigos (a *ordo clericorum*) – por estarem, segundo o pensamento cristão daquele momento, mais próximos a Deus – permaneciam numa posição privilegiada em relação à condição dos leigos (a *ordo laicorum*). Com efeito,

Ainda que todos os homens fossem iguais por natureza, o clero estava acima do rebanho. Dentro deste último nem tão pouco todos eram iguais, dada a diferença de “méritos” ante Deus. A hierarquia de méritos e serviços supunha desigualdades nos direitos dos indivíduos. O serviço era o fundamento da situação social do homem. (GURIÉVICH, *Ibid*, p. 190)

Esse mesmo autor esclarece que a concepção de direito estava claramente determinada pela doutrina cristã. “A Igreja era propagadora da concepção nomocrática do direito contida na Bíblia, especialmente nas Epístolas de São Paulo (veja a *Epístola aos*

⁵⁹ A expressão “clérigo”, na realidade, possuía dois sentidos: um amplo e outro restrito. No sentido amplo, eram considerados clérigos os hostiários (responsáveis por abrir e fechar a igreja e não permitir a entrada de excomungados); acólitos; exorcistas; salmistas; leitores e subdiáconos (dedicados ao serviço litúrgico). Já no sentido restrito, eram considerados clérigos: diáconos, presbíteros e bispos cuja ordenação exigia qualidades morais e preparação cultural, razão pela qual, com frequência, muitos monges eram eleitos para esses cargos. Constable (1998, p. 7) explica que o termo *clericus* significa “escolhido” ou “da parte do Senhor”, o que indicava alguém que era ordenado, distinto do leigo (*laicus*). Com o passar do tempo, essa expressão passou a referir-se a alguém que havia estudado e era instruído, enquanto *laicus* passou a significar o “simples”, “idiota”, “rústico”, o que o identificou como “analfabeto”.

romanos, 13). A teoria do direito divino servia de base à tese do império universal da lei estabelecida por Deus” (GURIÉVICH, *Ibid*, p. 189).

Quanto aos leigos, seu acesso ao sagrado era apenas indireto. “Para participar do sacrifício eucarístico e ganhar, pelo dom e pela devoção, uma parte da eternidade, eles se encontram completamente dependentes dos ‘transformadores’ *ex professione*, os clérigos”, sintetiza Dominique Iogna-Prat (In LE GOFF & SCHMITT, v. 2, p. 318)

Ainda “mais próximos de Deus” que os próprios sacerdotes estavam os monges⁶⁰. A primeira razão para essa posição privilegiada dos monges é teológica: os teólogos situavam a vida contemplativa, própria dos monges, acima da vida ativa. Tratava-se “do homem que tinha renunciado em maior medida aos interesses terrestres, às preocupações e tentações deste mundo, e que, por isso, tinha se aproximado de Deus mais que nenhum outro homem” (GURIÉVICH, 1990, p. 270).

Esse quadro é atestado por González (1979, p. 623) ao fazer referência à presença dos monges na Espanha visigótica: “o estado monacal de que fala o concílio [ele se refere ao Concílio de Saragoça, de 380-381] é tido em grande estima não só pelo povo, que é mais impressionante, como também há sacerdotes que o crêem superior ao sacerdócio”⁶¹. Mais tarde, Isidoro de Sevilha demonstra a importância que o monacato possui para ele. Assim como Frutuoso, Isidoro se dedica à promoção da vida monástica através da fundação de mosteiros e elaboração de uma regra⁶². Nesse sentido, o “monge-bispo”, por reunir em si o estado ideal do monacato à condição de poder do episcopado, torna-se para “a ideologia eclesiástica da época” o “máximo grau de perfeição alcançado pelo cristão neste mundo” (GARCÍA MORENO, 1989, p. 360).

Guriévich (*Ibid*, p. 197) conclui acerca de uma das principais conseqüências sobre a visão de mundo do homem medieval cuja consciência estava moldada e cristalizada à

⁶⁰ A palavra monge (do grego *monos*, solitário) “significa alguém que vive separado dos demais e, num primeiro momento, se limitava seu uso aplicado aos anacoretas ou eremitas, porém imediatamente depois se utiliza para todos os que abandonam o mundo, tanto se vivem sós como em comunidade” (DOMÍNGUEZ, 1999, p. 01). Importante levar em conta a análise que Constable (1998, p. 7) segundo a qual “a religião era um meio de vida” e “não um sistema de convicção”, de modo que o homem religioso era aquele que levava uma vida religiosa segundo uma Regra conhecida (como é o caso da Regra de São Bento) e vivia num mosteiro. Trata-se, na prática, conforme define Pacaut (1993, p. 20), de um gênero de vida ideal proposto aos leigos que tem no mosteiro uma escola de ascensão e de espiritualidade sob a direção de um abade ao qual os monges obedecem.

⁶¹ Mas essa condição de superioridade dos monges sobre os sacerdotes nem sempre foi tranqüila, uma vez que, ao longo da Idade Média, ambas as categorias se envolveram em controvérsias a propósito do “primeiro lugar” dos estados de vida. “Todos estavam de acordo em atribuir aos leigos o último lugar”, conclui Dominguez (*Ibid*, p. 01).

⁶² Além das regras monásticas elaboradas por Isidoro (600) e Frutuoso (646), a Espanha visigótica conheceu duas outras: a de Leandro de Sevilha (570) e a Regra Comum, de autoria anônima, redigida em data posterior ao ano de 654. São conhecidas – embora apenas por referências indiretas, já que foram perdidas – duas outras regras produzidas na Península Ibérica desse período: a de Donato e a de João de Bicláro.

ideologia religiosa e submetida à estrutura social: “o mundo não mudava nem se desenvolvia”, uma vez que a Criação divina, por sua perfeição, permanecia inalterável, constituída pela manutenção das relações segundo critérios hierárquicos e, jamais, por um processo dinâmico, capaz de admitir transformações sociais. Isso trazia implicações marcantes na consciência individual: totalmente absorvido pela sociedade, “o indivíduo não existia por si mesmo”, não sendo importante sua personalidade, “mas o cargo que ocupava, a função que cumpria”, determinada pela própria vocação (teologicamente concebida como um “chamado de Deus”)(GURIÉVICH, *Ibid*, p. 191).

3.2 Sobre o contexto social, político e econômico da Hispânia visigótica

A conversão oficial do rei Recaredo (Concílio III de Toledo, ano de 589) cuja liderança deu início ao Reino visigodo católico de Toledo⁶³, mais que um evento religioso, marcou um importante passo na consolidação da Monarquia visigoda: através da união do povo na mesma fé cristã católica – cuja conversão e manutenção cabia ao rei -, estava garantida a identidade e unidade do reino. Ou como propõe Dell’Elicine (In ANDRADE FILHO, 2005, p. 330), “a equação se fechou, então, deste modo: um rei, um povo, uma fé, um território”. Como um corpo, o reino visigodo de Toledo passou a contar com uma cabeça (o rei) cuja autoridade, segundo a nova fé, provinha diretamente de Deus. Nesse sentido, uma das iniciativas que buscou consolidar a “unidade nacional” foi a realização periódica de concílios gerais da Espanha e da Gália, o que foi estabelecido no Concílio IV de Toledo (633)⁶⁴.

Santiago Castellanos (1999, p. 124) ressalta que a Igreja hispano-visigoda caracterizou-se como uma “entidade de forte caráter episcopal, inclusive na época do poder político ariano, anterior à data de 589”. Especificamente na região do Alto Ebro - localidade na qual se dão os acontecimentos relatados em *A Vida de Santo Emiliano*, no

⁶³ “Recaredo, desde o momento que abraçou o Catolicismo passou a ser agente ativo e principal da conversão dos godos. Seu papel desborda amplamente os limites da acostumada influência que teve sempre o *exemplum regis* na conversão dos povos bárbaros. Recaredo aparece nas fontes contemporâneas como motor e protagonista da transformação religiosa de seu povo. Dentro deste processo, teve singular significação a assembléia episcopal convocada por ele à raiz de sua conversão” (ORLANDIS, 1986, p. 201).

⁶⁴ Se por um lado, cresce o “nacionalismo” espanhol, por outro, a distância entre a Igreja visigoda e a Igreja de Roma, por vezes, produziu desentendimentos gerados pelo desconhecimento recíproco, conforme atestam diferentes autores, entre os quais José Orlandis (1986).

século VI, existiram três bispados, “além de outros relativamente próximos como os de *Pompaelo* (ou *Pampilona*) e *Caesaraugusta*”.

Nesse quadro de influência episcopal, Isidoro de Sevilha foi, seguramente, uma das personalidades eclesiásticas mais influentes no cenário político-administrativo da Espanha visigoda, além de sua destacada participação no papel de pastor da Igreja. Assim Jacques Fontaine (2002, p. 99) sintetiza essa importância:

Isidoro não foi só o bispo metropolitano de Sevilha durante mais de trinta e cinco anos. Em virtude da força e da riqueza de sua personalidade exerceu uma preeminência, inclusive uma espécie de tutela, sobre a Espanha visigoda e seus príncipes no primeiro terço do século VII. Essa tutela se desenvolveu através de sua presidência no segundo concílio provincial de Sevilha no ano de 619 e do quarto concílio nacional de Toledo do ano 633; através de suas relações pessoais com diferentes soberanos e, em particular, com seu amigo e rei letrado Sisebuto.

O próprio Isidoro, no entanto, em seu *De viris illustribus*, faz questão de atribuir a Leandro, seu irmão e predecessor no bispado o papel de promotor da conversão dos godos do arianismo ao catolicismo (*DVI-ISODORO*, c. 28, p. 149).

A aliança feita entre Igreja e Monarquia visigoda foi consolidada, pois, mediante a realização nos concílios de Toledo, parte dos quais convocados pelos próprios reis desse período. “Os concílios de Toledo eram as reuniões nas quais se discutiam as mais importantes questões religiosas e políticas. E nas quais se levava ao mais alto grau a união entre a Igreja e o Estado [sic], iniciada por Recaredo”, escreve González (In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 553). Também sobre os concílios visigodos – mais particularmente, os provinciais, realizados após os “nacionais”, escreve García Moreno (1989, p. 355): “Convertida em Igreja de Estado e concebidas amplas prerrogativas de governo, esses concílios provinciais trataram de servir como instrumentos de cooperação entre o governo eclesiástico e o civil, fiel reflexo do reconhecimento constitucional da liderança exercida pelos bispos em suas comunidades”.

Especificamente acerca dos resultados do IV Concílio de Toledo, dentro dessa argumentação, conclui Ardanaz (In: FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA, 1983, p. 284):

Os bispos terminaram sendo funcionários do Estado [sic] e a Igreja sua consciência. Esta influência política da Igreja sobre o Estado [sic], junto

com seu influxo capilar de caráter social e cultural, indica até que ponto a Igreja foi o fundamento da sociedade hispanorromana-visigoda.

Essa confiança, que fez da estrutura eclesiástica os “braços” da monarquia junto à população, ainda que sujeita a instabilidades, garantiu ao episcopado privilégios os quais, por seu turno, não só fizeram crescer o montante de bens sob a administração da Igreja como colocaram os bispos – assim como o rei – numa posição privilegiada diante da lei civil⁶⁵. “Só o rei e o bispo estavam dispensados pelo código visigodo da obrigação de comparecer diante dos tribunais civis, devendo tramitar suas causas, em consideração a sua dignidade, por terceiros”, escreve González (*Ibid*, p. 519).

Além disso, os bispos assumiam a tutela das cidades⁶⁶, como se fossem seus “patronos”, sobretudo daquelas em que os magistrados celebravam apenas anualmente as sessões judiciais (FONTAINE, 2002, p. 86). Porém, mais que administrar questões judiciais na ausência de magistrados, cabia aos bispos desempenhar o papel de mediador entre os “notáveis” (*honestiores*) e os pequenos (*humiliores*), denunciando qualquer ato de injustiça, seja quem fosse seu autor (FONTAINE, *Ibid*, p.89), bem como manter viva a fé cristã católica da população, isto é, livre da ameaça de qualquer dissidência (heresia) ou da influência das práticas consideradas pagãs. O autor anônimo das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* afirma, nesse sentido, que após a posse da sede episcopal de Mérida pelo bispo Paulo, “Deus silenciou todas as tormentas do desassossego que tinham perturbado a igreja na época do seu predecessor em resposta a suas orações, entregando-a com grande tranqüilidade” (*VSPE*, IV.I.III, p. 164).

Quanto aos bens da Igreja, Manuel Sotomayor (In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 388), ao referir-se a Hispânia visigoda, afirma terem estes “aumentado, sem dúvida, consideravelmente”⁶⁷. Ele revela a que se destinavam tais bens cujo uso não era reservado apenas ao sustento do clero:

(...) os bens da Igreja deviam cobrir outros muitos gastos: construção e reparação de templos, objetos de culto, festas e celebrações, sustento de monges, virgens e viúvas consagradas, assistência a enfermos, pobres e

⁶⁵ É emblemático o que afirma a esse respeito Santiago Castellanos (2007, p. 157) ao referir-se a atitudes de ostentação do próprio poder por parte de muitos bispos visigodos. Segundo ele, havia casos em que certos bispos da época de Recaredo “chegavam a vestir-se com ricas roupagens de cor púrpura, imitando o tom tradicional das vestimentas imperiais”.

⁶⁶ Nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, o autor relata que, ao chegarem à Mérida, mercadores gregos apresentaram suas credenciais ao bispo Paulo (*VSPE*, IV.III.2, p. 170), o que confirma o poder episcopal no contexto visigótico.

⁶⁷ A esse respeito, Barbero (1992, p. 28) afirma: “Na linguagem eclesiástica da época, os bens dos pobres tendem a se identificar habitualmente com os bens da Igreja ou dos eclesiásticos”.

peregrinos; um sem fim de serviços que então não prestava o Estado e que conferiam a esses bens, em grande parte, o caráter de fundos públicos com fins sociais. (SOTOMAYOR In GARCÍA-VILLOSLADA, *Ibid*, p. 388)

A importância da ação política do episcopado é também constatada nos vários momentos de tensão que ocorreram durante a Monarquia visigoda, sobretudo no que diz respeito à eleição do rei, uma vez que em raras ocasiões o sistema hereditário teve sucesso ao final de um processo de sucessão régia. Assim, tendo em vista a manutenção da ordem, o episcopado visigodo atuou freqüentemente no sentido de evitar novos conflitos e garantir a conciliação dos seus próprios interesses e da nobreza, de quem, neste último caso, deveria emergir cada novo soberano, cuja função seria confirmada de forma sagrada pela unção régia. No entanto, Barbero (1992, p. 56) adverte que as relações políticas entre o rei, a hierarquia eclesiástica e a nobreza laica eram, em geral, conflituosas:

Na unção real confluem as contradições do estado visigodo (...); estas contradições nasciam da colisão entre os interesses das camadas mais altas de uma sociedade feudalizada e um poder real cujas pretensões unificadoras e centralizadoras se realizavam muito dificilmente. Não existia uma relação adequada entre uma sociedade feudal e o Estado [sic] que constituía esta sociedade como poder político.

A unção régia utilizada pelos visigodos – a propósito, os primeiros a fazê-lo no Ocidente medieval⁶⁸ – parecia servir para esvaziar conflitos pela disputa da coroa real. De fato, tendo assumido por sucessão, eleição ou golpe, cada novo rei tinha sua função legitimada pela unção régia. “No reino visigodo é possível recordar a deposição de um rei ungido como Wamba, e sua substituição por Ervigio que seria igualmente ungido, como eleito por Deus através de seus representantes na terra”, exemplifica Barbero (*Ibid*, p. 112)⁶⁹.

⁶⁸ Segundo Barbero (*Ibid*, p. 66), “a unção visigoda foi anterior a dos francos e, portanto, anterior a dos anglo-saxões”, cuja “existência ao final do século VII é absolutamente segura” dado o testemunho de diferentes fontes, “a primeira das quais a *Historia Wambae*, de Julião de Toledo”.

⁶⁹ Para Kantorowicz (1998, p. 52), mais ainda que um representante de Deus na Terra, “o rei é um ser germinado, humano e divino, exatamente como Deus-homem, embora o rei seja binaturado e germinado apenas pela graça e no âmbito do Tempo, e não por natureza (após a Ascensão) na Eternidade: o rei terrestre não é, ele *se torna* uma personalidade gêmea mediante sua unção e consagração”. Ou ainda: “o rei *torna-se* ‘deificado’ por um breve período em virtude da graça, ao passo que o Rei celestial [Jesus] é Deus eternamente por natureza” (p. 51).

É fato que a supremacia do episcopado em termos espirituais e materiais⁷⁰, estreitamente aliada ao poder real, foi fundamental para determinar a manutenção das relações de dependência na sociedade visigoda. Relações cuja mediação era feita essencialmente pela terra, mais que uma coisa ou bem e que estavam legitimadas por normas gerais e referendadas pela ideologia religiosa. Quase como um sacramento que garantia a manutenção dessas relações, cabia aos súditos (laicos ou eclesiásticos) um voto de fidelidade (*fides* ou *fidelitas*) que “os obrigava a não atentar contra sua vida [de seus senhores] e a prestar-lhes serviços” (BARBERO, 1992, p.223).

A esse respeito, não fica difícil imaginar em que posição permanecia no contexto social visigodo a maior parte da população, pobre e do campo: na base da pirâmide social, esta encontrava-se oprimida por sua pobreza material e dependência da aristocracia eclesiástica e laica. É o que atesta Santiago Castellanos em seus estudos sobre as relações de poder na região do Alto Ebro demonstradas em *A Vida de Santo Emiliano*, para quem, também o monacato assumiu e se beneficiou desse processo de relações de dependência (1999, p. 100)⁷¹.

É importante ratificar que os poderes material e espiritual exerciam sua influência sobre a população de forma combinada. De fato, a condição de superioridade espiritual estava diretamente associada à posse dos bens, a qual, por sua vez, era fruto de graças, concessões e benefícios concedidos por Deus, Senhor dos senhores. Logo, o inverso também seria verdadeiro: à pobreza material correspondia a pobreza espiritual e, ambas, combinadas, à desqualificação social do indivíduo. Essa organização da sociedade hispano-visigoda, a exemplo de outras sociedades do Ocidente medieval, ao mesmo tempo, serviu-se e justificou o crescimento da servidão, tanto de indivíduos como de famílias inteiras.

No caso específico dos bispos, estes contavam com incondicional apoio popular, em função da liderança moral que exerciam sobre a população em geral, especialmente a grande maioria de analfabetos⁷². García Moreno (1989, p. 344) chama a atenção para o fato de que é justamente essa liderança que capacitava o bispo a “sancionar as condutas de seus co-cidadãos, segundo fossem ou não conformes aos valores cristãos reconhecidos”.

⁷⁰ Também considerado “germinado” por Kantorowicz (*Ibid*, p. 55), o que, nesse sentido, eliminava qualquer diferença essencial entre o rei e o bispo.

⁷¹ De acordo com Abilío Barbero e Marcelo Vigil (*Ibid*, p. 402), por vezes, “eram os grandes domínios monásticos os que absorviam as comunidades camponesas como trabalhadores dependentes de suas terras”.

⁷² “Patrono dos pobres e protetor das mulheres influentes, cujas energias e fortuna colocam a serviço da Igreja, diretor espiritual de vastos grupos de viúvas e virgens, o bispo adquire importância na cidade do século IV; deliberadamente se associa em público a essas categorias de pessoas cuja existência fora ignorada pelo antigo modelo ‘cívico’ dos notáveis urbanos”, afirma Peter Brown ao referir-se à Igreja do século IV (1991, p. 270).

Agrega-se a isso a função dos bispos em defender a ortodoxia da fé, ainda que esta, naquele período, carecesse de um corpo dogmático mais elaborado. Com efeito, em seu *De viris illustribus*, Idelfonso de Toledo salienta o desempenho do bispo Aurásio na defesa da “verdade” da fé mantida pela Igreja por meio do exercício da pregação (*DVI-IDELFONSO*, c. 4, p. 123).

Acerca desse contexto e na contramão de muitos historiadores, Abilio Barbero e Marcelo Vigil (1978) afirmam que, durante o reino visigodo, a Península Ibérica conheceu o feudalismo, ao menos enquanto modo de produção, uma vez que as relações sociais permaneciam fortemente marcadas pela dependência e fidelidade econômica e militar da maioria pobre do campo em relação aos donos da terra e dos bens móveis como o gado, por exemplo. Com efeito, “todas estas circunstâncias nos oferecem o panorama de uma sociedade na qual uma progressiva feudalização ia minando as antigas instituições de um Estado originariamente centralizado conforme o modelo da Baixa Antiguidade” (BARBERO, 1992, p. 215). Concordamos, pois, com esses autores que trata-se, afinal, de um modo de produção senhorial, conforme também já definira Duby (1980).

Levando em conta o contexto do Baixo Império Romano, do qual a Espanha visigótica herdou seu sistema de relações de dependência⁷³, Barbero (1992, p. 211), assim sintetiza a origem e bases dessa estrutura:

Na sociedade romana do Baixo Império se deu um fenômeno essencial que se consistiu, do ponto de vista econômico, em unir aos trabalhadores a terra e vinculá-los por meio de relações do tipo pessoal ao proprietário da mesma. Desta maneira, camponeses de diversas origens e status jurídico diferente, mantinham-se unificados ante o senhor ou proprietário da terra (*dominus*); ao mesmo tempo a extensão do *patrocinium* identificava o *dominus* e o *patronus* numa mesma pessoa. As relações pessoais que existiam no *patrocinium* serviam para canalizar prestações de conteúdo econômico e, ao mesmo tempo, o proprietário, *dominus*, exercendo o *patrocinium*, proporcionava meios de subsistência aos que a ele eram confiados.

Entre os principais proprietários de terras e bens da Península Ibérica estava a Igreja que aumentara ainda mais seu patrimônio com a conversão do reino visigodo do arianismo ao cristianismo católico. A feudalização desse território, conforme argumentam Barbero e Vigil (1978), tornou-se ainda mais presente desde que a legislação civil e as

⁷³ Abílio Barbero (1992, p. 211) salienta que, já no Concílio I de Toledo (ano de 400), alguns dos cânones aprovados por essa assembléia confirmam a legalidade desse sistema.

normas canônicas passaram a ser coincidentes, ainda que os reis visigodos, ao longo do tempo, procurassem limitar o poder dos bispos enquanto grandes senhores territoriais cuja influência política e administrativa era praticamente autônoma em suas respectivas dioceses.

Essa relação, na realidade, protofeudal⁷⁴ – de dependência econômica e social, sobretudo – estava também presente no interior da própria Igreja, “patroa eterna, porque nunca morria” (BARBERO e VIGIL, *Ibid*, p. 104). Nesse sentido,

no que diz respeito à organização geral da Igreja, os pontos fundamentais são os seguintes: 1) que os clérigos eram considerados pessoas dependentes e não podiam ter um vínculo diferente daquela da igreja a qual serviam; 2) que o bispo devia preocupar-se com a proteção de seus clérigos e de sua manutenção, impedindo que lhes fossem tirados seus bens por outras pessoas. (BARBERO e VIGIL, 1978, p. 98)

Há de se considerar, contudo, que a organização sócio-política da Monarquia visigoda vivia em constante contradição com o sistema de sucessão régia. Isso porque, enquanto as relações de dependência eram perpétuas e hereditárias, o poder do rei era efetivamente eletivo, “ainda que o soberano fosse *patronus* e *dominus* de todos os súditos e ungido de Deus” (BARBERO, 1992, p. 215)⁷⁵. Com efeito, “as formas pré-feudais visigodas, assim, tornaram praticamente impossível a aplicação de formas de direito sobre as que os reis quiseram assentar sua autoridade”, afirma Fernandez (1979, p. 27). As freqüentes deposições dos monarcas visigodos estão, pois, entre as principais conseqüências desse quadro.

⁷⁴ Seguindo a posição de diversos autores e conforme já argumentamos, entendemos que a Península Ibérica não conheceu o feudalismo assim como é tradicionalmente concebido, razão pela qual optamos por essa expressão.

⁷⁵ Existiam diferentes títulos para referir-se à aristocracia laica (hispanorromanos e visigodos, independentemente): *domini*, *potenti* e *senatores* (latifundiários que representavam um número muito pequeno de pessoas). Seus dependentes sociais, pessoais e econômicos eram denominados *serui*, *mancipia* (servos, que viviam em regime de escravidão) e *coloni* (livres, embora usados como mão de obra semi-servil). Os *villicius* eram uma espécie de gerentes da propriedade rural.

3.3 O meio rural hispânico-romano visigótico

Seguindo a tendência do Ocidente medieval como um todo, a Espanha visigótica sofreu um processo de ruralização desde a desestruturalização do Império Romano⁷⁶. Especificamente “entre os anos 490 e 554”, observa-se “a tendência hispano-romana a abandonar as decadentes cidades e instalar-se no campo, estimulando assim a produção agrária”, escreve García de Cortázar (1985, p. 19). As antigas *villae* senhoriais haviam dado lugar às aldeias rurais enquanto alguns núcleos urbanos do período romano eram mantidos, embora possuíssem pouca relevância, a exceção de Barcelona, Tarragona, Cartagena, Sevilha, Córdoba e Mérida. A síntese desse fenômeno é feita por Cortázar (1990, p. 8):

A paulatina extinção da vida urbana conduz ao desaparecimento de grupos sócio-profissionais que tinham relação com ela: comerciantes, vendedores, artesãos, administradores, intelectuais. A terra se converte em elemento substancial de ordenação de atividades e fortunas. Precisamente, em relação a ela e em virtude desse segundo processo, o pequeno proprietário entrega terras e liberdade a quem pode garantir sua segurança; normalmente, o grande proprietário próximo, seja laico ou eclesiástico. Aquele se transforma, assim, de proprietário em colono de suas próprias terras, enquanto este amplia com elas suas propriedades. Simultaneamente, a este engrandecimento físico, o grande proprietário aproveita o vazio de poder do Estado para constituir o seu próprio. Pouco a pouco, fortalece sua posição de senhor de terras e homens. Mediante a aquisição ou usurpação de privilégios fiscais e judiciais, rodeia seus domínios de imunidade ante os funcionários estatais. Por fim, a criação de um pequeno exército privado lhe permite garantir sua segurança e a de seus novos dependentes⁷⁷.

Esse contexto não urbanizado implica numa religiosidade bastante típica. Enquanto para o Oriente, o deserto – por sua condição de periferia - era o espaço para o medo e o

⁷⁶ Serrano (2003, p. 18) afirma, no entanto, que “nunca o mundo rural e urbano estiveram suficientemente separados como para supor dois mundos distintos e desconectados entre si, mas sim que, ao contrário, ambos formavam o espaço em que o homem cristão se movia física e afetivamente”. Ainda sim, podemos tratar esse contexto em termos de uma predominância da realidade rural sobre a urbana, especialmente no que diz respeito às dificuldades de cristianização e a presença marcante das práticas pagãs. Essa opinião coincide com a afirmação de Brown (1972, p. 66), para quem, na civilização clássica, “de dez homens, apenas um morava na cidade”.

⁷⁷ Finalmente, os antigos dependentes dos senhores das terras tornam-se de escravos em servos.

culto ao maravilhoso, as florestas o eram para o Ocidente medieval⁷⁸. A esse respeito, escreve Le Goff (2002, p. 213):

A periferia é um espaço de maravilhas e de horrores, de heróis e de monstros. Ela atrai ao máximo os homens da Idade Média; é um mundo do limite, da passagem da cultura à natureza, da transgressão, da transição. Para os doutos, como para o povo, as periferias são territórios povoados de mitos e lendas vindas de longe, da literatura antiga dos *mirabilia* para uns, do folclore para outros.

Sobre o conceito de “maravilhoso”, escreveu também Le Goff (2002, v. 2, p. 106):

No latim, como nas línguas vernáculas, não havia um termo que designasse uma categoria intelectual, estética, científica ou mental que costumamos chamar de ‘o maravilhoso’. (...) enquanto nós definimos uma categoria, um tipo de realidade, a Idade Média Latina vê um conjunto, uma coleção de seres, fenômenos, objetos, possuindo todos a característica de serem surpreendentes, no sentido forte da expressão, e que podem estar associados quer ao domínio propriamente divino (portanto, próximo do milagre), quer ao domínio natural (sendo a natureza originalmente o produto da criação divina), quer ao domínio mágico, diabólico (portanto, uma ilusão produzida por Satã e seus seguidores ou humanos).

Uma situação recorrente em algumas das hagiografias visigodas que retrata a necessidade do santo dominar elementos da natureza, uma vez inserido no meio rural, é a relação estreita com os animais. Na *Vida de São Frutuoso*, o autor da hagiografia relata duas situações em que o santo monge e bispo se cerca de animais silvestres: quando domestica pequenas aves (“gralhos”) ao qual estas se dirigiam, provenientes de distintas partes dos bosques (*VSF*, 9.5, p. 93) e quando protege um corço de caçadores que o seguiam (*Ibid*, 10, p. 95). Além dos animais, o mesmo santo – segundo o relato hagiográfico – demonstra sua capacidade de relação íntima ou mesmo controle da natureza (bem a maneira de haríolos e vaticinadores) quando, por exemplo, profetizou que não choveria durante sua viagem de Sevilha a uma ilha situada no território gaditano (era um período de chuvas torrenciais e a comunidade de Sevilha temia por sua segurança ao proceder essa caminhada) (*Ibid*, 15.5, p. 105).

⁷⁸ É preciso considerar, por outro lado, que o termo “deserto” (assim como a “floresta”) tem uma aplicação figurativa, metafórica: refere-se ao espaço de isolamento do fiel – especialmente do santo – como uma atitude na busca de intimidade interior de Deus.

Embora num contexto urbano e não visigodo, o relato de Sisebuto sobre a vida de São Desidério reserva experiências semelhantes de controle sobre elementos da natureza. Conta Sisebuto que, durante o período de ausência do bispo Desidério em Viena por conta do seu exílio, a cidade sofrera com “calamidades naturais” e “terríveis pragas” cujo fim só se deu com o retorno do prelado (VD, 9, p. 6). Em outra situação, sem ter o que comer após um período de uma longa conversa com um amigo, do céu, uma águia joga um peixe ao santo para que estes possam fazer o jantar (VD, 12, p. 8). Também Masona, segundo o relato contido nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, demonstra possuir poderes sobre a natureza, o que justificaria o fato do povo reunir-se ao redor do bispo para pedir que ele interceda pelo fim das secas (VSPE, V.XIV.2, p. 256).

A capacidade de realizar prodígios sobre objetos – especialmente com o objetivo de atender a necessidades elementares cotidianas do próprio santo ou da comunidade na qual está inserido – aproxima-se do talento sobrenatural sobre elementos da natureza. Embora não tão freqüentes nas hagiografias visigodas, relatos a esse respeito tendem a confirmar a necessidade da Igreja contrapor seu poder “mágico” a de outras magias. Um dos exemplos a esse respeito é o milagre de Frutuoso ao salvar os códices que caíram no rio, recuperando-os intactos (VSF, 12, p. 101). Outro exemplo consiste num gesto atribuído ao eremita Milão o qual, ainda que aparentemente simples, no texto assume características de um ato prodigioso:

(...) no ano próximo passado, na véspera da festa do mártir São Juliano, faltando o azeite para a preparação das luzes, não se pôde acender de nenhum modo a lâmpada. Levantando-se ao ofício noturno a encontraram tão cheia de azeite e acesa, que não só cumpriu sua missão de iluminar até a manhã, como também se mostrou em abundância dotada de outras virtudes. (VSA, 29, p. 213)⁷⁹

Da mesma forma que o poder divino – por ação do santo – era capaz de operar maravilhas, conforme já apontamos neste trabalho – o poder do demônio era capaz de realizar ações extraordinárias – ou pretensamente extraordinárias -, tendo em vista, por exemplo, prejudicar o ser humano e, em especial, o próprio homem santo. Experiência a esse respeito teria vivenciado São Frutuoso, conforme relata a hagiografia sobre esse personagem: uma barca “arrastada pela ressaca a impulsos do inimigo” corria o risco de

⁷⁹ Narrado de forma mais fantástica por Sisebuto, um gesto semelhante é atribuído a Desidério, embora, neste caso, o autor faça questão de afirmar que o mesmo óleo da lâmpada aceso milagrosamente, isto é, pela “graça de Deus”, “passou a ser um óleo que aliviava a dor dos doentes e trazia saúde uma vez mais” (VD, 14, p. 8).

deixar o santo e os marinheiros que o acompanhavam ilhados e após sentirem-se desesperados “vêm a barca aproximar-se pouco a pouco”. No seu interior, encontrava-se o santo “cheio de alegria” (VSF, 7.5, p. 91).

Além do medo e insegurança impostos pela floresta, o camponês enfrentava um cotidiano duro, condicionado pelo ritmo da própria natureza e pela luta constante “contra as deficiências do solo e das ferramentas, contra os acidentes climáticos e as epizootias, sem esquecer dos predadores e das exações dos humanos” (PIPONNIER In LE GOFF, 2002, p. 284), razão pela qual o horizonte da sua consciência se limitava praticamente ao espaço rural ao seu redor⁸⁰. E era do sagrado que o camponês esperava respostas às suas necessidades cotidianas de sobrevivência, conforme afirmado anteriormente neste capítulo. Se por um lado o cristianismo apresentava respostas que justificassem a realidade social e colocassem a esperança de dias melhores no Além, por outro, há séculos, as antigas crenças ofereciam as suas alternativas para que as pessoas do campo lidassem com o medo, com a insegurança e com as dificuldades impostas pelo dia a dia.

Não é sem razão que o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* atribui ao bispo Masona o poder de intervir junto a Deus em favor de toda Lusitânia. Graças às orações do santo bispo, essa região ficara livre da “peste da doença e da carência devida à escassez de comida, dando para o povo tão boa saúde e muita abundância em todas as coisas boas” (VSPE, V.II.3, p. 192). Por outro, assim como acontecera com Desidério, na ausência de Masona em função do seu exílio, Mérida, especificamente, volta a sofrer desses males até que, com o seu retorno, tudo isso se acaba (*Ibid*, V.VIII.14, p. 197).

Especificamente no caso da Península Ibérica, a agricultura vigente no período visigodo era a de subsistência. Carente de técnicas mais desenvolvidas e “perpetuamente ameaçada pelo espectro da fome diante do menor contratempo natural”, a agricultura visigoda trazia como conseqüência um “baixíssimo nível de vida e estado de má alimentação da população camponesa” cuja produção era destinada, em grande parte, ao pagamento dos senhores de quem essa mesma população dependia, afirma García Moreno (1989, p. 219). Somado a esse percentual pago aos senhores (laicos ou clérigos), uma parcela da produção agrícola visigoda era destinada a uma “economia de presente”:

Testemunhos hagiográficos e o rico epistolário de Bráulio de Saragoça a esse respeito são muitos significativos. Sem dúvida que devia ser a Igreja a mais favorecida por tais doações de objetos de consumo.

⁸⁰ Guriévich (1990, p. 91) explica que o “mundo do homem do medievo era pequeno, compreensível e fácil de abarcar” e que “neste mundo não havia regiões desconhecidas, o céu tinha sido estudado assim como a terra e era impossível perder-se em parte alguma”.

Documentação arqueológica – como os famosos tesouros de Guarrazar e Torredonjimeno – e literatura indicam pontualmente até que ponto nas igrejas principais se acumulavam importantes tesouros formados pelas doações dos grandes e dos reis. (GARCÍA MORENO, *Ibid*, p. 279)

De acordo com o Jacques Le Goff (2002, p. 227), os habitantes do *rus* (campo), os *rustici*, eram caracterizados pela elite por sua “grosseria, incultura, selvageria, lembradas nas palavras ‘rústico’, ‘rusticidade’, ‘rustre’”. Não é, pois, estranha a síntese de Guriévich (1990, p. 206) a respeito do que motiva a credulidade do homem medieval (sobretudo, do campo):

Circulavam numerosas histórias acerca de animais que falavam, espíritos malignos que assediavam as pessoas; visões e curas milagrosas; era corrente o culto às relíquias e outros objetos sagrados, assim como a inclinação para explicar os fenômenos sociais pela situação dos astros no céu e por signos sobrenaturais. Estas e outras muitas coisas não nos assombram se recordamos a dominação da ideologia religiosa, a ignorância e o analfabetismo da maior parte da população, a ausência de pensamento científico e o modo específico de difusão da informação numa sociedade em que predominava o analfabetismo. A dura vida do campesinato gerava fatalmente a esperança na ajuda milagrosa do céu. Os homens do medievo não só criam no Juízo Final que teria lugar “no final dos tempos” e julgaria a cada um segundo seus atos, como também nos castigos e recompensas divinas neste mundo.

É essa consciência religiosa – como dito anteriormente - que fundamenta o tempo cíclico do camponês medieval o qual tem na comemoração das calendas seu ápice⁸¹. Com efeito,

uma sociedade agrícola encontra na natureza mesma os fundamentos de uma teologia própria: as plantas, os animais e até os homens têm dias de quietude, de repouso, de festa; a festa é quase um resgate simbólico do tempo cotidiano, tempo de fadiga e de luta; por isso o tempo da festa se torna sagrado, litúrgico, e, estando inspirado na alternância anual das estações, que se repetem pontualmente nas mesmas datas, é também um tempo cíclico. (GIORDANO, 1983, p. 131)

⁸¹ Nessas festividades, as pessoas se disfarçavam com figuras monstruosas, os cânticos eram considerados impuros, as danças eram frenéticas e o consumo de vinho e a prática de atos luxuriosos bastante comum. Para o desespero dos bispos, todos esses excessos tinham como fim a “comunhão com a natureza”.

A religiosidade do campo, no Ocidente medieval, está, pois, fundamentada na magia que emana da natureza. Andrade Filho (2005) adverte, contudo, que essa religiosidade popular não está preeminente marcada por valores afetivos e emotivos, a ponto dos valores lógicos permanecerem em segundo plano. Ao contrário, “um todo no qual razão e emoção, eventos da realidade vivida externamente e da vivida internamente, estão sempre presentes ao mesmo tempo” (FRANCO JÚNIOR, 1996, p. 33).

É por essa razão que, perseguida e proscrita nas cidades, a antiga religiosidade se refugiou no campo, onde se mantinham vivas as antigas práticas ditas “pagãs” pela Igreja. Esse paganismo rural, no entanto, apresenta características diferentes daquele encontrado nas cidades, também conforme apresentado anteriormente. Segundo Andrade Filho (1997), esse paganismo é o mesmo das crenças tradicionais, muito antigas, não evolutivas.

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 uma certa medida, uma ação de controle sobre a natureza. Um novo desafio para a Igreja, mas um velho conhecido do cotidiano camponês. (ANDRADE FILHO, *Ibid*, p. 129)

Para tornar o trabalho pastoral da Igreja ainda mais complicado, muitas vezes, são o humilde clero rural e os giróvagos (tão influenciados pela religiosidade pagã quanto os laicos) os responsáveis por alimentar a religiosidade da massa. Não é por acaso que o episcopado visigodo tinha a preocupação de instruir os sacerdotes responsáveis pelas igrejas rurais enquanto estes, por seu turno, deveriam manter seus bispos informados sobre como cumpriam seu ministério.

Isso explica porque, no IV Concílio de Toledo, Isidoro de Sevilha propôs “a obrigação imperativa de todos os bispos de estabelecer escolas em suas sedes respectivas para a correta formação do futuro clero” (GARCÍA MORENO, 1989, p. 366). A esse propósito, também escreve Orlandis (1986, p. 284): “Os presbíteros destinados a servir em igrejas rurais recebiam do bispo, no ato da sua ordenação, o *libellum officiale* – mais conhecido por *liber manualis* -, diretório litúrgico pelo qual deviam guiar-se no culto divino e a administração dos sacramentos”.

Parte do clero rural, entretanto, acabava fazendo concessões à religiosidade dos rústicos, conforme relata Giordano Oronzo (1983, p. 105):

Particularmente nas igrejas rurais, depois do canto das vésperas, os fiéis, saindo ao ar livre, iniciavam danças e cantos nas esplanadas herbosas. Como os cantos tradicionais em língua vulgar deviam ser bastante

licenciosos, o clero, inicialmente, tratou de proibi-los; ao não ter êxito, restringiu-se a exigir que só cantassem canções em língua latina.

No caso da Igreja visigoda, Fernandez Alonso (1955, p. 117) chama a atenção para fatos gerados pela deficiente formação do clero, especialmente aquele dos meios rurais, como “abusos cometidos” por clérigos na condução de práticas litúrgicas tais como a celebração de missas pela morte de pessoas ainda vivas, conforme apurado pelo Concílio XII de Toledo (681) junto à província de Braga. José Orlandis (1986, p. 394) elenca outros abusos, muito comuns entre o clero da Galícia, durante esse mesmo período, tais como o emprego de vasos e ornamentos sagrados para usos profanos, “prática esta que acarretaria a perda do ofício ou a excomunhão, segundo se tratasse de um clérigo ou de um leigo”. Na lista das condenações contra esse tipo de abuso, o episcopado visigodo acrescentou o uso da hóstia sagrada para malefícios, motivo especial de perseguição aos priscilianistas.

Tais “abusos” levaram o episcopado, em diferentes concílios visigodos, a determinar uma formação cultural para o clero que fosse além do conhecimento “de todo o saltério, dos cânticos e hinos usuais nas cerimônias litúrgicas e as rubricas do batismo” (FERNANDEZ ALONSO, 1955, p. 117). Chegou-se, inclusive, a obrigar os clérigos sem essa formação a estudarem⁸².

Deve-se considerar, enfim, que a debilidade da estrutura eclesiástica no meio rural e a incapacidade e/ou desinteresse dos bispos em cuidar dessa estrutura e combater especialmente a idolatria proveniente do paganismo difuso entre a população foram fatores fundamentais para dificultar a adesão plena ao cristianismo nesse ambiente.

É fato também que a população – sobretudo nas comunidades rurais - não era capaz de assimilar plenamente a ainda incipiente doutrina cristã católica. Somam-se a essa dificuldade os obstáculos impostos pela própria vida no campo cujo trabalho, além de bastante árduo, em função dos ciclos da natureza aos quais este estava condicionado, dificultava a participação assídua dos trabalhadores à missa e demais cultos.

Além da falta de respostas na fé cristã às necessidades imediatas do seu cotidiano, a população do campo encontrava dificuldade em assimilar princípios fundamentais do cristianismo como, por exemplo, o dogma da Santíssima Trindade. Isso explica o fato de muitos rústicos não entenderem as palavras de São Martinho de Braga, em seu *De Correctione Rusticorum*, segundo as quais “não se podia adorar a Deus e o Diabo ao

⁸² Cabe salientar, no entanto, que, a julgar pelo cânone 25 do IV Concílio de Toledo, o conceito de estudar limitava-se à memorização de formas e não, necessariamente, ao aprendizado de uma doutrina.

mesmo tempo”. Estes também não entendiam “porque seus deuses familiares, seus altares rurais eram tão desesperadamente malignos como a Igreja dizia que eram” (HILLGARTH, 2004, p. 68).

Com efeito, em grande parte das vezes, a adesão à fé cristã católica não se deu de forma plena e consciente por grande parte da massa rural. A esse respeito, assim Andrade Filho (1997, p. 214) concebe o contexto religioso do meio rural da Espanha visigótica:

Distante dos sofisticados argumentos eclesiásticos que, aliás, também lhe seriam incompreensíveis, o mundo rural se cristianizava, mas não processava uma conversão no estrito senso cristão. Para eles (os fiéis das comunidades rurais), seria difícil crer que somente um Deus poderia dar conta de todas as tarefas abarcadas pelo seu cotidiano.

Na sua atuação pastoral, tanto quanto preocupado com a conversão real do povo hispano-visogodo, Santo Isidoro – como toda a elite da Igreja na Hispânia visogoda - se mobilizou no combate ao paganismo que impregnava o cotidiano das comunidades através da crença em superstições e magia, especialmente as do meio rural, razão pela qual a cristianização dos meios rurais da Espanha visigótica não se deu de forma ortodoxa, conforme veremos a seguir.

A esse respeito, Victor Martinez (1978, p. 492) fez um breve inventário do que ele chamou “vestígios de paganismo” presentes na Península Ibérica no início da Monarquia visigoda católica⁸³. Sob influência de cultos germânicos, celtas e de outros povos vizinhos, a população visigoda preservava a devoção a divindades lunares, solares, celestes, da natureza e até do mundo animal como cavalos, vacas e toros, conforme a região da Península.

Andrade Filho (1999, p. 104) chama a atenção, no entanto, para o fato que não se pode afirmar que apenas a massa de pobres que vivia no campo – os *rustici* -, por suas heranças “pagãs” e por serem estas formas de resistência social-econômica à opressão das elites laica e eclesiástica, tendiam a manter os cultos e práticas ancestrais. De fato, conforme já assinalamos neste capítulo, também bispos e presbíteros estavam sujeitos a punições por recorrer a tais cultos e práticas, motivo pelo qual obras como os *Capitula Martini* (coleção de cânones orientais incluídos como apêndice ao II Concílio de Braga, de 572) condenam os infiéis que fazem uso de encantamentos e ligaduras ou celebram missa

⁸³ Vale considerar aqui um mapeamento das heranças dessa antiga religiosidade apresentado no primeiro capítulo deste trabalho.

sobre a tumba de mortos, entre outras práticas, independentemente da sua condição social. Dito isso, para Andrade Filho (1999, p. 110), “procedente de mesclas, fusões, inserção em um processo em andamento, a aristocracia laica medieval não difere muito dos *rustici*”.

Martinez (1978, p. 493) afirma ainda que certos cultos “pagãos” mantidos pela população visigoda sofriam também influência de resquícios do priscilianismo – e, por meio deste, de outras doutrinas como o gnosticismo e o maniqueísmo -, especialmente na região noroeste da Península⁸⁴. Tamanha foi a preocupação da Igreja visigoda com os chamados pecados de idolatria que esse tipo de pecado foi considerado o mais grave que podia cometer um cristão naquela época, conforme evidenciam Orlandis e Ramos-Lisson (1986, p. 36): “isso explica o teor do cânone 1 que condena o cristão que cometesse esse pecado (*crimen principale*) a ser excluído da comunhão, inclusive no momento da morte”.

No entanto, conforme assinala García de Cortázar (1985, p. 45), menos preocupada em doutrinar aos ignorantes, na prática, a Igreja visigoda ocupou-se em “submetê-los a obrigações culturais fixadas rigorosamente”. Em outras palavras: mediante a preocupação em regular a relação do ser humano com a divindade, o combate ao paganismo promovido por Santo Isidoro e toda a Igreja visigoda tomou formatos estereotipados na medida em que a alternativa cristã limitou-se a uma fé ritualizada. A prática meramente ritual da religião, por sua vez, favoreceu o individualismo religioso, atitude claramente identificada com as crenças assim chamadas pagãs.

Segundo Santiago Ardanaz (In: FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA, 1983, p. 260), a própria espiritualidade monástica – cujos raios de ação atingiram particularmente o universo rural – “em vez de favorecer uma vinculação comunitária”, alimentou os interesses pessoais, de modo que a comunidade monástica acabou por tornar-se “um instrumento de salvação individual”. As práticas do batismo, eucaristia e penitência, de marcada presença no cotidiano dos mosteiros, uma vez relegadas à condição de simples ritos são evidências da deterioração de seu caráter social e comunitário em detrimento de interesses pessoais.

Não bastassem esses problemas, o clero visigodo, por vezes, era incapaz de testemunhar a fé com coerência, razão suficiente para que muitos leigos se mantivessem a distância da Igreja ou continuassem cultivando suas antigas crenças. Especificamente no século VII, o episcopado visigodo foi protagonista da própria decadência moral, em função de atitudes como envolvimento com concubinas, uso de bens eclesiásticos para proveito

⁸⁴ Em sua obra *Epistolae*, 44, Bráulio de Saragoça afirma: “De todas as formas, tenha cuidado com a doutrina envenenada de Prisciliano, que não faz muito tempo floresceu por essa região...”.

pessoal, participação em intrigas e até atos de traição ao rei. Atitudes em parte justificadas pelo “ingresso no clero, em seus vários níveis hierárquicos, de pessoas sem vocação, de uma moralidade e cultura em princípio nada apropriadas” e cujas conseqüências foram objeto de tema em vários concílios visigodos (BASTOS, 2002, p. 103).

Especificamente a respeito do apego aos bens materiais, vale ressaltar, a título de exemplo, o relato de Bráulio sobre Milão segundo o qual o desapego e distribuição dos bens por parte do eremita teriam provocado a indignação não só do clero local (BRÁULIO DE SARAGOÇA, V, p. 193), como teria irritado o próprio bispo de Tarazona (o mesmo que havia sagrado presbítero Emiliano e o indicado para a paróquia de Vergegio), além deste encher-se “de inveja” ante o desprendimento e generosidade do santo (*Ibid*, p. 193). Ao que parece, o problema em questão não está centrado tanto no zelo com os bens da Igreja, mas com o apego aos mesmos por parte do clero.

4 Os meios de propagação do cristianismo na Hispânia visigoda

4.1 Comunidades monásticas como fontes de irradiação do cristianismo

Enquanto, conforme já dissemos, a Igreja hispano-visigoda estendera seus domínios se valendo, das antigas estruturas do Império romano para chegar às cidades e comunidades mais habitadas, para atingir a massa de camponeses, foi preciso percorrer outros caminhos. Por meio de um processo lento protagonizado por comunidades monásticas de instalação de uma pequena rede de pequenas igrejas construídas nos vastos domínios da aristocracia e pequenas capelas fundadas em propriedades leigas⁸⁵, o cristianismo passou a afetar a vida no campo, explica Hillgarth (2004, p. 157).

Vale considerar que a eclosão do monacato, mais precisamente do cenobitismo, que aconteceu na Espanha visigótica durante o século VI não apenas foi uma das principais responsáveis pela difusão do cristianismo, como contribuiu para a própria organização social e econômica de algumas regiões rurais da Península como, por exemplo, Astúrias. Esse fenômeno, assim chamado de “colonização monástica” por Pablo C. Díaz (In: FERREIRO, 1999, p. 172), não se desenvolveu de forma tranqüila. Isto é: ante a crescente popularidade e autonomia (sobretudo, patrimonial) dos quais foram dotando-se muitos monastérios, o episcopado visigodo impôs limites ao desenvolvimento dessas comunidades, o que lhes garantiria a submissão das mesmas à sua autoridade.

Para Juan Dominguez (1999, p. 02),

A vida comunitária contribui para a edificação da Igreja. O monastério converte-se, em primeiro lugar, na sede de oração coletiva e pública, da que os homens e a sociedade estão necessitados para sua própria sobrevivência. O monastério realiza assim a função considerada como fundamental para o interesse coletivo: adorar a Deus, obter seu favor e sua graça, combater a permanente presença entre os homens do “antigo inimigo”, do diabo.⁸⁶

Já para Peter Brown (1991, p. 275), o prestígio do eremita e do monge – especialmente junto às comunidades rurais – deve-se ao seu ideal de “simplicidade de

⁸⁵ Collins (2005, p. 212) – baseando-se em relatos de Valério de Bierzo – afirma que algumas dessas pequenas igrejas teriam sido construídas para satisfazer as necessidades de eremitas e pequenos grupos de monges.

⁸⁶ O monastério é também um refúgio para as pessoas que procuram abrigo contra a violência ou fogem da fome, enfim, buscam satisfazer necessidades humanas básicas. De fato, além da vida de oração, jejum e trabalho, cabia ao monge o exercício cotidiano da caridade, segundo suas expressões mais comuns: “vestir e dar de comer cada dia ou em dias assinalados aos pobres, assistir aos enfermos, praticar a hospitalidade e, no plano espiritual, orar pelos defuntos”. (DOMINGUES, 1999, p. 09)

coração”, concretizado, respectivamente, pelo exercício da solidão ou da vida simples e austera da comunidade:

Liberto das tensões inerentes à sociedade estabelecida, lenta e penosamente purificado das sugestões sussurradas pelos demônios, o monge almeja possuir o “coração do justo”, intacto, tão livre dos nódulos das motivações privadas próprias do coração dividido como o núcleo sólido e leitoso da palmeira. (BROWN, 1991, p. 276).

Gilvan Ventura da Silva (2003, p. 197), ao interpretar o pensamento de Gregório de Nazianzo, explica a condição de “sacralidade” dos monges, isto é, sua proximidade com o mundo divino, em razão de dois planos fundamentais: “a) na disciplina⁸⁷, que rebaixa o corpo enquanto eleva a alma⁸⁸; b) nos poderes taumatúrgicos, que advêm do ascetismo corretamente praticado”. Especificamente sobre o segundo plano, explica ainda o autor:

Superada a fase inicial de domínio pleno sobre o próprio corpo, o monge deveria em seguida desenvolver seus dons sobrenaturais, convertendo-se, assim, em um poderoso taumaturgo, que passa a rivalizar diretamente com os demais mágicos da região. A capacidade de um monge de operar maravilhas e profetizar era o resultado do período de reclusão em sua cela no deserto, quando se exercitava na união com Deus, pela meditação e pela luta incessante contra os demônios. (SILVA, *Ibid*, p. 198)

A forte influência do estilo de vida cenobítica, com efeito, atraiu milhares de pessoas, inclusive, famílias inteiras, cuja adesão a esse estilo de vida unia sob o teto de uma mesma comunidade pai, mãe e filhos (incluindo crianças)⁸⁹. Não é, pois, por acaso,

⁸⁷ Cabe evidenciar que o termo *ascetismo* (do original *askesis*) refere-se a um conjunto específico de atitudes e práticas. “Ests envolvem a escolha de disciplina como um caminho para virtude, pureza, e esclarecimento” (CAMERON In HOWARD-JOHNSTON e HAYWARD, 1999, p. 34).

⁸⁸ Frutuoso, por sua própria experiência enquanto monge, ao conceber a *Regula Monachum* demonstra que, para ele, o fundamento da vida monástica deve estar na prática cotidiana da oração, para a qual o monge deve reservar um período considerável do seu dia: “Fica estabelecido também entre a *primam* e a *terciam* uma segunda hora como um trânsito de uma a outra, de modo que os monges não a passem ociosos. Para tal se determinou a celebração com três salmos (...). Igualmente, estabeleceu-se que nas demais horas se guarde a mesma ordem, quer dizer (...) antes e depois dessas horas canônicas se dirijam oferecimentos de orações peculiares” (In CAMPOS e ROCA, 1971, p. 138).

⁸⁹ Vale considerar, no entanto, que os estilos de vida eremítico e monástico não constituem uma idéia original do cristianismo. De fato, modelos de vida isolada da sociedade (individual ou coletiva) já haviam existido no universo pagão e judaico. De acordo com Peter Brown (1991, p. 277), “a originalidade do paradigma [monástico] reside antes em sua mudança de vida ponto de vista radical”, isto é, “ele assimila o ‘mundo’ a um fenômeno claramente identificável – a sociedade estabelecida, tal como existe no presente – e através dela vê transparecer a ordem verdadeira, quer dizer, angélica, do estado primeiro do homem”.

que entre os personagens escolhidos para compor seu *De viris illustribus*, Isidoro de Sevilha escolhera os bispos Liciano de Cartagena (*DVI-ISIDORO*, c. 24, p. 146), Severo de Málaga (*Ibid*, c. 30, p. 151) e Eutrópio de Valência (*Ibid*, c. 32, p. 152), todos instruídos formalmente na fé cristã no famoso monastério conhecido como Servitano.

Por outro lado, a forte influência dos monastérios no contexto visigodo culminou com a interferência direta dos bispos na constituição, organização e manutenção dos monastérios⁹⁰. Mas é só a partir da conversão oficial de Recaredo ao catolicismo é que a normalização do monasticismo visigótico acontece de fato, afirma Pablo Díaz (In: FERREIRO, 1999, p. 177).

Especificamente enquanto centros de difusão do cristianismo, além de reunir a população local para eventos litúrgicos, os mosteiros foram responsáveis pela manutenção do saber formal da época (notadamente teológico), seja por suas escolas, seja pelo estudo e leitura cotidiana (individual ou coletiva) praticada pelos monges, conforme definição comum às diferentes regras monásticas segundo as quais a leitura (precisamente, espiritual) levaria o monge à ascese. Nesse sentido, a existência de bibliotecas nos mosteiros corresponde a uma exigência fundamental da cultura monástica⁹¹. É conhecido também o trabalho de reprodução de obras no interior dos mosteiros pelas mãos dos monges copistas.

Pelo fato do copista não ser, necessariamente, um bom leitor – o que implica em considerar que as atividades de leitura e escrita eram vistas de forma dissociada – o erro no trabalho de reprodução das obras era muito comum, conforme relata José Carlos Martín Iglesias (17 dez. 2007, p. 4). Segundo esse pesquisador, era comum aos monges copistas omitir “palavras e até linhas, confundiam umas palavras com outras, ou acrescentavam fragmentos que não estavam no original e que eles tomavam de outras fontes”. Por essa razão, conclui Iglesias que “se tem-se em conta que isso ocorria sempre que se voltava a fazer uma nova cópia do texto, facilmente compreende-se que cada nova cópia era bastante pior que a anterior e distanciava-se cada vez mais do original” (*Ibid*, p. 4).

⁹⁰ Há de se levar em conta que a então recente experiência com os priscilianistas, colocou o episcopado em posição de preocupação e resistência inicial em relação a certas experiências ascéticas de anacoretas e cenobitas, uma vez que havia o receio de que as mesmas repetissem a atitude de enfretamento ante a hierarquia eclesiástica, o que contribuiu para que o movimento priscilianista fosse encarado como uma heresia.

⁹¹ Peter Brown (*Ibid*, p. 281) afirma que, muitos entre os adeptos à vida monástica eram homens cultos, razão pela qual “o mosteiro torna-se a primeira comunidade preparada para oferecer uma formação plenamente cristã desde a juventude”. Por sua ampla formação intelectual – fundamentada na leitura bíblica e capaz de conduzir o indivíduo no processo de socialização – o paradigma monástico “significa o fim do ideal da educação pela cidade” (BROWN, *Ibid*, p. 281).

Outro aspecto associa-se à popularidade dos mosteiros e acentuam seu papel de difusor do cristianismo: a personalidade carismática de muitos monges, bem como seu melhor preparo intelectual (se comparado ao clero secular), motivo pelo qual grande parte do episcopado visigodo tem origem nos quadros das comunidades monásticas. E não só: em boa parte das vezes, a base da teologia praticada por esses monges, bem como na literatura por eles produzida e difundida estava fundamentada no combate ao demônio cuja crença fascinava grande parte da população, sobretudo aquela instalada no campo.

Também o surgimento de locais santos, habitados originalmente por eremitas cuja santidade era aclamada pela população local, bem como o uso de oratórios e relíquias contribuíram para a formação de pontos de atração e manifestação religiosa no Ocidente medieval, particularmente na Espanha visigótica. Com o tempo, também os espaços funerários passaram a gozar de prestígio – a ponto de tornarem-se locais de culto - por refletirem essa esperança na salvação eterna à medida que aproximam o fiel do santo cujo corpo ali se encontra⁹². Com efeito, o autor da *Vida de São Frutuoso*, embora não pareça definir exatamente um público-alvo específico que deseja atingir, refere-se à sua audiência como “todos os que acudem ao sacratíssimo sepulcro de seu santo corpo” (VSF, 20.15, p. 117), especialmente enfermos e possuídos que recorrem ao santo bispo Frutuoso dirigindo-se diretamente ao seu túmulo.

Quanto às igrejas rurais, Maria Loring García (1986-87, p. 202) diz que, mesmo se instaladas apenas no reduzido círculo de grandes proprietários, estas se constituíram nos primeiros focos de atração à fé cristã e evangelização das populações do campo, isoladas e distantes dos poucos centros urbanos que permaneceram após o declínio do Império Romano e nos quais o cristianismo católico já se firmara.

Mediante esse contexto, o trabalho pastoral tornou-se um imperativo para a Igreja que, tanto quanto quer difundir a fé cristã, espera mantê-la viva e coerente como “purificada” das influências da religiosidade pagã. Para isso, a Igreja lançou mão de instrumentos disponíveis que amplificassem a comunicação de sua mensagem, sem, contudo, comprometer os preceitos fundamentais da fé cristã católica. Ainda que suporte para a linguagem oral, a produção de textos se constituiu a base desse instrumental.

⁹² A utilização dos cemitérios cristãos como espaços sagrados teve origem no culto aos mártires. Mas – a exemplo do que acontecera com outras práticas – também aqui a historiografia registra excessos e deturpações, inspiradas pelas antigas práticas de purificação pagãs: muitas vezes, os restos mortais desses santos eram lavados, seu enterro era feito entre lamentações, cânticos e procissões, bem como com oferendas de flores e alimentos (SERRANO, 2003, p. 70), o que, naturalmente, foi rechaçado pela hierarquia eclesiástica.

4.2 A Bíblia como fonte de instrução e comunicação

A respeito da difusão das Escrituras na Espanha visigoda, lê-se no cânone 25 do IV Concílio de Toledo:

A ignorância, que é a mãe de todos os erros, deve, desaparecer sobretudo dos sacerdotes de Deus, que receberam a missão de ensinar o povo; por isto se aconselha aos sacerdotes a leitura das Sagradas Escrituras, como disse o apóstolo Paulo a Timóteo: ‘Dê-se à leitura, à exortação, ao ensino, dedique-se sempre a isto’. Portanto, que saibam os sacerdotes as escrituras santas e os cânones para que todo seu trabalho seja a pregação e a doutrina e assim edifiquem a todos, tanto pela sabedoria de sua fé como pela justiça de suas obras.

E não poderia ser diferente, uma vez que está na Bíblia, o Livro Sagrado, todo o fundamento do cristianismo. Somado a isso, na Idade Média, com o uso da Vulgata, a Igreja tinha em suas mãos o poder sobre a produção da cultura intelectual⁹³. Isso porque o aprendizado do latim estava reservado aos clérigos e todo conhecimento – inclusive, da cultura pagã latina que subsistira a desestruturação do Império Romano - estava subordinado à Igreja.

Por outro lado, a Bíblia – e, mais precisamente, os Evangelhos - servira também como fonte de inspiração para aplicação da linguagem simples, capaz de atrair o interesse dos incultos. É o que argumenta Bráulio de Saragoça ao dizer que o uso desse tipo de linguagem na *Vida de Santo Emiliano* quer assemelhar-se à dos Evangelhos “que predicam ao povo em linguagem corrente” (VSA, Prefácio-5, p. 185).

Segundo a revista digital *ArteHistoria* (18 dez. 2007), da Junta de Castilla y Leon (Espanha), os níveis básicos de instrução na Espanha visigótica “consistiam em saber ler, escrever, contar e, o que também era importante na vida eclesiástica, cantar” (especialmente, os salmos). Em nível médio de ensinamento, “já contemplaria a aprendizagem da gramática” e “a leitura de textos sapienciais e doutriniais”. Já, em nível superior, caberia a aprendizagem da retórica e das artes liberais, conforme a tradição romana, porém voltada para a formação do cristão e não mais do orador romano.

⁹³ “Nos sucessivos concílios ficou patente a necessidade de potencializar a difusão das Escrituras cristãs, medida que recaiu inclusive sobre os próprios cenáculos episcopais. A partir desse momento, exigiria-se a leitura das Escrituras durante as refeições dos bispos, em substituição das habituais “conversas de lazer” mantidas pelos prelados (cânone 7 do III Concílio de Toledo). As Escrituras eram um suporte singular do cristianismo, que atuava como mecanismo de autoridade religiosa e cultural, porém também como veículo de transmissão intelectual”. (CASTELLANOS, 2007, p. 237).

Vale considerar que é possível que tivesse ocorrido um intenso intercâmbio de obras literárias no âmbito europeu e mediterrâneo, limitada, porém, à aristocracia eclesiástica e laica. Um dos indícios deste intercâmbio encontra-se na obra *De viris illustribus*, de Idelfonso. Em seu texto, o metropolitano de Toledo relata que Donato e seus monges haviam levado uma rica biblioteca, do norte da África para a província de Cuenca, onde fundaram o monastério de Servitano (*DVI-IDELFONSO*, c. 3, p. 121).

A habilidade de argumentação em favor de uma ortodoxia, ainda que em construção, é por vezes considerada um dos talentos atribuídos aos santos, diretamente atribuídos à intervenção do Espírito Santo. No caso específico das hagiografias visigodas, dois exemplos claros a esse respeito são as performances da virgem Benedita que defende, ante a autoridade real e contra seu pretendente, seu desejo de consagrar-se a Deus na vida monástica e não casar-se (*Vida de São Frutuoso*) e a disputa entre os bispos Suna (ariano) e Masona (católico) cuja vitória é atribuída ao segundo em razão da eloquência de suas palavras na defesa da fé nicena, conforme relato das *Vidas dos Santos Padres de Mérida*.

Há de se considerar ainda que, mesmo no caso dos falantes do latim, havia uma grande heterogeneidade entre estes, sem contar a distância em nível de qualidade lingüística entre os pertencentes a esse grupo que eram analfabetos ou mal alfabetizados e aqueles alfabetizados e a linguagem usada nos ritos católicos.

Cabe destacar, ainda, que a escrita, desde o seu surgimento e durante toda a Idade Média, não assumiu o *status* de meio de comunicação de massa (pelo menos, não no sentido atual da expressão⁹⁴), capaz de atingir plenamente a massa de camponeses, argumento, a propósito, defendido por teóricos da comunicação social. Com efeito,

globalmente, a escritura aparece assim, na civilização medieval, como uma dessas instituições em que uma comunidade pode, de fato, reconhecer-se, mas em que não pode, no pleno sentido de palavra, comunicar-se. O valor de uso de escrita se reduz na medida em que o manuscrito não pode ser um meio de difusão massivo. (ZHUMTOR, *Ibid*, p. 110)

⁹⁴ Para Ana Maria Fadul (1993, p. 53), “a comunicação de massa é uma característica fundamental da sociedade de massa, à qual está ligada de forma indissolúvel. Assim, quem fala em sociedade de massa, fala em comunicação de massa”. A autora explica que “se foi no século XIX que se iniciou uma das primeiras indústrias culturais – a do jornal diário -, vai ser no século XX que se terá o coroamento desse processo, com o desenvolvimento da TV no Pós-Guerra”. “A partir daí” – conclui Fadul – “a aceleração do desenvolvimento tecnológico deu origem às novas tecnologias que, a cada dia que passa, introduzem novas formas de comunicação, tais como: a TV a cabo, via satélite, o videocassete, a TV de alta definição, o compact-disc etc”.

Na realidade, o domínio da escrita – ou, como veremos a seguir, o poder e controle sobre a produção dos signos⁹⁵ – representou um dos principais elementos que serviram para colocar, em lados opostos, duas tradições culturais: a “livresca” (sobretudo, da Igreja) e a folclórica (oral, da massa de *illiterati*, os “iletrados”⁹⁶). Por isso, dominar a produção desses textos não era suficiente para atingir a massa. Isso porque, justamente no que diz respeito à cristianização das massas, sobretudo no meio rural, a Igreja – cujo patrimônio de fé estava fundamentado em uma literatura erudita inacessível à maioria de analfabetos – se deparava com evidentes limites de comunicação junto às comunidades, minados pela forte presença de práticas religiosas pagãs que orientavam o indivíduo a uma forma peculiar de relação com o sagrado, como afirma Zumthor (1993):

O cristianismo popular – o qual Isambert nota que prolongava e em alguma medida perpetuava um “paganismo popular” da Antigüidade – recusava todo universalismo e, em contrapartida, aspirava a permitir a cada um, através de diversas mediações, um contato particularizado com o divino: um diálogo feito de palavra e de ouvido, num lugar e num tempo concreto e familiares. (p. 79)

Um dos sintomas da forte presença do “paganismo” está relacionado a uma atitude bastante comum às pessoas analfabetas ante a palavra escrita. Considerado um objeto misterioso e sagrado, para essas pessoas, a palavra escrita, por si mesma, possuía poderes mágicos e sobrenaturais. Com efeito, os códices passaram a ser vistos como sagrados.

Para os *illiterati*, o sermão, feito em língua vulgar, era o “meio básico de instrução dos leigos e meio privilegiado para uma verdadeira ‘aculturação cristã’” (DE BEAULIEU In LE GOFF, 2002, p. 376). E mais:

pregar era, de fato, definir os contornos da verdadeira religião diante da heresia e da superstição, e propor (até mesmo impor) um modelo de

⁹⁵ Segundo Charles Sanders Peirce (In VALENTE, 17 dez. 2008), signo “é aquilo que representa alguma coisa para alguém, sob determinado prisma; a coisa representada denomina-a objeto”. Ainda segundo Peirce, os signos se dividem em três grandes grupos, a saber: *ícone* (“é um signo que é uma imagem; caracteriza-se por uma associação de semelhança, independentemente do objeto que lhe deu origem, quer se trate de coisa real ou inexistente”); *índice* (“é um signo que é um indicador; relaciona-se efetivamente com o objeto, por contigüidade”), e *símbolo* (“é o signo que é uma abstração de um concreto; refere-se ao objeto que denota em virtude de uma lei e, portanto, é arbitrário e convencional”) (VALENTE, *Ibid*). O instrumental teórico de Pierce – vale considerar – poderia ser também útil numa análise do texto hagiográfico sob a perspectiva da alegoria, opção a qual, no entanto, nos parece mais adequada a outro trabalho. Ainda sobre o conceito de símbolo, para Geertz (1989, p. 105), este é qualquer objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção, o que faz desta (a concepção) o significado do símbolo.

⁹⁶ *Illiterati*, na realidade, era a forma utilizada para nominar aqueles que não estudavam as artes liberais (estas se referem, sobretudo, às artes literárias como a gramática, a retórica e a dialética) ou ignoravam o latim (VERGER In LE GOFF, 2002, p. 587).

cristianismo, uma visão do mundo cujos componentes políticos, sociais e religiosos encontravam-se estreitamente entrelaçados. (DE BEAULIEU In LE GOFF, *Ibid*, 2002, p. 367)

Aliado ao analfabetismo, há de se considerar o desconhecimento crescente do latim por parte da população do Ocidente europeu ao longo da Idade Média. “A distraída participação nos ritos e o modesto alvoroço dos fiéis na igreja procediam também do fato de que, com o transcurso do tempo e segundo as regiões, o povo compreendia cada vez menos o latim, em contraste já com o surgimento das línguas nacionais [sic]”. (GIORDANO, 1983, p. 53) E mais: as dificuldades de locomoção, naturais do período, revelam-se um grande obstáculo à difusão do cristianismo católico. “As técnicas de circulação e de transportes rudimentares submetiam a duras provas e cavalos e bois, romeiros e barqueiros, condutores e serventes de cordel” (GIORDANO, *Ibid*). Guriévich (1990, p. 65) complementa essa informação:

as vias de comunicação eram praticamente inexistentes ou se encontravam num estado muito insatisfatório. As antigas vias romanas, nas regiões em que existiam, foram se deteriorando progressivamente, e novos caminhos, cuja manutenção oferecia grandes dificuldades, eram reparados apenas de tempos em tempos. A preocupação da autoridade governamental pelas comunicações não ultrapassava as necessidades administrativas, que eram muito limitadas.

É fato que tendo como fundamento a Bíblia, a ortodoxia cristã católica valeu-se do emprego da retórica e da homilética como alguns entre seus principais recursos de comunicação de suas mensagens à população em geral⁹⁷. E mais que isso:

Na Alta Idade Média, a homilética foi, para a Igreja e para os poderes aos quais ela se associara, o principal meio de manipulação ideológica – donde a insistência dos concílios, do século VI ao IX, na obrigação de os padres e os diáconos não apenas pregarem, mas fazerem-no de tal maneira que pudesse atingir o conjunto do povo cristão. (ZUMTHOR, 1993, p. 236)

⁹⁷ Heather (In: BROWMAN e WOLF, 2000, p. 299) lembra que, na realidade, a preocupação de adaptar a linguagem às exigências do público inculto, especialmente por meio do uso de recursos de retórica, remonta a S. Jerônimo, S. Ambrósio e S. Agostinho.

A preferência pelo sermão – previamente elaborado - como instrumento de comunicação da mensagem também está associada à possibilidade dele atingir um público mais heterogêneo, o que já não era possível com a comunicação escrita. Talvez por essa razão, no seu texto sobre os *varões ilustres*, Idelfonso de Toledo dá prevalência ao talento do uso da palavra falada sobre a escrita. Um desses exemplos apontados pelo metropolitano de Toledo é do bispo Juan, “homem versado nas Sagradas Escrituras, mais disposto a ensinar pela palavra do que por escrito” (*DVI-IDELFONO*, V, p. 123).

Por isso, segundo Fernandez Alonso (1955, p. 89), entre as exigências na formação pastoral do clero estava o seu preparo no exercício da pregação, “meio ordinário de comunicação da palavra divina aos homens e que exigia evidentemente um conhecimento o mais perfeito possível da doutrina evangélica, cuja exposição deveria ser apresentada aos fiéis”. Hillgarth (2004, p. 21) diz a esse respeito que os sermões dos poucos bispos que eram realmente bons pregadores “circulavam e eram lidos ao pé da letra (como se intencionava que fossem) pelo clero inferior” e também por outros bispos “menos brilhantes” em oratória. A base fundamental para os sermões eram as Escrituras (FONTAINE, 2002, p. 131) e, além do uso do latim simples ou das línguas vulgares, este era comumente organizado a partir de conceitos teológicos simples, de fácil assimilação, também por sua freqüente relação com o cotidiano dos fiéis.

4.3 A liturgia visigótica

Mas o sermão, em geral, não existe isolado. Ele faz parte da liturgia da missa cuja dinâmica e ritos podem ser também considerados instrumentos de comunicação da mensagem cristã católica. Na realidade, conforme afirma Jean-Claude Schmitt (2002, p. 422), a Igreja medieval foi “durante muito tempo a única a controlar todos os meios, escritos ou figurados, de representação, interpretação e julgamento dos ritos, os seus e os dos outros”. Ritos cujo papel era justamente colocar “os homens em comunicação com as potências divinas” (SCHIMITT, *Ibid*, p. 422).

Sobre os ritos, Guriévich (1990, p. 200), ao mesmo tempo em que ressalta o valor dos símbolos para o homem medieval – aliás, a base elementar de qualquer rito, religioso ou civil – aponta para o limite do texto escrito (inacessível à maioria analfabeta) ao contrapor um e outro. Diz ele: “a maioria da população experimentava certa desconfiança

pelos documentos escritos e não compreendia a natureza jurídica dos mesmos”; ao contrário, “só um rito mágico podia dar validade ao ato jurídico”, assim como os testemunhos orais tinham preferência sobre os documentos, o que tornava a memória mais confiável que o texto escrito.

Esse, por assim dizer, excesso ritual, aliás, não é estranho à cultura medieval, uma vez que esta é impregnada de simbolismo, conforme demonstra Guriévich (1990, p. 31):

desde a refinada exegese teológica até os ritos de iniciação dos cavaleiros, até ao terrível procedimento de anátema; a crença nos milagres e nos signos; a cumplicidade mágica entre o objeto e seu proprietário; a concepção do coletivo humano como comunidade de vivos e mortos; a não existência de distância sensível entre o homem e a natureza, ao estar o homem integrado nos ritmos desta e podendo e devendo influir neles; a materialização das essências espirituais quando, por exemplo, a oração faz levitar ao homem que reza ou quando as pedras presenteadas para a reparação de uma igreja aparecem na balança do arcanjo que pesa a alma do devoto doador e, contra os pecados, inclinam aquela a seu favor.

O mesmo Guriévich (*Ibid*, p. 227) salienta que um desses ritos – assim como os sermões e a liturgia da missa – com o qual o clero exercia seu poder de controle sobre vida social e do comportamento dos oprimidos (notadamente, a massa do campo) era o sacramento da confissão. Esta “representava um instrumento não menos efetivo de influir na consciência dos paroquianos”, uma vez que “no curso da mesma o sacerdote tinha que averiguar se seus fiéis tinham caído ou não no paganismo ou na heresia, para, em caso afirmativo, tratar de devolvê-los ao bom caminho”.

Importante evidenciar que o excesso de ritos marcou a vida do fiel cristão católico e passou a ritualizar periodicamente sua dependência total de Deus, desde o nascimento à morte. Por meio da liturgia, “vincula-se à divindade, além dos homens extraordinários, os santos eleitos à sua particular associação, um verdadeiro exército, também ele profundamente hierarquizado e constituído pelos ministros do seu culto” (BASTOS, 2002, p. 260). Quanto à grande massa de leigos, nos rituais religiosos, cabia-lhes um papel secundário, permanecendo como meros expectadores, amplamente dependentes da atuação do clero. É o que atesta Peter Brown (1991, p. 267), ao descrever o momento da missa em que os fiéis recebiam a eucaristia já no século IV:

Por ocasião da solene subida dos fiéis para participarem do “alimento místico”, evidencia-se a hierarquia estabelecida no grupo cristão: os

bispos e o clero são os primeiros a se adiantar, seguidos pelos fiéis castos dos dois sexos; os últimos são todos os leigos casados. Num espaço especialmente designado no fundo da basílica, muito longe da abside, ficam os “penitentes”, cujos pecados os excluía dos atos de participação tão concretos. Moralmente humilhados, vestidos com mais simplicidade do que sua posição autoriza e com a barba por fazer, esperam, sob o olhar da assistência, o gesto público de reconciliação de seu bispo.

Considerando, assim, a manutenção das relações hierarquizadas com a divindade e seus representantes diretos na humanidade – os clérigos -, Teodoro González (In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 584), ao referir-se à liturgia na Espanha visigótica, afirma que a mesma era “eminentemente pastoral”, isto é, “a instrução religiosa se fazia através da liturgia, explicando ao povo o sentido do mistério e das cerimônias litúrgicas com que se celebrava” (p. 589). Em outras palavras: a liturgia estava a serviço da instrução pastoral dos fiéis de modo a favorecer sua compreensão e aplicação da fé cristã católica segundo a visão das altas autoridades eclesiais.

O mesmo argumento apresenta Justo Fernández Alonso. Segundo ele,

onde mais perfeitamente se conseguia este fim educativo ascético-espiritual dos fiéis e o meio do qual a Igreja se servia de uma maneira especial para manter-se unida a seus filhos, na função de mãe e de educadora, através dos ritos e fórmulas litúrgicas, era a santa missa, que se constituiu sempre no centro de toda a vida cristã. (ALONSO, 1955, p. 313)

Tamãna importância foi dada à participação dos leigos na missa que esta assumiu a condição de obrigação, cuja falta a três domingos seguidos (o “Dia do Senhor” por excelência) levaria o fiel a ser repreendido e castigado, conforme determinação em vigor desde o Concílio de Elvira. Além disso, combinadas com a legislação civil, as normas eclesiais estabeleceram a proibição do trabalho aos domingos (especialmente o agrícola) cuja não observância levaria o fiel à pena de cem açoites, de acordo com que fora estabelecido pelo concílio de Tarragona do ano 516, portanto, ainda antes da conversão de Recaredo.

Uma das formas de servir à fé cristã católica através da liturgia estava em usá-la em substituição às antigas práticas rituais. É o que revela Bastos (2002, p. 281) ao apresentar o exemplo a seguir:

O *Liber Ordinum* registra uma série de bênçãos e orações reveladores da concepção da divindade provedora, do Deus Produtor, fonte do milagre da reprodução das sementes, e garante das condições ideais de produção, uma série de ritos que definem o sentido cristão das relações do homem com a natureza, contrapondo-se aos rituais de fertilidade e de prestação circunscritos e combatidos sobre a alcunha de pagãos.

Diante dessas considerações, é coerente concluir que o exercício do poder pela Igreja junto à população do Ocidente medieval – e no caso da Espanha visigótica isso é evidente – se deu, essencialmente, pela dominação hegemônica dos signos e símbolos, instrumentos essenciais à produção cultural do medievo. Essencialmente simbólica, a liturgia representou, nesse sentido, um espaço de dominação por excelência, uma vez que operando “no interior dos signos”, propunha (e impunha) representações e modos de representar idéias, valores, uma visão de mundo, enfim. Hillgarth (In: JAMES, 1980, p. 28) afirma que a liturgia visigoda caracterizava-se por seu esplendor e complexidade teológica cuja linguagem verbal (um latim de alto nível) estava repleta de qualidades retóricas.

Também denominado moçárabe ou hispânico antigo e bastante próximo ao utilizado na Gália nesse período, o rito visigodo é, provavelmente, fruto da influência de vários outros ritos (orientais, africanos, romanos, milaneses e bizantinos). “Estas tradições deviam incidir, ainda que de maneira desigual, nas distintas províncias da Hispânia, e se bem que para o início do século VI, a missa, como rito litúrgico por antonomásia, estava já praticamente definida, as diferenças locais e regionais deviam ser notáveis”, argumenta Maza (In: DÍAZ, 2007, p. 539), tendo como base os cânones conciliares.

Pela língua – “canal de comunicação humana por excelência” – e pelo uso de “dispositivos vários como a liturgia e o milagre, a Igreja a seu tempo cavou esta posição de privilégio e alterou em consequência a relação entre os diversos canais semióticos: a gestualidade, a iconografia etc”, afirma Dell’Elicine (2007, p. 25) para quem foi por meio do silêncio ritual e da mensagem sagrada a forma pela qual a Igreja disciplinou o próprio uso dos signos.

Especificamente sobre o silêncio ritual, Dell’Elicine (*Ibid*, p. 34), afirma que, na sociedade visigoda, este “constituiu-se um dos modos mais eficazes e concretos de impor uma ordem aos signos de acordo com os ditados da verdade revelada [pelo cristianismo]. Numa língua criada para os *cidadãos*, o silêncio ritual justamente inscrevia de forma sistemática uma verticalidade estrita, uma indicação das hierarquias entre os executantes, justificando-as, muitas vezes, como próprias da ordem do mundo, do requerido por Deus

para os homens”. Já a mensagem sagrada, emitida liturgicamente, “constituiu-se no espaço visigodo um modelo de produção de signos, um referente de máxima potência nos modos de estruturar a comunicação”, uma vez que “as formas de se dirigir a Deus deviam orientar também as formas mais cabais de estrutura a comunicação entre os homens” (DELL’ELICINE, 2007, p. 35).

Para coibir erros no uso da liturgia cristã católica, a alta hierarquia procurou estabelecer normas que levassem a práticas homogêneas e preparar os padres que atuavam nos meios rurais para o exercício do seu ministério para os quais era dado “o *livro ritual* para que não profanassem os sacramentos celebrando-os ou administrando-os de forma indevida” (GONZÁLEZ In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 581).

Nesse sentido, uma preocupação constante do episcopado visigodo foram as manifestações cristãs coletivas locais como formas de expressão pública e litúrgica, uma vez que era comum cânticos e danças exaltados por parte dos fiéis, inspiradas nas práticas rituais pagãs. Na *Vida de Santo Emiliano*, Bráulio faz referência à repreensão do santo eremita ao povo da Cantábria por “suas maldades, assassinatos, roubos, desonestidades, violências e demais vícios” (VSA, 26, p. 211), muitos comuns no período da Páscoa.

Em sua análise sobre as funções da liturgia no Reino de Toledo (589-711), Eleonora Dell’Elicine (2005, p. 104), citando Isidoro de Sevilha, apresenta a preocupação da Igreja visigoda com o uso da língua (o latim) enquanto forma, isto é, “um envoltório que transmitia o conteúdo de uma mensagem”. É importante salientar que a liturgia aplicada nas diferentes regiões da Espanha visigótica nem sempre foi a mesma. Estabelecer a unidade de pensamento e prática litúrgica foi uma das missões dos concílios visigodos os quais, segundo salienta Alonso (1955, p. 305), “em múltiplas ocasiões se ocuparam do problema com o desejo de conseguir a unificação dos distintos ritos, cerimônias e fórmulas da liturgia”.

Mesmo assim, Alonso (*Ibid*, p. 311) alega que a liturgia visigoda mantinha uma parte invariável mínima, possuindo uma “exuberância de fórmulas renovadas para cada dia e para cada motivo especial de oração, como demonstra o grande número de missas votivas”. O mesmo autor chama atenção ainda para o fato que, em virtude das relações da Igreja visigoda com as Igrejas da África, Gália e Roma, são facilmente reconhecíveis indícios de influências de práticas litúrgicas dessas regiões na liturgia visigótica.

Nesse sentido, o uso do latim – considerado sagrado, juntamente com o hebraico (e alguns poucos trechos em aramaico) e o grego, línguas por meio das quais foram escritos, respectivamente, o Antigo e o Novo Testamento da Bíblia – se fez segundo recursos da sua

forma clássica, claramente inacessível ao público em geral. Por essa razão, a linguagem empregada na liturgia visigoda permaneceu “acessível apenas a um reduzido grupo de iniciados na leitura, na escritura e na teologia, reforçando as divisões sociais e culturais já demarcadas por outras práticas” (DELL’ELICINE, 2005, p. 109). Ou seja: a liturgia contribuiu para a manutenção, no interior das igrejas, das mesmas diferenças sociais existentes no cotidiano da população.

Ao utilizar a liturgia como instrumento de dominação no campo dos signos e da comunicação, para Eleonora Dell’Elicine (*Ibid*, p. 110), fica claro, na liturgia visigoda, o uso de mecanismos como a repetição, acumulação e metáfora para dar sentido determinado às palavras àqueles não iniciados na cultura latina clássica. Esta também é adaptada a cada público reunido, seja este o clero, a aristocracia ou a massa pobre do campo. No entanto, mesmo na liturgia voltada aos camponeses, “o vocabulário persiste rico e culto, a sintaxe conserva a estrutura clássica e novamente a retórica se mostra prolixa em figuras elaboradas como paronomásias e enumerações”. (DELL’ELICINE, 2007, p. 88)

Também os gestos utilizados na liturgia visigoda se tornaram fundamentais para a comunicação eficiente com o público inculto. Com o tempo, mais que suplementar, o gesto passou a complementar o discurso naquilo em que este não era mais capaz de nominar ou dizer, razão pela qual o latim “foi debilitando gradualmente sua hegemonia individual no terreno dos signos” (DELL’ELICINE, *Ibid*, p. 107).

“No contexto litúrgico, tentava-se fazer com que cada gesto individual tivesse um significado estável, transmitisse uma mensagem”, escreve Dell’Elicine (*Ibid*, p. 118), de modo que a “gestualidade litúrgica distanciava-se de produções do corpo codificadas noutros contextos culturais” (*Ibid*, p. 119). Tais estratégias visavam, pois, garantir a assistência dos fiéis de maneira mais ou menos freqüente – especialmente os não iniciados em leitura, escritura e teologia -, ao mesmo que tempo que assegurava à Igreja o domínio sobre os signos, isto é, as *representações e modos de representar* idéias, pensamentos, valores, enfim, visões de mundo.

Sobre os rituais em geral, Bastos (2002, p. 285) argumenta que muitos desses, a despeito da maior ou menor proximidade de sua linguagem com os incultos em função de suas fórmulas rebuscadas,

tenham se originado de práticas instituídas nas pequenas igrejas rurais onde o pároco, inserido nas comunidades camponesas, dividindo-se muitas vezes entre o ofício divino e o labor dos campos, partilhava os anseios e urgências de uma vida exaurida pela dura rotina das atividades

agrícolas, de resultados incertos, rendimentos pífios, e em parte considerável apropriados por mãos alheias.

Num contexto cultural em que os signos são instrumentos fundamentais de representação de valores e, sobretudo, como meios de comunicação com Deus, é importante considerar que existiam, para a Igreja, outros instrumentos a serviço do demônio ou que eram utilizados para a comunicação entre este e o ser humano⁹⁸. Com efeito, conforme salienta Schmitt (1992, p. 25), enquanto signos fundamentais eram naturalmente necessários (como a linguagem, a escrita ou a música), outros eram considerados “supérfluos” ou mesmo “nefastos” pela Igreja, sendo que os últimos se tratavam das “superstições”, “signos convencionais que os homens e demônios utilizavam para se comunicar” e contra os quais os cristãos deveriam empregar ritos e fórmulas que invocassem o nome de Deus ou de santos⁹⁹.

Diretamente relacionados aos ritos está o uso de objetos com fins sagrados (entre os quais incluem-se as relíquias, sobre as quais trataremos adiante), realidade sobre a qual Andrade Filho (2005, p. 367) assim escreve:

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 acreditavam nelas e, mais ainda, esperava-se que fossem capazes. Ou seja, não apenas por meio da oração evocatória, mas também através da invocação dos objetos palpáveis, esperava-se uma intervenção divina.

Mediadores entre Deus e os homens, os santos são amplamente cultuados pela comunidade cristã (conforme veremos no capítulo 4), especialmente através de suas relíquias, “a expressão física ou material” desse culto, conforme expressa Castellanos (1998, p. 134). Para esse autor, na realidade, bem mais que representações de uma pessoa e de um paradigma de vida, as relíquias “implicam na *praesentia* do santo”, razão pela qual aproximar-se delas ou mesmo possuí-las significava possuir “a graça divina” concedida pela intervenção do santo. Castellanos (1998), a exemplo de outros autores, evidencia,

⁹⁸ Com efeito, para Geertz (1989, p. 184), a eficácia da representação é diretamente proporcional à competência dos símbolos utilizados em decodificar os acontecimentos sociais de forma aceitável e compreensível às pessoas envolvidas nesse processo.

⁹⁹ Àqueles que serviam-se da palavra para fins mágicos – e, por isso, considerados maléficis – Isidoro de Sevilha denomina “encantadores” (*Etimologias*, VIII.9.15.)

pois, que a posse das relíquias – privilégio das aristocracias laica e eclesiástica - representou uma forma de capitalização do sagrado.

Outra estratégia comunicacional e pastoral amplamente utilizada pela Igreja ao longo da Idade Média foi o uso de imagens (iconografia) para propagar suas mensagens e doutrina através da adaptação dos textos sagrados a uma linguagem e estética visual. No entanto, no caso específico da Espanha visigótica, tais elementos iconográficos foram em grande parte destruídos ou perdidos a partir da dominação muçulmana (GARCÍA MORENO, 1989, p. 373). Com isso, “sem se chegar a uma iconoclastia, entre os séculos IV e VII, a Igreja visigoda encontrou-se marcada pela ausência de esculturas figurativas”. (ANDRADE FILHO, 1997, p. 95)

Finalmente, apenas a título de citação – uma vez que um estudo a respeito implicaria num trabalho a parte – entre os instrumentos utilizados também pela Igreja para difundir mensagens foram as “lousas” (*pizarras* em espanhol) visigodas, espécie de quadros cujas mensagens sintéticas possivelmente tinham uma incidência consideravelmente junto a um público pouco familiarizado com a linguagem escrita, sobretudo aquele concentrado nos meios rurais. Trata-se, pois, de um tipo de fonte ainda pouco explorada pelos historiadores.

Conforme informa Viso (In: CASTELLANOS e VISO, 2008, P. 246), essas “lousas” eram basicamente de três tipos: as que possuem caracteres escritos; as que são constituídas de números e as compostas por desenhos. “Sem dúvida, boa parte das ‘lousas’ escritas não de estar relacionadas com a gestão da propriedade fundiária que utiliza uma mão de obra dependente, ainda que com extensão muito local, como revela a ausência de referências topográficas, diferenciando-se assim de uma grande propriedade”, analisa o pesquisador.

4.4 O texto para ser ouvido

A lenta difusão da escrita na Idade Média é constatada por sua característica marcadamente “oralizante”. De fato, para Paul Zumthor (1993, p. 20), os textos medievais possuem uma “oralidade primária”, isto é, “supõem um diálogo entre o emissor e seus receptores, fisicamente presentes ante sua elocução”, motivo pelo qual a voz é, para esse autor, o meio de comunicação por excelência da Idade Média. Por isso, o autor da *Vida de São Milão*, no prefácio da sua obra, dirige-se ao público da mesma chamando-o de “leitor e

ouvinte” (Prefácio-V, p. 185). O mesmo faz o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* para quem a obra deveria animar “a fé de todos os que lêem e escutam” (*VSPE*, Prefácio-III, p. 139).

Se isso acontecia com o limitado público dos clérigos, a distância entre as massas (grande parte das quais analfabeta) e a cultura escrita era ainda maior. Por isso, os textos destinados às massas, por vezes, eram feitos para serem ouvidos¹⁰⁰ e, mais ainda, para servirem a *performances* públicas, conforme argumento de Paul Zumthor (1993). No caso dos textos eclesiais, contudo, isso não se dá de forma suficiente a ponto destes se desvincularem da erudição clássica em que a Igreja fundamentou sua doutrina.

Em contrapartida,

os ensinamentos e os rituais da “religião popular” se transmitiam da boca ao ouvido. A voz se identificava ao Espírito vivo, seqüestrado pela escrita. A verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuava-se só por seus discursos; retalhos do Evangelho aprendidos de cor, lembranças de histórias santas, elementos dissociados do Credo e do Decálogo, afogados num conjunto móbil de lendas, de fábulas, de receitas, de relatos hagiográficos. (ZUMTHOR, *Ibid*, p. 79)

Conforme dito acima, o mesmo medievalista Paul Zumthor (*Ibid*), em sua obra *A letra e a voz*, defende a vocação dos textos medievais à *performance* pública:

Somente o som e a presença, o jogo vocal e a mímica realizam aquilo que foi escrito. Qualquer que seja a performance, esta propõe assim ao ouvinte um texto que, enquanto ela o faz existir, não pode permitir titubeios; um longo trabalho escrito poderia ter sido preparado, enquanto o texto oral não tem rascunho. Para o intérprete, a arte poética consiste em assumir essa instantaneidade, em integrá-la na forma de seu discurso. Donde a necessidade de uma eloquência particular, de uma fluência de dicção e de frase, de um poder de sugestão, de uma predominância geral dos ritmos. (p. 165)

Ainda segundo Zumthor (*Ibid*), a Igreja, mesmo se em princípio tenha resistido a expressões artísticas performáticas, com o tempo, ela mesma adotou esse recurso para

¹⁰⁰ Sobre a produção dos textos para serem lidos, especificamente a respeito dos sermões, escreveu Jean Batany (In LE GOFF, 2002, p. 390): “Os milhares de sermões conservados em latim eram depois freqüentemente copiados por escrito, e não antes de terem sido pronunciados”. Guriévich (1990, p. 48) corrobora com esta afirmação ao dizer que, na cultura medieval, “predominavam os textos recitados sobre os que se liam”, uma vez que os textos eram percebidos pelo ouvido e não de maneira visual. “Os autores medievais se dirigiam, muitas vezes, a ouvintes e não a leitores”, conclui Guriévich (*Ibid*, p. 48).

comunicar sua mensagem. Certas igrejas contratavam poetas e cantores que se encarregavam de sua propagação junto aos peregrinos, afirma o medievalista.

García Moreno (1989, p. 369) afirma que, em função das necessidades pastorais, personalidades da Igreja Católica visigoda – como é o caso de Santo Isidoro – investiram na formação dos oradores através dos estudos gramaticais e da retórica, como o uso das figuras de linguagem e recursos que iam do pensamento à dicção. Completavam ainda a formação dos oradores o estudo da Bíblia a partir dos seus fundamentos dogmáticos e ideais morais; os conceitos da estética da cultura visigoda e o estudo da liturgia (salmos, canto, leituras semi-tonadas e homilética). Com esses recursos,

não só se pretendia dotar os alunos de uma certa capacidade compositiva de textos por escrito, como também e mais importante, era conseguir um perfeito domínio da linguagem falada. Para isso, o adestramento da memória resultava essencial, conseguido pela repetição de listas enormes de citações eruditas, cujo enunciado poderia dar a impressão de um amplíssimo domínio cultural. (GARCÍA MORENO, *Ibid*, p. 369)

A esses procedimentos, incluía-se o cuidado na formação dos leitores, tarefa na qual empenhou-se particularmente Isidoro de Sevilha. Estar impregnado de saber e de livros, dominar a leitura no que se refere à pontuação, acentuação das palavras e outros recursos lingüísticos, eram condições essenciais atribuídas por Isidoro ao bom leitor o qual, segundo o metropolitano de Sevilha, deveria fazer com que os ouvintes compreendessem, “por meio de suas distintas entonações, os diferentes sentimentos expressados num texto” (FONTAINE, 2002, p. 153).

A esse período (final do século VI e início do século VII) em que o papel central de Isidoro foi singular na produção literária da Península Ibérica, convencionou-se chamar *Renascimento isodoriano*, uma vez que seu empenho favoreceu certo renascimento cultural, depois de um período de fraca e insólita produção de obras (voltada, sobretudo, para a polêmica religiosa, mais precisamente para o combate ao arianismo)¹⁰¹. Os textos do bispo de Sevilha não revelam, no entanto, uma renovação na chamada cultura clássica, mas muito mais uma especial capacidade de síntese, de erudição clássica indiscutível. De qualquer modo, nesse período – especialmente a partir da conversão de Recaredo ao

¹⁰¹ Durante o século V, talvez a exceção nesse campo fique para Martinho de Braga cuja obra revela estilo e conhecimento de autores clássicos. Porém, mesmo neste caso, o texto revela-se mais um “manual de perseguição ao paganismo” do que exatamente um tratado teológico.

catolicismo -, há uma profícua e variada produção literária de temática religiosa: poesia, novelas, prosa histórica e doutrinal, além das hagiografias. Em função de suas pretensões pastorais, conforme já assinalamos, predomina o interesse prático e pedagógico sobre a reflexão teológica propriamente dita. Nesse sentido, a instrução contra o uso de práticas pagãs tem especial atenção.

Ao dirigir-se à população inculta do campo, a Igreja procurou empregar uma linguagem simples, adaptada aos rústicos (o *sermo rusticus*), “além da apropriação de imagens familiares, condizentes com o universo mental dos ouvintes” (BASTOS, 2002, p. 118)¹⁰². Nesse sentido, ao já citado *De Correctione Rusticorum*, Aron Gurevich (1990) chamou de um caso típico de “teologia de popularização”, isto é, uma tradução em linguagem simples de preceitos fundamentais do cristianismo. Trata-se de uma abordagem pedagógica, acessível aos rústicos, conforme esclarece González (1979, p. 587):

Tanto o ensinamento como a correção dos pecadores deve realizar-se de forma pedagógica. É necessário ter em conta a situação, a formação e qualidades da pessoa a que se deve instruir ou corrigir. Ao povo inculto e simples terá que explicar-lhe as verdades da fé de uma forma simples, clara e fácil de compreender, e não intoxicar-lhe com explicações demasiado profundas. Às pessoas cultas se deve expor a doutrina de acordo com seus conhecimentos. A pregação deve adaptar-se às características do auditório para que seja verdadeiramente eficaz.

Contudo, é fato já demonstrado por estudos anteriores, que

Obras como *De correctione rusticorum* não eram, na realidade, dirigidas ao povo ou apenas para o ensinamento deste que, em última instância, dificilmente estaria capacitado a lê-las. Elas também estavam dirigidas a *ordo clericorum*, ao qual tentava apontar os modelos de vida e de pregação. (ANDRADE FILHO, 1999, p. 114)

Assim, apesar dos limites impostos à comunicação com a população rural pela aculturação com as crenças pagãs e pelo analfabetismo, a Igreja – conforme é observado no caso da Espanha visigótica – valeu-se também de hagiografias para conquistar os fiéis e instruí-los na fé cristã católica, assim como “purificá-los” das velhas crenças pagãs:

¹⁰² Também os textos dirigidos ao clero – em grande parte inculto, se considerado aquele presente nos meios rurais da Espanha visigótica – como a regra monástica de Isidoro segue normas “com estilo popular e rústico, com a finalidade de que fossem compreendidas com facilidade” (*Regula, Praefatio*).

A literatura homilética e hagiográfica documenta o passo do maravilhoso pagão ao cristão. Toda essa produção popular se distingue por falta de profundidade teológica e manifesta uma absoluta desatenção ao sobrenatural, substituído agora pelo maravilhoso, o pavoroso, o diabólico. (GIORDANO, 1993, p. 155)

Na prática, todavia, as hagiografias visigodas¹⁰³ permaneciam dentro de um estilo cujo nível intelectualizado estava distante da do povo, especialmente o rural e iletrado. É o que é, *a priori*, constatável em obras como *A Vida de Santo Emiliano*, de Bráulio de Saragoça, a qual, a seguir, é feita uma apresentação geral. Ela é uma das seis hagiografias conhecidas da Espanha visigótica, entre as que foram citadas na Introdução deste trabalho.

4.5 Os limites à leitura e interpretação

O analfabetismo – em função dos altos índices entre as sociedades pós-Império Romano - chegou a criar problemas para a própria Igreja cujos membros inferiores da sua hierarquia acabaram se tornando um contratempo nos propósitos pastorais da Instituição:

Pertencer à Igreja não acarreta necessariamente o conhecimento *ars legendi*: o analfabetismo do baixo clero [sic] é objeto de queixas periódicas, e, na época mais distante, mais de um prelado não se preocupou em aprender a ler ou em dar-se a esse exercício. (ZUMTHOR, 1993, p. 107)

Segundo Castellanos (20 ago. 2007), “a cultura escrita se manteve, desde cedo, crescentemente reduzida a pontos de referência específicos e singulares como eclesiásticos, monastérios, cortes e determinados cenáculos aristocráticos”, sendo, portanto, uma manifestação elitista. De fato, no caso da Espanha visigótica, as poucas escolas existentes eram episcopais, paroquiais e monacais¹⁰⁴. Nessas escolas, a maior parte dos alunos eram clérigos, embora não exclusivamente, isto é, quantos aos leigos, “somente os filhos de

¹⁰³ Embora possua um grande *corpus* de leis, civis e conciliares, “quase todas datáveis e com grandes possibilidades de acerto quanto à identificação de sua autoria” (ANDRADE FILHO, *Ibid*, p. 100), a Espanha visigótica, ao contrário da Gália merovíngia, conta apenas com um pequeno número de hagiografias.

¹⁰⁴ Conforme José Luis Martín (1978, p. 121), as escolas episcopais forneciam uma formação deficiente (o que, provavelmente, também acontecia com as paroquiais) enquanto aquelas mantidas pelos monges costumavam contar com um melhor nível de formação, cuja metodologia básica consistia em três horas de leitura diária seguidas de meditação e discussão com o abade.

nobres ou famílias abastadas podiam permitir-se o luxo de estudar”, uma vez que, a escola, então, não era obrigatória (GONZÁLEZ In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 701). Nessa linha de dificuldades, Jacques Fontaine (2002, p. 130) acrescenta o fato de ser difícil encontrar exemplares das obras dos principais autores da patrística ocidental, bem como de serem poucos os leitores “suficientemente instruídos para tirarem proveito das mesmas”.

Referindo-se à realidade eclesial da Espanha visigótica, Andrade Filho (*Ibid*, p. 90) afirma: “Não eram poucos os clérigos que executavam mecanicamente suas funções. Poucos tinham alguma formação anterior e nomeadamente escrita de cultura, especialmente nos meios rurais”. É o que também atesta José Orlandis (1986, p. 230), ao fazer referência a um dos cânones do Concílio de Narbona (589), segundo os quais os clérigos superiores – presbíteros e diáconos – “tinham que ser, necessariamente, *litterati* e proibia ordenar daquele momento em diante a quem não soubesse ler”. Outros Concílios – como o VI de Toledo (cânone 6), de 638 – atestam que, no meio rural, muitos clérigos eram recrutados entre os servos eclesiásticos. Já o XI Concílio de Toledo (de 675) confirma que entre aqueles que chegavam ao tornarem-se clérigos, muitos sequer conheciam os Salmos ou sabiam como ministrar o batismo.

Referindo-se à formação do clero hispano-romano e visigodo, Justo Fernández Alonso (1955, p. 98) afirma que, em função da baixa reprodução dos livros, estes não se encontravam disponíveis aos estudantes e era a voz viva do professor “o meio fundamental pelo qual se aprendiam as disciplinas e, portanto, este [o professor] devia ter boas qualidades pedagógicas”. Desse modo, o exercício da memória era questão essencial no aprendizado das Sagradas Escrituras e da literatura teológica. Não é por acaso que Sisebuto (II, p. 1) chama a atenção para a “grande habilidade mental” de São Desidério, cuja “memória muito prodigiosa” o teria feito ultrapassar em inteligência seus antigos professores.¹⁰⁵

Além disso, ante o texto não bastava a simples capacidade de ler as palavras, especialmente em se tratando das Sagradas Escrituras. Era necessário saber compreendê-las, saber interpretá-las. A leitura do texto bíblico implica, pois, em quatro tipos de interpretação, conforme sintetiza Guriévich (1990, p. 105): era preciso entendê-lo do ponto de vista fático (interpretação “histórica”); ao mesmo fato cabia uma interpretação

¹⁰⁵ Ardanaz (In: FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA, 1983, p. 268) confirma que essa metodologia de ensino era fundamentalmente oral, exigindo o constante exercício da memória por parte do aluno. Para tanto, as estratégias mais usadas eram: sistema de perguntas e respostas; uso de etimologias (o que estimulou a produção de manuais, como a famosa obra de Isidoro de Sevilha); leitura individual nas bibliotecas e os debates (*collationes*) sobre um problema comum feitos sob a condução de um mediador.

“analógica” de outro acontecimento¹⁰⁶; o texto estava sujeito a uma interpretação moralizadora (“tropológica”) e ainda a uma quarta interpretação – mais sublime, porque sobre o acontecimento revela uma verdade religiosa sagrada (interpretação “anagógica”).

Isidoro de Sevilha, por seu turno, em sua obra *Etimologias* (1983, p. 12), resumiu em três modos as formas de ler as Sagradas Escrituras:

De três maneiras devemos considerar a lei divina: para interpretá-la primeiro historicamente; segundo metaforicamente; terceiro misticamente. De modo histórico significa segundo o sentido literal; o metafórico, conforme a aplicação moral; o místico, de acordo com o sentido espiritual. Assim, pois, de tal sorte é preciso que mantenhamos a fé no plano histórico, que saibamos interpretá-lo moralmente e prová-lo espiritualmente.

Há de se considerar ainda que a capacidade de interpretar as palavras, na Idade Média, era diretamente proporcional à capacidade de “descobrir a essência do fenômeno designado por ela”, motivo pelo qual as etimologias medievais – embora por vezes absurdas sob o ponto de vista da atual linguagem científica – “serviam de guia às pessoas dessa época para aprofundar-se no conhecimento dos mistérios do universo” (GURIÉVICH, *Ibid*, p. 318).

O ato de receber mensagens (lidas ou ouvidas) implica, pois, numa atitude de apropriação, conforme argumenta Chartier (2003). Para esse autor, o conceito de apropriação nos leva a tratar das práticas de utilização dos materiais culturais, ou seja, das diferentes formas de interpretação dos produtos culturais por distintos grupos ou indivíduos. Desse modo, o conceito de apropriação, para a história social, está relacionado às interpretações remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucional, cultural) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. Ainda para Chartier (*Ibid*), esse conceito de apropriação implica no fato de quem lê (ou, no caso da Idade Média, com mais frequência, ouve) é capaz de produzir o próprio sentido para a mensagem que recebe, o qual, por sua vez, depende das próprias competências lingüísticas e/ou expectativas.

Se relacionarmos esse conceito ao movimento de resistência da cultura folclórica ante a busca de hegemonia por parte da cultura clerical (conforme conceituação de Le

¹⁰⁶ Hilário Franco Júnior (2003, p. 40) afirma que o pensamento medieval é analógico, isto quer dizer que partilha de uma cosmovisão de que entre si coisas diferentes podem ser percebidas como pontos estruturais comuns entre elas, abrindo-se assim, possibilidades de inter-relações conjunturais.

Goff¹⁰⁷), é possível deduzir uma postura ativa por parte do público receptor às mensagens verbais ou escritas do clero. Embora não seja plenamente possível avaliar – nem é objeto de interesse deste trabalho – os níveis de recepção da mensagem eclesiástica por parte da população em geral da Espanha visigótica, a exemplo do que certamente acontecera em outras regiões do Ocidente medieval, nos parece razoável supor algum nível de releitura e mesmo adaptação criativa dessa mesma mensagem por parte das pessoas em geral (o que inclui o clero inferior). Nesse sentido, vale lembrar que o uso de fragmentos de textos (especialmente citações bíblicas), bastante comum na Idade Média, favoreceu interpretações ambíguas e, por vezes, contraditórias ao pensamento da alta hierarquia eclesiástica. Descolada do seu texto original, qualquer mensagem está sujeita a diferentes interpretações.

Além disso, vale considerar que a mesma atitude de “profanação” de ritos católicos, conforme assinalamos no item anterior, era passível de ser constatada no uso simples e direto dos textos sagrados, justamente em função dos limites de leitura e interpretação aqui apresentados. Desse modo, assim como à Igreja interessava uma postura de mera reprodução de atos litúrgicos, à sua alta hierarquia interessava também a “automática” reprodução de palavras, idéias e posturas por ela considerada ideais e coerentes com sua instrução religiosa.

¹⁰⁷ Em oposição ao conceito de cultura folclórica (apresentado na Introdução deste trabalho), Jacques Le Goff (1980) propõe o de cultura clerical o qual corresponde à produção intelectual realizada no interior dos meios eclesiásticos.

5 As hagiografias hispanoromano-visigóticas

Os seis textos hagiográficos hispanorromano-visigóticos os quais são objeto de análise deste trabalho, para além de um relato sobre a vida e obra pastoral de um fiel cristão católico exemplar, apresentam indícios de um contexto cultural mais amplo, especialmente no que tange à religiosidade da Espanha visigoda e, ainda mais em particular, de uma população concentrada no campo, cujas bases sociais, políticas e culturais procuramos apresentar nos capítulos anteriores. Para compreender ainda mais esse contexto, é fundamental o entendimento de conceitos como santidade e milagre e, relacionado a estes, o próprio conceito de hagiografia. Estabelecidos tais conceitos, apresentamos, na seqüência, uma análise da estrutura textual que compõe cada uma dessas seis hagiografias visigóticas, indícios de uma religiosidade com contornos peculiares.

5.1 A santidade e o santo

Uma das primeiras questões que se evidenciam sobre o tema “santidade” e sua relação com a Idade Média, mais precisamente, com o Ocidente Medieval, ao contrário do que certo senso comum poderia julgar, é o fato de este conceito ter sofrido uma série de alterações ao longo dos séculos. Já para Sofia Gajano (In LE GOFF & SCHMITT, v. 2, 2002), a história da santidade, na realidade, dá-se entre inovações e tendências permanentes à conservação.

Ainda sim, não obstante as mudanças constatadas na construção do conceito de santidade, dois valores atribuídos à pessoa do santo parecem permear essa concepção durante todo o período medieval: o de ser uma pessoa de conduta moral irreprochável¹⁰⁸ e de ser responsável por uma mediação bem-sucedida entre o ser humano e Deus¹⁰⁹. Mediação que poderia significar a garantia de salvação eterna e, logo, da vitória do bem sobre o mal, da vida sobre a morte. De fato, de acordo com Vauchez (In LE GOFF, 1989, p. 218), as massas de pobres e iletrados, “sentindo-se *a priori* desqualificadas na procura da santidade, descarregavam sobre eles (os santos) a tarefa de garantirem essa função de medianeiros entre o céu e a terra, sem a qual, para os homens da época, nenhuma sociedade poderia sobreviver”. Essa ação medianeira – vale dizer – pode se dar tanto em

¹⁰⁸ Justamente por conta dessa conduta exemplar, o santo só pode ser compreendido na relação com a sua audiência. “(...) fazer o bem em segredo não era suficiente por si mesmo, e muitas contos hagiográficos voltam precisamente para o reconhecimento e a revelação. A escrita de uma Vida reconhece isto explicitamente tornando suas ações conhecidas para o mundo, e para posteridade.” (CAMERON In HOWARD-JOHNSTON e HAYWARD, 1999, p. 35).

¹⁰⁹ É o que afirma Isidoro em *Sententiarum* III.18.1.

favor de um indivíduo, como é o caso do jovem “maldoso”, salvo da ira divina por São Frutuoso, mesmo após ter matado o corço protegido do santo (*VSF*, 10.30, p. 97), como pode ocorrer em nível grupal ou comunitário, como acontece com a atuação de Desidério junto à população de Viena.

Nesse sentido, os santos eram mediadores também entre os homens de diferentes condições sociais. Em outras palavras, eram responsáveis pela manutenção da coesão e controle social, embora, em alguns casos, quando vivos, representassem dificuldades para as autoridades laicas e eclesiásticas por sua postura crítica contra o poder. Um dos exemplos a esse respeito encontra-se na *Vida de São Frutuoso*, onde seu autor relata que o santo teria escapado de uma cilada armada pelo rei Chindasvinto por ocasião de sua viagem ao Oriente. Outro exemplo pode ser recolhido da *Vida de Santo Emiliano*, quando o eremita é obrigado a deixar a paróquia sob sua responsabilidade – por pressão de outros clérigos da região junto ao bispo local – em razão deste distribuir generosamente os recursos da comunidade para os pobres.

Embora o santo cristão não deva ser confundido, por exemplo, com seres desencarnados do universo greco-romano da Antigüidade, como os heróis, gênios, demônios e afins, sua figura foi certamente valorizada pela piedade popular como um mediador entre o divino e o humano, no lugar daqueles seres, assim chamados pagãos pela Igreja¹¹⁰. Por isso, segundo Vauchez (In LE GOFF, 1989, p. 212), “alguns bispos famosos do século IV, como Paulino da Nola e Ambrósio de Milão, propuseram aos fiéis e às comunidades cristãs que adotassem como mediadores os homens e as mulheres que, pela sua fé heróica, tinham merecido ter Deus como seu protetor pessoal”.

É fato que a necessidade de mediação entre Deus e o ser humano, na realidade, não nasceu com o cristianismo. Somado ao culto aos heróis gregos, aos imperadores romanos e à crença nos demônios no Baixo Império – as quais correspondem a formas de divinização do ser humano – é importante destacar que a própria cultura judaica já contava com os seus mediadores (os patriarcas e profetas), embora a condição de santidade ficasse reservada exclusivamente a Iavé.

Para Le Goff (1980), os heróis pagãos são progressivamente substituídos pelos mártires cristãos cuja santidade concede uma nova escala de valores a esses “heróis da fé”. Por essa razão, as façanhas e proezas presentes nas lendas mitológicas são suscetíveis de

¹¹⁰ No caso específico da Espanha visigótica, “a conversão ao catolicismo não implicaria o abandono da antiga e prestigiosa genealogia gótica de seus líderes”, escreve Andrade Filho (1997, p. 143). “Estes, anteriormente, descendiam de personagens heróicos divinizados, conhecidos como *anses*”, continua o autor.

comparação com os relatos hagiográficos do cristianismo desse período, o que evoca uma coincidência de mentalidade entre pagãos e cristãos. Valentia, desprezo pela vida e atitude de rebeldia diante das circunstâncias são características que assemelham santos e heróis pagãos. Seu inimigo por excelência: o demônio. Com efeito,

Num mundo onde se havia ensinado que a raça humana estava encurralada por poderes demoníacos invisíveis, os monges [identificados como “homens santos”] conseguiram uma boa reputação graças ao fato de serem “lutadores de primeira classe” contra o diabo. Eles mantiveram a malevolência satânica distante, e foram capazes – como nunca o havia sido ao homem corrente com todos os amuletos e remédios contra a magia – de rir do demônio no seu nariz. (BROWN, 1999, p. 121)

Vale considerar também que os heróis pagãos – ao contrário dos santos cristãos – não são responsáveis pela mediação entre Deus e a humanidade nem sequer contribuição para a sua salvação (redenção). Ainda sim, citando Delehayé, Rafael Fernández (2000, p. 168) afirma que “os cristãos aceitavam os costumes pagãos que não iam contra a sua fé e, assim, honravam também a seus mortos ilustres”¹¹¹. Para tanto, diferentemente dos antigos heróis, os santos, inicialmente, representam aquela mudança de vida (conversão) segundo a qual Deus está acima de tudo e de todos, e a negação do mundo é uma exigência natural. Nos heróis pagãos, por outro lado, são valorizadas qualidades estritamente humanas como a potência sexual, a valentia na guerra e na conquista, por exemplo.

Curiosamente, essa mesma “virilidade” atribuída ao *homem santo*, de maneira peculiar, era buscada nos relatos sobre as vidas de *mulheres santas*, cuja temática não abordaremos diretamente neste trabalho, uma vez que as hagiografias aqui utilizadas em nossa análise não têm mulheres como suas protagonistas. A exceção fica por conta do breve relato sobre a vida de Benedita, jovem que, querendo consagrar-se a Deus e estando prometida em casamento, fugiu e buscou a instrução e orientação espiritual do bispo Frutuoso. O relato – apresentado na *Vida de São Frutuoso* – conta que o prometido em casamento a Benedita recorreu à justiça real para reclamar seus direitos sobre ela. Diante

¹¹¹ Vale salientar que também os judeus – de cuja tradição religiosa derivou o cristianismo – cultivavam o hábito da lembrança de seus mortos. Sobre o assunto, escreveu Nachman Falbel (2001, p. 16): “A permanente lembrança dos mortos, através dos *Memorbücher*, ou seja, a relação dos nomes e dos lugares que era lida em sua homenagem durante o serviço sinagoga, a recordação e o desejo de que suas almas estivessem junto ao Trono divino ou no Jardim do Éden estão associados diretamente ao fenômeno do *Kidush haShem*, isto é, a santificação do Nome divino como forma de escapar da conversão forçada ou da apostasia”. Com efeito, enquanto o cristianismo “passa a adorar os seus santos-mártires nos lugares onde estão os seus túmulos ou as suas relíquias, no judaísmo basta a lembrança de seus nomes” (p. 21).

do juiz representante da Monarquia, Benedita mostrou sabedoria, coragem e decisão – características incomuns para uma jovem daquela época e na idade de 16 anos -, o que culminou com a determinação judicial segundo a qual ela deveria permanecer no seu caminho de consagração a Deus¹¹².

Os primeiros santos cristãos – assim aclamados pela comunidade de fiéis e confirmados pela hierarquia eclesiástica – foram os mártires. Com o fim das perseguições, novos tipos de santos ganharam popularidade. Surgiram os confessores da fé (defensores dos princípios evangélicos, fonte de uma doutrina religiosa ainda em formação) e ascetas, os “mártires brancos”, homens santos cuja fidelidade à fé cristã os obrigou a se submeterem ao sofrimento cotidiano, suportado por sua postura virtuosa. “(...) com os pés descalços”, escreve o hagiógrafo de São Frutuoso de Braga, “se internava em lugares florestados, cheios de ervas daninhas, ásperos e escabrosos, passando o tempo em covas e rochedos em jejuns três vezes maiores e em vigílias e oração multiplicada” (*VSF*, 4.5, p. 87).

Sobre os ascetas especificamente, escreve Rafael Fernández (2000, p. 164): “buscavam fora do mundo uma perfeição difícil de alcançar dentro de uma sociedade superficialmente cristianizada e profundamente alheia ao espírito do Evangelho”. Por seu carisma, suas excepcionais experiências de privação e protagonismo de fatos prodigiosos, alguns entre esses ascetas atraíram muitos seguidores, convertidos à fé cristã e a esse estado de vida.

Cristo - o mediador por excelência - é, desde o início, a referência de santidade, em função de sua filiação divina e por causa da sua ressurreição. O Filho de Deus, no entanto, parecia distante dos fiéis. Por isso, o culto aos santos – “os imitadores de Cristo” - ganha força em várias regiões pela necessidade das comunidades eclesiais em garantir a formação da sua própria identidade como cristã. Um exemplo evidente disso encontrado nas hagiografias em geral é a reprodução de milagres atribuídos à intercessão dos santos cujos fatos são muito semelhantes aos atribuídos a Cristo pelos evangelhos. É o que demonstra, por exemplo, o trecho a seguir, extraído da *Vida de São Desidério* cujos fatos lembram o milagre de Cristo nas Bodas de Canaã:

¹¹² Num trabalho – ainda não publicado – a professora Maria Rosário Valverde Castro, da Universidade de Salamanca – afirma que “no entorno da vida monástica se requer o ‘comportamento viril’ das mulheres para que uma instituição tão predominantemente masculina como a Igreja seja beneficiada e, é lógico que, neste caso, se julgue positivamente que as mulheres não respondam aos traços de submissão e obediência que são valorizados nelas” (s/d, p. 29).

Uma vez, quando uma grande multidão veio visita-lo, ele [o bispo Desidério] ordenou que essas pessoas deveriam ser alimentadas com bebida e comida como era o costume; aí um escravo lhe disse que o vinho que ele estava pedindo era pouco nos suprimentos. Ele rapidamente ordenou que a jarra com o tal vinho lhe fosse mostrada e quando fez o sinal da cruz sobre a mesma, através da graça do Salvador, a jarra tornou-se cheia de um vinho nobre e cheiroso. Desta forma, a multidão que tinha sido reunida, foi alimentada tanto por sua sanção como por essa bebida maravilhosa. (VD, 12, p. 8)

Até o século XIII, quando a Igreja instituiu o processo de canonização, a santidade de uma pessoa era aclamada pela população e tinha reconhecimento episcopal. Para Rafael Fernández (2000, p. 164), “numa sociedade próxima da desintegração [ele refere-se ao século IV], na qual os indivíduos estavam angustiados pela idéia de perder sua identidade e sua liberdade, os santos podiam restituir a confiança e oferecer perspectivas de salvação à vida cotidiana”.

No entanto, se por um lado, o culto dos santos favoreceu a difusão e manutenção do cristianismo, especialmente durante a Idade Média, por outro lado, dada à complexidade do pensamento cristão e a superficialidade com que muitos povos aderiram a essa fé, a hierarquia eclesiástica teve dificuldades constantes em fazer com que a população, sobretudo a massa inculta do campo, compreendesse a diferença entre o culto aos santos da Igreja e o culto a seres (humanos ou não) aos quais eram atribuídos poderes sobrenaturais. De fato, durante a maior parte da Idade Média, essa mesma população se viu tentada e, muitas vezes, promoveu efetivamente à condição de santo uma série de personagens cuja vida e obra pouco ou quase nada coincidiram com a observação do Evangelho¹¹³.

A interpretação folclórica da santidade chegou a atribuir aos homens santos características e atitudes que, por sua flagrante contradição, pouco ou nada, tinham relação com os princípios evangélicos, o que demonstra a freqüente necessidade da população medieval – especialmente camponesa – em associar o santo católico às antigas figuras heróicas do paganismo, conforme descreve Guriévich (1990, p. 30):

A santidade se apresenta como um amálgama de devoção sublime e magia primitiva, de abnegação extrema e de consciência de eleito, de desinteresse e de desejo, de misericórdia e crueldade. Lendo as obras de

¹¹³ A visão folclórica do povo acerca da santidade, ao longo da Idade Média, chega a situações, no mínimo, exóticas, no que diz respeito ao culto aos santos e às suas relíquias. Uma dessas situações é o caso do culto às relíquias de um “cachorro santo”, denunciado pelo pregador dominicano Estevão de Bourbon.

hagiografia e os “exemplos” destinados à edificação dos crentes, não é difícil encontrar relatos nos quais os santos não duvidam em recorrer a tribunais de justiça, abandonando seus sepulcros, quando são ofendidos ou vêm menosprezadas suas prerrogativas; provocam, muitas vezes, (...) e se mostram dispostos a bater e até matar os que não se manifestam inclinados a crer em sua santidade e a adorá-los.

Guriévich (*Ibid*, p. 228) salienta também que entre os eleitos à santidade – cujo mérito lhes concedeu a oportunidade de ter uma sua vida relatada por meio de uma hagiografia – não por acaso, encontravam-se, sobretudo, pessoas da elite social e eclesiástica (bispos, especialmente) cujo papel fundamental era a defesa e proteção dos humildes. Esse argumento é reforçado pela concepção medieval de ter o santo, em grande parte das vezes, desde seu nascimento (e, casos isolados, antes mesmo do seu nascimento), uma vida programada a seguir a Cristo.

Sendo a santidade comumente associada à condição de vida, é natural encontrar na legião de santos do medievo uma grande maioria de descendentes de famílias abastadas cuja educação formal foi favorecida justamente por sua condição social. Educação, vale lembrar, quase que restrita às mãos da Igreja. A esse respeito, na Espanha visigótica, é exemplar o caso de uma família de santos, dos quais os três irmãos homens foram bispos (Leandro, Isidoro e Fulgêncio) e a única irmã (Florentina), abadessa. Outro exemplo diz respeito ao autor da *Vida de Santo Emiliano*, Bráulio, bispo de Saragoça, o qual envia ao irmão Fronimiano (abade) a carta introdutória à hagiografia de sua autoria. Bráulio tem ainda outro irmão bispo, de nome Juan.

Cabe considerar aqui que, embora a população seja a responsável por criar e sustentar a fama de santidade da maioria desses personagens, o que corresponde a um fenômeno típico de uma religiosidade “popular”, não se pode ignorar o fato que a aristocracia (especialmente, eclesiástica) também é responsável por tomar a iniciativa em fomentar o culto a certos santos, sobretudo a partir da posse de relíquias e lugares santos, e da produção e difusão das hagiografias. Dois exemplos claros desse tipo de iniciativa de capitalização do sagrado estão evidentes nos relatos das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* (a disputa pelas relíquias de Santa Eulália entre o bispo Masona e o rei Leovigildo, já citada neste trabalho) e da *Vida de Santo Emiliano*, onde o autor demonstra interesse em fomentar o culto ao santo eremita na região do Alto Ebro.

Diante dessa iniciativa, está clara, por sua vez, a busca por fazer do homem santo um instrumento de propaganda religiosa que, no caso visigodo, tornou-se, por

conseqüência um meio de propaganda também política, uma vez que – conforme já exposto – Igreja e Monarquia, em geral, moveram-se em comum acordo tendo em vista obter e sustentar uma unidade do povo da Hispânia ao redor de si.

Ante a crise social e falta de perspectiva de vida generalizada desde o declínio do Império Romano, muitos fizeram a opção pelo eremitismo. Os eremitas – assim como os monges – assumiram, por vezes, para a própria população com a qual conviviam a condição de santos. Jacques Le Goff (1990, p. 49) chama a atenção para o fato que o eremita, ainda que mantenha certo “parentesco com o homem selvagem” (que vive no deserto e, no caso do Ocidente medieval, na floresta), é por seu contato com a cultura (produto da civilização) que obtém da Igreja a permissão para que seja considerado um “santo homem”.

Na Península Ibérica, especificamente, o eremitismo tornou-se a “base do florescimento monacal nos séculos V e VI, em especial na área dominada pelos suevos” (GARCÍA DE CORTÁZAR, 1985, p. 21). Essa opção, bastante presente na Espanha visigoda – conforme atesta a documentação literária e arqueológica (CASTELLANOS, 1998, p. 109) – reflete “a esperança nos bens espirituais e na promessa de uma vida posterior mais justa e feliz” (SOTOMAYOR In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 186) à medida que se torna uma forma de libertação das coisas deste mundo. No entanto, segundo García de Cortázar (*Ibid*, p. 21), muitos eremitas tinham, na solidariedade de famílias de nobres ou rústicos, “garantias reais” de sobrevivência aqui, neste mundo. Vale considerar ainda que, a despeito do desenvolvimento monacal na Península Ibérica, no que diz respeito aos eremitas especificamente, “parece claro que os bispos tratavam de controlar a esses religiosos errantes, incluso de integrá-los ao contexto do monacato cenobítico se fosse preciso” (CASTELLANOS, 1999, p. 123)

A propaganda religiosa, mediada pela difusão das vidas dos santos, atraiu muitas pessoas – homens e mulheres – também às comunidades monacais. Isso aconteceu, particularmente, com Milão e Frutuoso sobre cujo desempenho trataremos mais adiante. Apenas para confirmar esse argumento, consideremos um outro exemplo – o de Benedita cuja experiência religiosa teria atraído famílias inteiras a esse estilo de vida, conforme relato encontrado na *Vida de São Frutuoso*. Diz o texto:

(...) em um e outro sexo e tanto crescia extraordinária fama daquela perfeição que os homens com seus filhos se converteram à santa congregação de monges e suas mulheres junto com suas filhas se uniram ao santo consórcio das virgens. (*VSF*, 15.20, p. 109)

Essa consideração implica também no fato que o termo “santo” (do latim *sanctus*) era usado, por vezes, com um sentido cerimonial. “Pode-se dizer que *sanctus* convém a todos aqueles que ocupam um cargo social distinguido”, explica Fernández (2000, p. 163), termo o qual, inclusive, chegou a ser usado tanto por imperadores pagãos como cristãos e bispos. Fernández explica ainda que, com o tempo, o uso religioso do termo “santo” convergiu com o seu uso cerimonial a ponto do “santo” passa a designar os mártires da fé.

Além disso, a despeito de se isolar, o eremita possuía popularidade, uma vez que é procurado pelas pessoas para “confessar-se, pedir conselho nos casos difíceis, procurar benção e cura” (LE GOFF, *Ibid*). Popularidade compreendida justamente pela condição de proximidade que o eremita possui da “cultura popular autêntica, do folclore”¹¹⁴. É ainda o eremita (e depois o monge, mas, sobretudo o santo) quem, por conta de suas práticas ascéticas (oração, jejum, silêncio¹¹⁵ etc.), melhor parece conviver com a “humilhação” que a alma humana possui por permanecer “presa” ao corpo pelo qual o “pecado manifesta-se”, seja “na tara física”, seja “na doença” (LE GOFF, *Ibid*, p. 58)¹¹⁶.

5.2 O milagre

Uma época “fantástica”, envolta em lendas e cuja atuação das forças sobrenaturais é cotidiana. É nesse contexto – apresentado em suas linhas gerais no segundo capítulo deste trabalho – em que se insere o milagre. Para Santo Agostinho, entre o milagre e a natureza não há contradição, uma vez que Deus reservou para si algumas “obras insólitas” capazes de surpreender o ser humano e fazer com esse reconheça a onipotência divina. “Deus colocou na criação ‘razões seminais’, escondidas sob a aparência de coisas comuns que às vezes provocam milagres que parecem contrários à lei natural, mas que na realidade são inerentes a ela”, afirma Vauchez (In LE GOFF, 2002, v. 2, p. 199).

Já para Gregório Magno, o milagre é um sinal, uma manifestação de Deus (teofania) e, por isso, “os verdadeiros milagres são os que servem à edificação do cristão e

¹¹⁴ O conceito de folclore corresponde ao de cultura folclórica, já apresentado neste trabalho. Sobre o conceito de cultura popular, escreve Hilário Franco Júnior (1990, p. 41): é aquela que se identifica com um grupo social, ou que teve origem nele, mas sim aquela que nas suas manifestações popularizou elementos de diversas procedências.

¹¹⁵ Sobre o silêncio, escreve Eleonora Dell’Elicini (2007, p. 42): este “permanecia associado à santidade, a um estado de graça, a um contato fluído com as fontes da Revelação”.

¹¹⁶ “O horror pelo corpo atinge o auge nos seus aspectos sexuais”, escreve Le Goff (*Ibid*, p. 57). E mais que isso: “o pecado original, pecado do orgulho intelectual, de desafio intelectual a Deus, é transformado pelo cristianismo medieval em pecado sexual”, o que gera o “desprezo pelo corpo e pelo sexo” a ponto de considerar o corpo feminino como “lugar de eleição do diabo”.

da Igreja” (VAUCHEZ In LE GOFF, *Ibid*, p. 200). Além disso, Gregório Magno “distingue claramente os milagres corporais que são simplesmente a manifestação da santidade, dos sinais espirituais que constituem sua essência, em particular uma virtuosa existência levada aqui pelos servidores de Deus” (VAUCHEZ In LE GOFF, *Ibid*, p. 200).

Velásquez (2005, p. 155) propõe uma categorização dos tipos de milagres, assim como costumam ser relatados nos textos hagiográficos. Segundo a autora, o primeiro tipo de milagre – e o mais importante – seria aquele ocorrido graças à intervenção direta dos santos, durante sua existência terrena ou após a sua morte. No segundo grupo, figurariam os milagres que têm relação direta com o testemunho dos mártires, ou seja, a conversão direta que o martírio provoca, a suavidade com que a dor é encarada. Nesse grupo, estariam ainda os milagres ligados a fenômenos da natureza. Finalmente, no terceiro grupo, estariam os milagres que têm relação com uma “reordenação moral” dos fatos, como, por exemplo, o castigo aos malvados.

Os milagres de cura (taumatúrgicos) eram os mais valorizados entre os fiéis do medievo. Aos problemas físicos (comumente relacionados à ação do mal), a cura era associada ao exorcismo. Segundo Vauchez (In LE GOFF, *Ibid*, p. 204), na busca pelo estado saudável, a relação terapêutica estabelecida entre o santo curador e o doente compreendia, em geral, os seguintes momentos: desculpabilização; uso de fórmulas recitadas ou imposição das mãos; a tentativa do santo dar esperança ao doente, e a postura de dependência do doente em relação ao santo (sendo este último, com frequência, de condição social superior).

Inegavelmente, o milagre tinha para a Igreja medieval uma função pedagógica e, desse modo, comunicacional e política-institucional. Em primeiro lugar, porque era sinal da própria santidade, como as hagiografias visigóticas deixam bastante claro. Depois, o milagre garantia à Igreja, então representada pelo santo (por assim dizer, o “administrador” dos atos prodigiosos) a autoridade que esta necessitava junto à população em geral. E, naturalmente, o milagre levava as pessoas à fidelidade ao cristianismo católico.

Na visão de Bráulio de Saragoça (VI Concílio de Toledo, de 638), “o milagre constituía claramente uma pedagogia adequada ao seu tempo, o sinal de uma misericórdia divina ainda operante; e uma bússola concedida aos justos” (DELL’ELICINE, *Ibid*, p. 224). Com essa perspectiva, parecia corroborar Santo Idelfonso, para quem, “o milagre constituía o índice mais puro de santidade que podia receber uma criatura humana, melhor ainda que a habilidade de escrever sobre assuntos sagrados”, bem como seu

desdobramento “era sinal de uma conduta aprovada pela divindade e indicada tanto pela autoridade sustentada no juízo de Deus” (DELL’ELICINE, *Ibid*, p. 233).

Gajano (In LE GOFF & SCHMITT, v. 2, 2002) ressalta, no entanto, a “ambivalência do milagre”. Este, enquanto fato prodigioso, poderia ser considerado tanto manifestação de Deus quanto ao Diabo. Com efeito, Vauchez (In LE GOFF & SCHMITT, v. 2) reforça esse argumento ao afirmar que o milagre é supervalorizado enquanto sinal de santidade – em oposição à fraqueza do espírito humano – e instrumento de luta na concorrência contra o miraculoso presente no folclore pagão.

A crítica que justamente os especialistas fazem – e que já apontamos neste trabalho – é que a diferença entre os atos prodigiosos dos santos e dos pagãos não é clara. E mais ainda: um mesmo fenômeno poderia ser tachado de bruxaria ou de santidade pela Igreja, conforme seus interesses. A alegação para a identificação do milagre era mesma: o poder divino sempre justifica todas as ações dos santos. “Em nome de Jesus Cristo lhes ordenou sair e então se retiraram todos em meio a um enorme e terrífico estrondo”, narra Bráulio na *Vida de Santo Emiliano* (13, p. 199), demonstrando qual a origem do poder sobrenatural do santo eremita. O mesmo encontra-se na *Vida de São Desidério*, de Sisebuto: “... em seguida, chegou um grupo de doentes que correu até ele na esperança de recuperar sua saúde e as obras do Senhor vieram, não falharam em curar aqueles pelos quais o servo de Deus tinha rezado para o Senhor e Salvador” (VD, 5, p. 4).

Segundo Vauchez (*Ibid*, p. 225), “por intermédio do milagre, a ordem do mundo, perturbada pelo pecado, será restabelecida”. Isso “porque, na origem do mal, estava quase sempre uma culpa que a lucidez espiritual dos santos permitia detectar e realçar”. Por outro lado, “quando esse pecado estava demasiado enraizado, [os santos] contentavam-se em prever e anunciar as catástrofes que esse mesmo pecado acabaria por provocar”. E conclui o autor: “assim, o homem de Deus é, simultaneamente, um taumaturgo e um profeta”. Um exemplo do segundo caso, encontrado na obra de Bráulio de Saragoça sobre o eremita Milão, diz respeito à profecia do santo à “destruição de Cantábria” e, em especial, à morte do incrédulo Abundancio, “morto pela espada vingadora de Leovigildo”.

Na realidade, por vezes, o clero buscava substituir o prodígio pagão pelo miraculoso cristão¹¹⁷. Essa substituição se dá, a propósito, num âmbito maior, conforme argumenta o próprio Vauchez (1989, p. 212):

¹¹⁷ “A oposição entre os santos cristãos e os magos pagãos traduziria a oposição entre magia e milagre, sendo a primeira o resultado de uma operação destinada a constringer a divindade para que cumpra o desejo do

Destruindo os bosques sagrados e substituindo o culto das fontes e das nascentes pelo culto dos santos, a Igreja lançou-se, desde os finais da Antigüidade, num empreendimento de grande fôlego cujo objetivo era nada menos do que antropomorfizar o universo e submeter ao homem o mundo da natureza.

A incapacidade de monopolizar o milagre e os perigos que advinham dessa situação, bem como a supervalorização do uso da palavra como instrumento de evangelização, não restam dúvidas que, para Santo Isidoro, “os verdadeiros campeões da Igreja não eram os fazedores de milagres, mas sim aqueles que colocam sua pena impetuosa ao serviço da fé”, segundo Eleonora Dell’Elicine (2007, p. 217).

É fato que, embora os teólogos medievais procurassem valorizar a atitude piedosa dos santos, bem como sua conduta moral, sem o milagre, estes possuíam pouca popularidade, certamente porque – aos olhos da maioria dos fiéis – não eram capazes de serem mediadores entre aqueles e Deus e menos ainda produzir os prodígios que a população necessitava para superar a dureza da vida cotidiana¹¹⁸. Assim, conforme Guriévich (1990, p. 207), em relação a esses santos “não milagrosos”, “não havia muito sentido venerar suas relíquias nem fazer doações a sua igreja ou monastério”.

Ao confrontar o culto aos santos cristãos com o paganismo, é evidente, pois, a necessidade dos fiéis acerca de um reconhecimento visível, humanamente concreto do divino. E, por isso, o corpo do santo (vivo ou, sobretudo, morto) assume uma importância fundamental. O corpo do monge guloso e beberrão das *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, após a conversão e morte do religioso, exala perfume e não é corrompido (VSPE, II.23, p. 157), o que confirma para seus confrades e fiéis que este alcançou a santidade. Com efeito, este é a “realidade física na qual o percurso espiritual se coloca em evidência” (GAJANO In LE GOFF & SCHMITT, v. 2, 2002, p. 449). Essa sacralização do corpo gera, segundo a autora, uma sacralização difusa: tempo, lugares e objetos (especialmente as relíquias) são sacralizados.

mágico, ao passo que o segundo se realizaria de acordo com a vontade soberana e onipotente de Deus, manifesta por meio de um dos seus servidores”, escreve Gilva Ventura da Silva (2003, p. 199).

¹¹⁸ Para os autores da *Vita Aemiliani* e *Vita Fructuosi*, era necessária a prova de eficácia da capacidade do santo em ser mediador entre os homens e Deus. O milagre era essa prova.

5.3 O culto ao corpo, às relíquias e aos lugares sagrados

Considerado uma manifestação pública em honra rendida pela comunidade de fiéis à memória de um santo, o culto assumiu várias formas. Conforme breve inventário de Rafael González Fernández (2000, p. 164), a festa do aniversário de morte do santo é um dos principais momentos do seu culto. “Seu aniversário [de morte] comemora seu nascimento ao lado de Deus mais além da morte, e é a festa cristã por excelência, já que renova o sacrifício de salvação do único mediador”. São outras manifestações de glorificação do santo: ereção de um altar em honra ao santo; invocação em culto público; inscrições votivas; panegíricos; atas de mártires; monumentos e pinturas artísticas; uso de nubos e auréolas e *Vidas dos Santos*¹¹⁹. Especial destaque ganharam o culto ao corpo e relíquias dos santos, além da visitação a lugares considerados sagrados.

Embora o culto ao corpo dos santos e às relíquias (restos mortais ou objetos) desde cedo preocupara as autoridades eclesiásticas por permanecer na fronteira da superstição, do abuso e do charlatanismo, este foi largamente explorado para a difusão e manutenção da fé cristã no Ocidente Medieval¹²⁰. Nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, o autor relata que os santos mártires Cipriano e Lawrence, numa aparição, teriam reclamado a uma mulher que buscava ajuda de Santa Eulália por esta não recorrer às basílicas a eles dedicadas, justificando que, assim, esta obteria o milagre pretendido (*VSPE*, IV.X.5, p.189). Tal relato – a parte a fantasia que possa conter – revela a preocupação da Igreja de manter a popularidade de certos santos, incentivando seu culto constante.

Conforme assinalado no capítulo anterior, a fronteira entre o real e o imaginário foi sempre tênue para o homem medieval, razão pela qual o milagre era considerado uma realidade cotidiana. “A fé na palavra, nas imagens e nos símbolos era ilimitada e não encontrava nenhuma crítica: nessas condições a falsificação tinha irrevocavelmente um grande êxito. A idéia e a realidade não estavam claramente divididas e não era difícil tomar por autêntico aquilo que deveria ser e não o que era real” (GURIÉVICH, 1990, p. 206). No

¹¹⁹ Rafael Fernández (*Ibid*, p. 174) salienta, no entanto, que a própria Igreja tinha reservas quanto ao uso de invocações e inscrições votivas.

¹²⁰ De acordo com Hillgarth (In: JAMES, 1980, p. 22), o culto das relíquias de santos atraiu particularmente as mulheres nobres. Mas, para a autora, “até mesmo os autores das mais complicadas fórmulas de fé de Toledo não estavam assim tão distantes, em suas pressuposições mentais, do povo”, uma vez que admitiam o uso de tais objetos sagrados. Também Peter Brown (1982, p. 94) afirma que o culto às relíquias foi favorecido pela intervenção da elite, seja em função de sua posição social, seja em razão do empreendimento que realizaram em viagens de peregrinação em busca desses objetos sagrados. Tais iniciativas, conforme Brown (*Ibid*, p. 94) garantiram a essas relíquias o “selo de autoridade” que necessitavam junto à comunidade cristã.

que diz respeito ao culto às relíquias, este acabou se tornando, por vezes, um problema para a Igreja, uma vez que sua proliferação indiscriminada favoreceu abusos, a ponto de gerar uma concorrência no culto ao próprio Cristo. Nesse sentido, uma das tentativas em controlar essa situação e manter sua tutela sobre o culto aos santos, a Igreja instituiu o uso do calendário oficial festivo com datas específicas para celebração desses personagens.

A premissa *totum ex parte* fundamentava o culto às partes do corpo dos santos, uma vez que considerava que a essência do ser (no caso, o santo) se mantinha intacta em todas e em cada uma das partes em que esse corpo era dividido. Tanto os autores cristãos como as Atas dos Mártires “descrevem que bastava o contato de um fragmento do mártir para obter toda a sua força milagrosa” (FERNÁNDEZ, 2000, p. 168).

Com efeito, segundo Vauchez (In LE GOFF, 2002, v. 2, p. 205), uma preocupação freqüente dos mosteiros era reunir milagres para que as “virtudes” das suas relíquias fossem conhecidas e afirmar seus direitos patrimoniais dos monges diante das invasões da aristocracia laica. Já de acordo com Gajano (In LE GOFF & SCHMITT, 2002, v. 2, p. 451), “o corpo do santo testemunha a possibilidade de uma unidade entre o homem e o divino que a morte – quer dizer, a união da alma com Deus – não poderia interromper, apenas reforçar”. Com efeito, para muitos clérigos da Idade Média,

a boa conservação do corpo depois da morte era também um critério – necessário, mas não suficiente – para se poder conferir a um homem o título de servo de Deus. Para além de não apresentarem sinais de decomposição e de emanarem um cheiro agradável, os restos mortais dos santos possuíam a extraordinária capacidade – que partilhavam apenas com a hóstia consagrada – de poderem ser divididos sem perderem sua eficácia, ou seja, os poderes que tinham recebido de Deus no momento da sua morte bendita. (VAUCHEZ, 1989, p. 223)

Desse modo, o culto às relíquias – cujas raízes estão nos primeiros séculos do cristianismo das regiões mediterrâneas da Europa – passou a ter uma devoção análoga à devoção ao corpo de Cristo, presente em todo o cristianismo medieval. Proteção pessoal; estreitamento de elos de amizade; reforço das relações religiosas entre comunidades distantes, e a consagração de relações de natureza política e eclesiástica são situações nas quais, segundo Gajano (In LE GOFF & SCHMITT, 2002, v. 2,), as relíquias dos santos passaram a ser amplamente utilizadas ao longo da Idade Média. Tamanho o valor que assumiram, as relíquias chegaram a ser consideradas objeto de desejo, capazes de justificar

polêmicas, violências e até mesmo roubos¹²¹. De fato, as relíquias possuíam uma “descomunal capacidade de atração”, “o que as convertia em objeto de desejo por quem tratava de capitalizar a vontade das multidões ou de sublinhar a importância de um lugar, oratório, uma igreja ou uma cidade” (CASTELLANOS, 2007, p. 248).

São essas mesmas relíquias que contribuem para a configuração do mapa dos lugares santos (*loca sacra*), espaços nos quais os santos viveram ou pelos quais passaram (montes, grutas, fontes, rios, florestas). As *Vidas dos Santos*, a propósito, costumam apresentar indicações relativamente precisas desses lugares, embora não sejam tão fiéis à cronologia dos fatos e tornaram-se, por isso, importantes meios de propagação desses mesmos espaços sagrados. A esse respeito, no caso da *Vida de Santo Emiliano*, o autor narra que o santo eremita havia chegado “a um lugar próximo à vila de Vergegio, em que hoje encontra-se seu glorioso corpo” (VSA, 3, p. 189).

Esses lugares são, conforme análise de Gajano (*Ibid*), instrumentos de santidade à medida que testam a excepcionalidade do santo, bem como são transformados pela presença do homem ou da mulher de Deus. Em muitos desses espaços, templos foram construídos e, próximo ou no interior dos mesmos, túmulos nos quais os corpos dos santos foram enterrados¹²². Na ausência física dos santos, esses espaços tornaram-se lugar privilegiado de mediação entre os fiéis e Deus e, portanto, focos de conversão. Mais ainda: pelo controle desses locais e das relíquias – e, portanto, da esperança numa vida melhor advinda “magicamente” desses elementos – a aristocracia (eclesiástica e laica) se beneficiou desses bens como instrumentos de controle cultural da própria massa, absolutamente carente de melhores expectativas de vida.

Esses lugares sagrados são ainda espaços de proteção dos cristãos contra as investidas do “inimigo”, personificado em pagãos, hereges, judeus e outros grupos condenados pela Igreja. Um exemplo a esse respeito encontra-se nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida* (V.V.10, p. 206): quando convocado pelo rei Leovigildo para enfrentar, num debate público e diante de juízes, o bispo ariano Suna, o bispo católico Masona “se dirigiu apressadamente para a basílica da santa virgem Eulália e ficou prostrado no chão

¹²¹ Já na sua época, Agostinho de Hipona denunciava falsos monges que vendiam relíquias de mártires (DÍAZ, 2000, p. 164).

¹²² Rafael Fernández (*Ibid*, p. 178) afirma que “uma das manifestações mais amplas da piedade no culto aos santos foi o afã de se enterrar junto a suas tumbas”. A esse respeito, Peter Brown (1991, p. 273) afirma que, desde o final do século IV, quando passou-se a difundir a prática do *deposito ad sanctos* – o privilégio de ser enterrado perto do túmulo dos mártires –, a hierarquia eclesiástica, que controlava o acesso a esses lugares consagrados, estabeleceu que corpos de virgens, monges e membros do clero fossem agrupados mais perto das tumbas dos mártires, como acontecera em Roma, Milão e outros lugares.

diante do altar sobre o qual jazia o corpo venerado da santa mártir, perseverando por três dias e muitas noites em jejum e chorando”¹²³.

Uma figura que emerge com força e está diretamente ligada a esses lugares sagrados é o peregrino. Pablo Díaz (2000, p. 153) apresenta um perfil desse personagem: o peregrino é aquele que se dirige ao lugar sagrado buscando um contato privilegiado com o divino, uma resposta aos pedidos; ali oferece suas orações, promessas para o futuro e, muito provavelmente, faz oferendas materiais. Das hagiografias analisadas neste trabalho, o único exemplo de ação peregrina entre os protagonistas de tais textos encontramos na *Vida de São Frutuoso*. Segundo a hagiografia em questão, São Frutuoso segue da Galícia à Cádiz. No meio do caminho, seguindo o costume da piedade cristã da época, o santo bispo, possivelmente, deve ter visitado a tumba de Santa Eulália, em Mérida, e/ou de Gerôncio, próximo à Sevilha.

Por essa conduta – uma exigência da religiosidade da época -, o peregrino torna-se um propagador do culto aos santos. “No entanto, a mera aproximação converte-se num ato válido em si mesmo, uma penitência, um ato de expiação, uma experiência mística que se manifesta como uma aventura essencial da prática do crente” (DÍAZ, *Ibid*, p. 153). Porém, a julgar pelo trecho extraído da *Vida de Santo Emiliano*, o peregrino, por vezes, busca mais alívio para os seus sofrimentos físicos do que conforto para a alma:

Extraordinariamente amplo resultaria acrescentar ao presente livrinho quantos cegos recobram a vista ante seu sepulcro, quantos possessos ficaram limpos ou quantos enfermos de diversas doenças foram curados a partir do momento da morte deste santo até os nossos dias. (VSA 28, p. 213)

Esse tipo de intenção faz com que o peregrino, com frequência, confunda a devoção católica com práticas pagãs, quando revive gestos típicos das antigas crenças ao reverenciar as relíquias dos santos, o que, naturalmente, causa reprovação por parte da hierarquia eclesiástica. Esta, no entanto, às vezes reforça essa conduta quando – assim como a aristocracia laica – pleiteia a proximidade com as relíquias, como se isso lhe

¹²³ Em ocasião anterior, esse mesmo personagem tomou atitude idêntica: quando um senador suplica para que, como médico e clérigo, salve sua esposa, contrariado – porque estaria prestes a cometer um sacrilégio manchando suas mãos sacerdotais com sangue – o bispo Paulo também se dirige à Basílica de Santa Eulália e ali se prostra no chão, permanecendo em oração durante toda a noite (IV.II.IX). Comportamento idêntico teve Santo Desidério que, conforme relata Sisebuto, diante da ação do “inimigo”, foi velar na igreja, desnudou o altar, vestiu cilício e “se entregou a jejuns, lamentos e lágrimas e dilatada oração” (III.X, p. 85)

garantisse privilégios divinos especiais. O pobre peregrino, por seu turno, tem nessas elites, a referência de conduta.

No que diz respeito à construção das igrejas privadas, também espaços pretensamente sagrados, construídos pela aristocracia laica em suas propriedades, esta se configurou num sério problema para o episcopado visigodo. Construídas em torno das antigas *villae*, essas pequenas igrejas eram administradas por grandes proprietários que assumem, para si, a responsabilidade das funções eclesíásticas referentes à igreja construída (nesse caso, o que se configurava até mesmo com a contratação de um clero privado). Isso desagradou os bispos, uma vez que se tratava de uma clara forma de segregação do seu próprio poder, inclusive porque tais igrejas permaneciam fora da sua rede de captação de recursos materiais.

Soma-se a isso o importante papel evangelizador e, por assim dizer, comunicacional das iconografias cujos desenhos narraram a vida dos santos, chegando a alguns casos, inclusive, a substituir as antigas relíquias¹²⁴. Mas serão as hagiografias, a exemplo do que acontecera na Espanha visigoda, um dos principais instrumentos de capitalização do culto ao santo.

5.4 As hagiografias

Em seu artigo *História e Lingüística: oralidade e escrita no discurso religioso medieval*, Maria Lúcia da C. V. de Oliveira Andrade (In ANDRADE FILHO, 2005, p. 47) faz uma apresentação das características fundamentais da hagiografia medieval, popularizadas sob o título de *Vitae*. Conforme pesquisa da autora, o termo *hagiografia* é de origem grega e significa “escritos relativos aos santos”¹²⁵. Mais precisamente, “servem para designar os textos que relatam a vida dos santos”, finalidade fundamental a qual, segundo Fernando Baños Vallejo (1989, p. 25), constituiu-se no critério principal para classificação de um texto enquanto pertencente ao gênero hagiográfico.

¹²⁴ Velásquez (2005, p. 53) acrescenta à lista dos recursos utilizados pela Igreja para difundir o culto dos santos as inscrições feitas nos seus túmulos. Diz ela esse respeito: “É importante indicar que entre as numerosíssimas inscrições cristãs, algumas, especialmente de caráter poético, podem considerar-se de caráter literário e nelas se condensa a ‘vida’ ou as ‘boas ações’ que elogiam um santo e uma pessoa digna de culto”.

¹²⁵ Andréia Frazão da Silva (06 set. 2007), citando Delehayé, explica que, “desde o século XVIII, momento em que se iniciou o estudo sistemático e crítico sobre os santos, sua história e culto, para designar tanto este novo ramo do conhecimento como o conjunto de textos que tratam de santos com objetivos religiosos”.

Dois fundamentos parecem estar presentes no texto hagiográfico: o princípio segundo o qual seu personagem central é presumidamente histórico e a realização de fatos prodigiosos mediante sua intercessão. Naturalmente, por se tratar de um texto com claros fins ideológicos, não se pode esperar da hagiografia um valor histórico intrínseco, ainda que possua algum valor histórico, dado que costumam fazer referência a fatos e personagens autênticos para a ciência histórica. Em razão dos fatos históricos apresentarem-se diluídos entre os recursos estilísticos, também aqueles se apresentam “estilizados” (FONTAINE In JAMES, 1980, p. 101).

A parte o possível interesse em fazer conhecer a vida de certo santo e o zelo e fidelidade com que realizou este trabalho ao redigir a hagiografia, é evidente que outras motivações animaram os hagiógrafos em seu trabalho. Uma delas – e para nós a principal – é a intenção de fazer da hagiografia um instrumento de difusão (propagação) do culto ao santo e, eventualmente, tudo o que pudesse estar ligado a ele (reliquias, lugares sagrados etc). Por esse motivo, as hagiografias não são trabalhos introspectivos, mas revelam que o autor têm, sempre diante desse, uma concepção do público que deseja atingir e, por conta disso, tem bem claro o que deseja dizer a esse mesmo público.

Maria Lúcia Andrade (*Ibid*, p.53) explica que “a literatura hagiográfica cristã teve início ainda na Igreja Primitiva quando, a partir de documentos oficiais romanos ou de relatos de testemunhas oculares, eram registrados os suplícios dos mártires”¹²⁶. Esse estilo literário, contudo, “desenvolveu-se e consolidou-se somente a partir da Idade Média, com a expressão do cristianismo e a difusão do culto aos santos”, escreve a pesquisadora. Ela chama a atenção para o fato que, ao longo da Idade Média, “os textos hagiográficos não só apresentam diferentes formas, como também incorporam concepções diferenciadas de santidade” (p. 53), conforme demonstrado no primeiro item deste capítulo.

De fato, esse tipo de texto corresponde a uma gama bastante diversa de gêneros literários, que vai de listas e atas de mártires a textos poéticos e crônicas. Entre esses gêneros, os mais estudados são as chamadas *Vitae Sancti* (*Vidas dos Santos*). Sobre o surgimento específico das hagiografias do estilo *Vita*, Velásquez (2005, p. 60) afirma:

Este é um tipo de obra que começa a aparecer na África e Itália no final do século IV e começo do século V, pouco depois na Gália. Algo mais tarde na Hispânia. Sua diferença fundamental estriba em que já não é uma paixão o eixo do relato, pois os mártires há tempos deixaram de

¹²⁶ De acordo com Vallejo (*Ibid*, p. 29), “o exemplo documentado mais antigo é o de São Policarpo, de meados do século II”, ainda que, para o autor, esta não seja “a primeira expressão de devoção dos mártires cristãos”.

existir; são muito conhecidos e seu sacrifício e imolação permanecem muito distantes da vida cotidiana dos cristãos.

Obra de referência para outras do gênero que a seguiram no Ocidente, a *Vita Martini* (*Vida de São Martinho de Tours*, morto em 397) – redigida por Sulpício Severo no início do século V – apresenta uma característica que a diferencia da hagiografia oriental: acentua o caráter sacerdotal do seu personagem, revestindo a santidade no Ocidente medieval por um caráter eclesiástico.

Segundo Linage Conde (In FRAZÃO, 06 set. 2007), “são considerados textos de natureza hagiográfica os martirólogos, necrológicos, legendários, revelações (visões, sonhos, aparições, escritos inspirados etc); paixões, vidas, calendários, tratados de milagres, processos de canonização, relatos de trasladação e elevações, já que possuem como temática central e biografia, os feitos ou qualquer elemento relacionado ao culto de um indivíduo considerado santo, seja um mártir, uma virgem, um abade, um monge, um pregador, um rei, um bispo ou até um pecador arrependido”.

Pastoureau (In LE GOFF, 2002, v. 2, p. 500) chama a atenção para a relação entre o nome e a santidade. “Muitos santos (...) devem sua *vita*, sua paixão, sua iconografia, seu patronato ou suas virtudes apenas a seu nome”, assim como seus poderes terapêuticos ou profiláticos – capazes de levar à cura. Essa relação se dá em função do fato do nome próprio – pelo valor que este enquanto símbolo possui - dizer a verdade sobre a pessoa, sobre sua história e ser uma proclamação de seu futuro¹²⁷. Isso acontecia porque “o símbolo não era unicamente um signo que designava uma realidade ou uma idéia”, mas este “não só substituí a esta realidade, assim como, de certo modo, pertencia a ela” (GURIÉVICH, 1990, p. 100). Em obras enciclopédicas como *Etimologias*, de Isidoro de Sevilha, fica claro o valor dado ao nome das coisas e acontecimentos que tinha na interpretação simbólica e na assimilação alegórica um valor geral de classificação e de vinculação com a eternidade.

Se comparadas ao conceito fundamental e principais características das hagiografias do tipo *Vita* até aqui apresentados, nos parece claro – e concordamos com Velásquez (2005, p. 38) – que os textos sobre *Viris illustribus* (como os de autoria de

¹²⁷ “O caso mais famoso é o de Santa Verônica, que deve sua existência – tardia – tão só à construção de um nome próprio de pessoa sobre duas palavras latinas, *vera icona*, designado a Santa Face, isto é, a “verdadeira imagem” do Salvador, impressa em um sudário. Desse modo, Verônica tornou-se uma jovem que, por ocasião da subida ao Calvário, enxugou com um lenço o suor de Cristo carregando sua cruz; miraculosamente os traços de Cristo teriam ficado impressos no lenço” (PASTOUREAU In LE GOFF, 2002, v. 2, p. 501).

Isidoro e Idelfonso) fogem ao modelo das *Vitae*. A razão é simples: esse tipo de obra não se detem apenas no relato – a propósito deste caso, bastante sintético – da vida de santos (segundo o que entendemos por santidade), mas agrega à sua lista personalidades do universo eclesiástico cuja fama se deve mais à produção literária. Portanto, nem todos são “santos” no sentido que a expressão encerra e conforme já abordamos neste trabalho. No entanto, tendo em vista, os propósitos centrais deste estudo e considerando que as obras de Isidoro e Idelfonso corroboram para demonstrar como as hagiografias foram utilizadas como instrumentos de comunicação/difusão do cristianismo, especialmente nos meios rurais da Espanha visigoda, optamos por mantê-las como objeto de nossa análise.

Por outro lado, à lista das hagiografias visigodas do tipo *Vita* poderíamos acrescentar as obras autobiográficas de Valério de Bierzo (*Ordo Querimoniae, Replicatio sermonum a prima conuersione*), (*Quod de superioribus Querimoniis Residuum*) e a “Compilação hagiográfica de Valério”, reunida por este autor). No entanto, valendo-se de argumentação da própria Velásquez (2005, p. 226), deixamos de lado as obras de Valério de Bierzo justamente por serem autobiográficas, o que – acreditamos – as enquadraria em outro gênero textual (biografia, por exemplo), ainda que não se possa negar a presença de características tipicamente hagiográficas nos textos do monge Valério.

Em linhas gerais, assim Fernando Vallejo (1989, p. 117) apresenta a forma pela qual a santidade está representada na hagiografia, bastante comum às hagiografias hispano-romanas visigóticas:

O arquétipo de herói se superpõe ao de santo, e a hagiografia recorre a este ideal, representando a santidade como uma verdadeira batalha contra as tentações, contra os vícios e a falsidade do mundo; ou lutas reais contra os inimigos do cristianismo, sejam os sarracenos ou outros. O protagonista se converte em santo e em herói ao triunfar nessa batalha. (...) as qualidades próprias do herói, como a valentia, a firmeza, a dignidade, a fidelidade, passam a formar parte da caracterização do protagonista hagiográfico.

Aliado ao heroísmo, nas hagiografias, os santos têm como traços fundamentais do seu perfil a perfeita bondade, piedade, inteligência, capacidade de discernimento, austeridade e prudência e, em muitos casos, cultura notável, qualidades todas evidenciadas por aqueles com os quais conviveu, por quem – pela força de sua oração – intercedeu e obteve graças. Seus defeitos são ignorados, excetos se importantes para compreender o momento da sua conversão. É o caso de Santo Emiliano que, embora fosse incapaz de aprender de memória mais que os oito salmos, “superava em muito por sua maestria,

perspicácia e sagacidade, a filósofos entrados em anos” (V, p. 193) Já a seus inimigos só lhes restam os aspectos negativos: ira, inveja, ambição desmedida, interesse apenas pelas coisas terrenas e assim por diante. Possivelmente, um dos exemplos mais claros nesse sentido, é a figura do rei Leovigildo que, por sua fé ariana, recebe do autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* um número de grande de adjetivos negativos: “tirano feroz”; “rei injuriado”, “rei ímpio e hostil” e assim por diante.

Por sua vez, os textos hagiográficos, dada à importância que possuíam por tratarem de santos e da santidade, por vezes, tinham a pretensão de assumir, per si, o caráter de sagrado:

De modo específico, no caso da hagiografia, esta tratava de projetar não só os conteúdos de processos apresentados como sagrados, como também a própria sacralidade do texto, incluído na explosão litúrgica da emotiva festividade do santo. (CASTELLANOS, 20 ago. 2007)

Não sendo, pois, textos canônicos nem teológicos¹²⁸ e tendo em vista atingir um ou todos esses objetivos, segundo Maria Lúcia Andrade (In ANDRADE FILHO, 2005, p. 53), as hagiografias medievais, em geral, estavam constituídas de três elementos fundamentais: “as ações realizadas em vida pelo santo e que retratam o seu desejo pela santidade, a morte vista como processo de aperfeiçoamento e, por fim, os milagres post-mortem, como sinal do êxito e comprovação da santidade desejada pelo santo”.

A essa estrutura, Vallejo (1989, p. 115) acrescenta “uma alusão aos pais” do santo, informação que corresponde à visão de mundo do homem medieval segundo a qual seu caminho de vida sempre esteve traçado, conforme afirmado acima. Esta estrutura revela ainda a predominância dos *topoi*, lugares comuns presentes nos textos, o que reforça a dependência dos autores em relação aos seus mestres e, mais ainda, às orientações morais e religiosas da alta hierarquia eclesiástica.

Vallejo (*Ibid*, p. 119) considera que as hagiografias de tradição latina têm a forma predominante de prosa e correspondem a uma cultura livresca – tendo sempre a Bíblia como modelo literário mais importante -, embora “sua composição e sua difusão estejam diretamente relacionadas com o sentir do povo”¹²⁹. Esse mesmo autor evidencia que, a

¹²⁸ Por seu conteúdo e formato simples e literário, para Velásquez (2005, p. 63), as hagiografias seguem uma “teologia popular”, refletindo orientações doutrinárias da Igreja daquele momento histórico. Não o fazem, porém, de forma dogmática.

¹²⁹ Santiago Castellanos (20 ago. 2007), por sua vez, afirma: “o hagiógrafo tinha claro não só que a *vita* ia ser lida em público, assim como convinha discernir, através do próprio formato do texto, entre os níveis

partir do século V, “em que começam a generalizarem-se os elementos biográficos nas *vitae* e também nas *passiones*, a hagiografia recebe o influxo da biografia pagã” (p. 40). Viagens, aventuras, façanhas são alguns dos ingredientes, típicos da literatura pagã, assumidos pelas hagiografias. Essa influência, para além do estilo novelesco ou lendário, chegou até mesmo a dar vida a santos que não existiram ou cristianizar figuras pagãs, afirma o autor (VALLEJO, 1989, p. 30). Além disso, a obra se revela um “drama” no qual se combinam elementos narrativos e descritivos com “diálogos e manifestações concretas do sentir do próprio santo e seu comportamento com outros personagens” (VELÁSQUEZ, 2005, p. 67).

Sob a perspectiva da narrativa, esses textos costumam trazer uma narração dinâmica, transcorrida dentro de coordenadas espaço-temporais tanto “internas” como “externas”, o que reflete a tentativa do hagiógrafo ser verdadeiro em seu relato. Nesse sentido, o espaço e o tempo possuem, no texto, duas dimensões: uma “interna” na qual as coordenadas são explicadas no interior da própria obra (locais conhecidos do público explicados em detalhes e marcas temporais como, por exemplo, quando Bráulio refere-se ao Oratório de Milão: “num lugar denominado atualmente de Oratório” “em que hoje em dia se encontra seu glorioso corpo”¹³⁰) e outra “externa”, pela qual as coordenadas estão diretamente relacionadas a fatos cuja historicidade é aceita pelos pesquisadores. Ao “tempo interno”, Velásquez (1989, p. 74) denomina também “tempo de santidade”, cuja imprecisão histórica dá lugar a “halo de sonho e mistério”.

Vallejo (*Ibid*, p. 109) explica também que, embora possua características de biografia (como foi comum a partir do século V, seja pela apresentação de “dados históricos que servem de entremeio à narração”, seja pela opção do uso da ordem cronológica), a hagiografia não se confunde com a mesma, justamente por conta da sua finalidade. E por conta da mesma, o hagiógrafo costuma ignorar fatos da vida do seu personagem, uma vez que, segundo seu julgamento, não contribuem para atingir o objetivo do texto, isto é, na hagiografia só estão presentes informações pessoais que se identificam diretamente com o conceito de santidade que o autor deseja evidenciar. . “O pessoal chegava, inclusive, a assustar, porque era considerado indevido” (GURIÉVICH, 1990, p. 330).

orientados até a massa e aqueles especialmente reservados para a própria elite”. Além disso, a identificação ideológica com o público é evidente, uma vez que a leitura da hagiografia parte do princípio de que ambos – público e autor – têm valores religiosos em comum.

¹³⁰ Em se tratando do relato de algum santo distante do público-alvo direto da hagiografia (neste caso, a comunidade ou região onde o santo viveu), as referências espaço-temporais “internas da obra” costumam ser grandes cidades, rotas de viagem, lugares de renome cuja fama extrapola a própria região onde se localizam.

É o caso, por exemplo, da descrição relativamente detalhada, nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, das condutas do monge glutão e beberrão antes da sua conversão (VSPE, II.4 p. 150). Já no caso da *Vida de São Milão*, o autor limita-se a dizer que o santo fora pastor (“Quem ia ser pastor de homens era pastor de ovelhas”), omitindo qualquer outra informação relevante sobre sua vida do nascimento à sua conversão, a propósito, condicionada a um sonho que tivera Emiliano. O que se constata é que, tomando as Sagradas Escrituras como base inspiradora, o autor faz uma analogia entre o Emiliano “pastor” e Cristo “pastor” (ou ainda com Pedro apóstolo, que de “pescador de peixes” tornou-se “pescador de homens”). Situação semelhante acontece no evento da sua conversão: a exemplo de José (pai terreno de Jesus), Emiliano produz uma mudança nos destinos da sua vida mediante ação divina no sonho. Aqui, o fato de ser pastor e o sonho são informações que dizem muito pouco ou nada sobre a vida pessoal do eremita antes de sua conversão, mas estão a serviço dos objetivos da narrativa.

Nessa perspectiva, os próprios atos humanos, narrados nas *Vidas de Santos*, não se referiam a qualidades individuais do protagonista da hagiografia, mas a forças dispersas, de atuação isolada. “O realismo medieval personificava os vícios e as virtudes, assim como todas as demais abstrações, e lhes conferia independência”, escreve Guriévich (1990, p. 331). “Desta maneira, a ação [narrada na hagiografia, bem como em outras modalidades de crônica eclesiástica] provinha de feitos isolados do homem e não de um caráter único” (GURIÉVICH, *Ibid*, p. 331).

No que tange às peculiaridades do texto hagiográfico, Vallejo (1989) o compara outros gêneros didáticos como a *épica*, as *passione* e os *exempla*. No caso da *épica*, a hagiografia se aproxima da mesma quando os aspectos lendários pesam mais que os históricos. Já, no caso dos *exempla*, enquanto estes são testemunhos e servem de apoio à exposição oral e pública, as hagiografias apresentam um modelo a ser imitado.

Quanto ao conteúdo, ao citar Hippolyte Delehaye, Vallejo (*Ibid*, p. 28) explica que, por seu caráter religioso (e, mais ainda, ideológico) e de edificação da pessoa do santo, além de estarem freqüentemente desprovidos de dados históricos, os textos hagiográficos da Idade Média se encontravam “a serviço da Igreja”, o que os levou à condição de “elemento fundamental de poder” (p. 39). Já por sua finalidade pastoral – em geral, demonstrada no início do texto¹³¹ e sua organização didática, o texto hagiográfico deixa

¹³¹ Castellanos (20 de ago. 2007) chama a atenção para os textos introdutórios e prefácios das hagiografias, nos quais encontra-se “uma verdadeira declaração de intenções, na qual o hagiógrafo deposita boa parte de sua carga efetiva, de impacto inicial que deseja obter do seu público”.

claro sua intenção moralizadora, razão pela qual todos os acontecimentos ali narrados estão diretamente relacionados a esses fins, descuidando ou mesmo excluindo “acontecimentos vitais do protagonista que não tenham conexão com o fim transcendente”.

Em função de sua finalidade pragmática de apologia, difusão e orientação na fé, a exemplo de outros textos eclesiásticos, as hagiografias – notadamente, as do tipo catálogo de escritores cristãos (os chamados *de viris illustribus*) – têm seu conteúdo adequado aos diferentes ideais de vida do cristianismo que existiram ao longo do tempo. Nesse sentido, na época primitiva, o ideal de vida cristão era o martírio; no século IV, a vida monástica e a partir do século V, a vida episcopal e seu compromisso, como pastor, em cuidar do “rebanho”. Especificamente sobre essa terceira fase, afirma Salor (2006, p. 37):

O ideal começa a ser o bispo pastor que leva a seus fiéis por um bom caminho da fé; daí que começam a aparecer vidas de bispos e pastores da Igreja, nos quais se destaca com frequência sua ortodoxia na doutrina [sic] e a defesa da mesma contra heresias: se nas vidas de ascetas e monges se insistia na luta do santo com os demônios, nas dos bispos e pastores, como a de Agostinho ou Ambrósio, insiste-se nos discursos doutrinários e nas disputas com gentios e hereges.

Sobre a forma como o sobrenatural é tratado nas hagiografias (milagres, profecias, visões e paralelismos com a Bíblia), esta vai ao encontro das exigências da hierarquia eclesiástica em atender as expectativas do público cristão. Também por esse motivo, os hagiógrafos desse período se mostraram fiéis a cânones e convenções literárias estabelecidas pela Igreja para esse tipo de texto (os *topoi*, como citado acima), de modo que essas *Vidas* apresentam grande semelhança entre si no que dizem respeito à sua estrutura e informações

Especialmente no que diz respeito ao milagre cuja realização se deu por intervenção do santo, este é fundamental para conferir ao protagonista hagiográfico a condição de taumaturgo. Em função da crescente demanda, a produção de hagiografias não só passou a ser feita a partir da imaginação dos seus autores e “repetição de fórmulas e esquemas” tais como “fórmulas jogralesas” e “tópicos da poesia heróica” (VALLEJO, 1989, p. 39 e 117), como favoreceu a multiplicação de milagres. Vale lembrar: quanto maior o número e a prodigiosidade dos milagres, mais populares se tornariam os santos.

E não só: para cativar o público, com frequência, o hagiógrafo buscou – segundo Castellanos (20 ago. 2007) – conceder à sua obra uma dinâmica capaz de inserir a

comunidade à qual esta se destinava. Duas eram as formas principais pelas quais o autor da *Vida* realizava essa tarefa: via representação do público no texto e via transcendência dessa mesma comunidade “até o produto cultural, religioso e ideológico que era a *Vita*”, o que, neste último caso, dava-se pela coleta oral por parte do autor de informações e comentários das pessoas que conheceram o protagonista da hagiografia. A alusão, ao longo do texto hagiográfico, a testemunhos colhidos oralmente entre terceiros ou o testemunho do próprio autor constituíam-se, em si, recursos utilizados – especialmente nas hagiografias visigodas - para garantir o interesse e adesão do público leitor e ouvinte, uma vez que concediam legitimidade ao hagiógrafo.

Em sua obra sobre o eremita Emiliano, Bráulio de Saragoça faz referência clara os presbíteros Citonato, Sofronio e Geroncio – “veneráveis sacerdotes da Igreja de Cristo” – os quais teriam servido de testemunhas “fiéis” dos fatos por ele narrados. A esses testemunhos, Bráulio diz agregar-se “o testemunho da mui religiosa Potamia, de santa memória, que com a nobreza de sua vida realçou a nobreza de sua linhagem”. Por fim, afirma o bispo de Saragoça:

Por tanto, para os milagres realizados em vida decidi utilizar como testemunhos a esses quatro, com independência dos testemunhos sobre este particular, dados por povos e províncias, que atestam quase toda Espanha. Com efeito, me vi na necessidade de omitir alguns fatos, que por sua abundante produção se fizeram quase diários; posto que é impossível descrevê-los todos, segundo disse antes e, se alguma pessoa alheia conhecê-los, realmente os verá melhor depois de vê-los. (VSA, 1, p. 187)

Outro recurso que, a partir do século V, passou a ser utilizado para facilitar a compreensão do conteúdo hagiográfico foi a redação das *Vitae* em *sermo rusticus*, como assinalado no capítulo anterior. Esse recurso passou a ser considerado “um dos aspectos especiais dentro da singularidade do fato hagiográfico”, afirma Castellanos (20 ago. 2007), para quem, “o próprio léxico hagiográfico foi depurando um estilo, uma maneira de apresentação, que albergava uma aparente simplicidade, porém, desde o início estava carregada de um profundo processo de elaboração literária”.

Em quase todas as hagiografias analisadas neste estudo, seus autores justificam sua pretensa simplicidade no uso da linguagem, isto é, o uso de um “estilo simples ao invés do laudatório com palavras flamejantes” (*Vida de São Desidério*, 1, p. 1), capaz de

“desagradar os cultos”, embora possa aumentar a fé daqueles “de pensamento e crenças humildes” (*Vidas dos Santos Padres de Mérida*, Epílogo, 1, p. 260). A grande pretensão, no entanto, é que esses textos sirvam “para a edificação dos homens que virão” (*Vida de São Desidério*, 1, p. 1), portanto, a todas as pessoas, indistintamente.

Nesse sentido, as orientações de Isidoro de Sevilha para o uso de diferentes estilos de linguagem conforme a circunstância tornou-se norma geral para os autores e predicadores eclesiásticos. É o que diz o autor das *Etimologias* (II, 2, 17):

Nas causas maiores, em que nos referimos a Deus e à salvação dos homens, há que exhibir uma maior magnificência e faustosidade; ao contrário, nas causas moderadas, nas que não se trata de convencer ao ouvinte a que ponha em prática algo determinado, mas sim que se pretende simplesmente deleitá-lo, há que utilizar um estilo intermediário. Não obstante, ainda que se tratem de temas transcendentais, nem sempre se empregará um tom grandiloquente: será sensível; moderado quando elogia ou censura algo; grandioso quando trata de converter as almas desgarradas.

Sobre o processo de divulgação das hagiografias, especificamente visigodas, escreve Bastos (2002, p. 237):

Parece-nos inclusive bastante verossímil que estas *vitae*, condição inequívoca atribuída a São Milão, fossem divulgadas a um público amplo, possivelmente em missas específicas ou em datas especiais [festividades dos santos, especialmente], posto que, segundo o autor, sua opção por palavras simples visa facilitar a compreensão pelas mentes da multidão iletrada, para as quais ouvir “o que não compreende torna-se uma carga, um peso”.

Tamanha importância chegaram a ter esses textos que, em alguns casos, serviram para sancionar o culto ao santo até que, conforme já assinalado neste trabalho, a Igreja instaurasse o processo de canonização. Assim, ao mesmo tempo em que as hagiografias alimentavam a devoção, a devoção criava o interesse por conhecer melhor a vida do santo devotado e, portanto, o interesse pelo acesso ao texto hagiográfico.

5.5 Características gerais das hagiografias visigóticas

Santiago Castellanos (20 ago. 2007) salienta que as hagiografias visigodas eram indicadas por Isodoro de Sevilha tanto para a leitura silenciosa (*tacita*) quanto em voz alta (*aperta*). Nesse segundo caso, “a hagiografia obtinha, a partir de sua apresentação pública, sua concretização pastoral, a plasmação efetiva de sua distribuição às comunidades locais” (CASTELLANOS, *Ibid*). O mesmo autor chama a atenção também para a versatilidade dos textos hagiográficos da Hispânia visigoda por sua difusão tanto entre a massa rural quanto junto à comunidade urbana. É o que também argumenta Bastos (2002, p. 252):

Distinguir-se-iam, assim, as obras hagiográficas relacionadas a uma *Hispania* urbana e romanizada, como as *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, voltadas à celebração dos bispos e dos santos patronos das cidades, e aquelas vinculadas à atuação de eremitas e monges, pioneiros na difusão do cristianismo para o interior das zonas rurais, cuja ação concentra-se em torno ao exorcismo dos demônios e à destruição dos centros de culto pagão.

Podemos afirmar, *a priori*, que um traço comum às hagiografias visigodas é que seu conteúdo revela objetivos para além dos puramente religiosos, segundo argumento a pouco apresentado e conforme demonstraremos daqui por diante: mais ou menos explicitamente, encontramos intenções e/ou implicações políticas, bastante coerentes com o contexto político do Reino de Toledo. Esta abordagem confere com uma característica singular do homem santo (especialmente quando bispo): sua inerente capacidade de referência social e política para a comunidade, além de religiosa.

A seguir, apresentamos as características principais sobre a estrutura e organização das hagiografias visigodas, deixando por último e com destaque a *Vida de Santo Emiliano*, objeto principal de análise deste trabalho.

5.5.1 *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*

Embora sua autoria seja atribuída a um diácono de nome Paulo (da Escola de Santa Eulália de Mérida), pela imprecisão dessa informação, *As Vidas dos Santos Padres de*

Mérida são tradicionalmente consideradas de autor desconhecido. Redigida entre a segunda metade do século V e início do século VI¹³², a hagiografia tem caráter regional e foi produzida com a clara intenção de homenagear e difundir a santidade de alguns personagens – sobretudo, a classe sacerdotal - que viveram na Basílica de Santa Eulália, em Mérida, na Lusitânia. Em função da proximidade com os fatos que narra em seu texto – algumas vezes, por meio do uso da primeira pessoa do singular -, o autor de *As Vidas dos Santos Padre de Mérida* é, possivelmente, um clérigo cuja atuação pastoral se deu justamente na Basílica de Santa Eulália.

Ainda sobre os propósitos da redação dessa hagiografia, A. T. Fear (1997) aponta para duas outras possibilidades. Na introdução do texto hagiográfico, o autor demonstra preocupação em justificar o valor da obra *Dialogorum*, do papa Gregório Magno. Segundo Fear (*Ibid*), a referência à obra do papa pode ter duas outras justificativas, as quais, por seu turno, teriam relação direta com os propósitos do autor de *As Vidas dos Santos Padres de Mérida*: ao se inspirar no *Dialogorum*, o hagiógrafo de Mérida teria se valido da popularidade do texto papal para conceder importância ao seu próprio texto. E, por conta dessa relação, o autor da hagiografia teria buscado fazer paralelos entre sua obra e a obra do pontífice.

Além da obra do papa Gregório Magno, podem ser também considerados textos de referência ao autor desta hagiografia – cuja organização e conteúdo poderiam ter servido de modelo: a *Vita Sancti Martini*, de Sulpício Severo; as *Vitae Patrum*, de Gregório de Tours, a *Vita Desideri*, do rei Sisebuto, além da própria Bíblia (em especial os livros do Gênesis e de Tobias).

Por ser Mérida um centro urbano de referência para o trabalho de cristianização da região, essa hagiografia demonstra ter como público alvo a comunidade urbana, conforme já assinalamos neste trabalho¹³³ cuja maioria de iletrados exige o uso de uma linguagem simples, visto que se estes “não compreendem o que estão ouvindo, isso se torna um peso”, escreve o autor (*VSPE*, IV.2, p. 162). A esse público, o autor deseja demonstrar que Mérida foi palco de fatos maravilhosos protagonizados por personagens cujo destino foi o Reino dos Céus. Nesse sentido, o autor, já no início da hagiografia, evidencia que a própria Basílica é um sinal dessa santidade: ela fora edificada em homenagem à virgem Eulália,

¹³² Segundo A. Maya Sánchez (In COLLINS, 2007, p. 62), responsável pela edição dessa hagiografia, acredita-se que uma data mais precisa seria o ano de 630.

¹³³ A opção pelo breve relato de diferentes personagens – a propósito, todos ligados a Basílica de Mérida, um indiscutível ponto de referência para a comunidade urbana – corrobora com esse argumento, visto que as hagiografias mais voltadas ao meio rural abordam especialmente a vida do campo, por vezes solitária, do eremita. É o caso claro da *Vida de São Milão*.

martirizada aos doze anos, durante a perseguição de Deocleciano (possivelmente, no ano de 304) após sofrer vários suplícios, e enterrada na cidade de Mérida. Assim, por conter um corpo santo, esse lugar torna-se um espaço privilegiado de relação entre a comunidade cristã terrena e o próprio Deus, graças à mediação de Santa Eulália e os demais santos que ali viveram e deram testemunho de sua fé.

Porém, chama a atenção que – além dos prodígios propriamente ditos – essa hagiografia busca conferir a fatos naturais uma interpretação sobrenatural. Dois exemplos extraídos do texto, nesse sentido, é o arrependimento do monge cuja vida está condicionada ao vício da bebida e a própria vida do bispo Masona sobre quem não se atribui fatos maravilhosos, mas busca justificar o sucesso em suas iniciativas fruto da ação divina como, por exemplo, quando o prelado impede que o rei Leovigildo tome posse das relíquias de Santa Eulália, escondendo-as junto ao próprio corpo. A naturalidade dos fatos, por sua vez, é garantida pelo uso do “espaço e tempo internos”, com referências detalhadas a locais de Mérida e uso de informações como, por exemplo, se o milagre ocorreu à noite ou à luz do dia, ou ainda durante uma celebração religiosa.

São seis os relatos (biografias parciais) contidos em *As Vidas dos Santos Padres de Mérida*. Com exceção do primeiro – dedicado ao menino Augusto que testemunha ao próprio autor uma sua visita ao paraíso -, os demais relatos referem-se a personagens do clero ligados à Basílica de Santa Eulália: o monge que se arrepende de seus pecados da gula e bebedeira; o abade Nactus; o bispo Paulo, médico e originário do Oriente; o bispo Fidelis, sobrinho do bispo Paulo, a quem sucede no governo episcopal; e o bispo Masona, a quem o autor dedica maior espaço e riqueza de detalhes no relato. Numa primeira análise, parece claro o esforço do autor em reconhecer e fortalecer a autoridade eclesiástica junto à sociedade emeritense.

Nesse contexto, especificamente no tocante aos relatos das vidas dos bispos de Mérida, vale considerar ainda que a santidade atribuída aos personagens deve-se menos à administração do poder milagroso de Deus, mas ao exemplo de autoridade, conduta moral e ascética e fidelidade a uma ortodoxia cristã, esta ainda que nascente. É o que revela, especialmente, o relato sobre a vida do bispo Masona. Ele “materializou o modelo eclesiástico capaz de derrotar a ameaça heterodoxa [do arianismo] e garantir assim o reconhecimento da autoridade ortodoxa dentro do campo religioso”, argumentam Diniz e Rainha (2006, p. 7). Masona “também aponta para a incapacidade da monarquia de promover a harmonia social sob a égide do arianismo, o que indica a necessidade de conversão de maneira tácita” (DINIZ; RAINHA, *Ibid*, p. 7).

Especificamente sobre essas questões político-religiosas em que se envolveram os bispos sobre cuja vida trata essa hagiografia (como o embate com os arianos e os conflitos relacionados à disputa pelo patrimônio da Igreja) conferem com o argumento antes exposto segundo o qual tais testemunhos indicam que o texto tem objetivos para além dos meramente pastorais.

Apesar da similaridade de fontes e estilos com a literatura nórdica – afirma Hillgarth (In: JAMES, 1980, p. 36), *As Vidas dos Santos Padres de Mérida* deveriam ser consideradas “paixões”. Para a autora, uma leitura cuidadosa da obra tende a mostrar que os verdadeiros heróis que ela deseja evidenciar não são os bispos daquela cidade, mas os santos patronos das basílicas para os quais o autor da hagiografia incita seus leitores a mostrar reverência.

5.5.2 *Vita Desiderii*

Redigida pelo monarca visigodo Sisebuto, nos primeiros decênios do século VII, a *Vita Desiderii* constitui-se num relato dos feitos e uma exaltação ao santo e bispo de Viena, São Desidério, o que já em si é uma novidade, uma vez que o hagiografado não é da Península Ibérica (aparentemente, pois, distante dos interesses mais diretos do seu público-alvo). O texto traz os grandes feitos do santo, suas boas ações, milagres e luta contra o mal, personificado por seus executores Teodorico e Brunilda, reis da Borgúndia no início do século VII.

De acordo com A. T. Fear (1997), duas características marcantes da pessoa de Sisebuto encontram-se presentes no relato sobre São Desidério: sua piedade religiosa e sua experiência como líder militar. O primeiro caso é evidenciado, por exemplo, com o relato das virtudes e ações caridosas de Desidério. Já as influências da experiência militar do monarca estão presentes na *Vida* por meio de expressões como “soldado de Cristo” e “exército divino”. Além disso, a própria luta contra o demônio (“o inimigo da humanidade”) assume uma “atmosfera” de combate militar¹³⁴.

Já para Fontaine (In JAMES, 1980, p. 97), o texto de Sisebuto evidencia a atividade literária do rei visigodo à sua dupla missão: política (enquanto rei cristão) e religiosa

¹³⁴ Fontaine (In JAMES, *Ibid*) afirma que o próprio santo Desidério, em função da ênfase dada ao papel dos “vilões” Teodorico e Brunilda, assume um protagonismo apenas aparente. O próprio elogio ao santo propagado pela hagiografia se dá, segundo esse autor, em razão da forte presença de seus perseguidores.

(enquanto cristão católico). Nesse sentido, suas palavras estão a serviço de seu projeto que implica na defesa de certos valores morais, religiosos e políticos coerentes com a ideologia cristã dos reis católicos de Toledo. Do ponto de vista estritamente político, está clara a intenção do autor em condenar qualquer iniciativa de usurpação ou rebelião contra a monarquia para cujos autores está reservado o castigo divino. No texto de Sisebuto, Teodorico e Brunilda assumem o papel de usurpadores.

Ao identificar os reis Teodorico e Brunilda como maus governantes, por sua associação ao demônio, Sisebuto parece evidenciar que, ao contrário, são as boas relações entre a Monarquia e a Igreja capazes de garantir a harmonia da vida dos cidadãos visigodos. Ou melhor: é a piedade religiosa de quem governa a razão para o desenvolvimento harmônico da Hispânia visigoda¹³⁵. Aos inimigos da Igreja e da monarquia não cabe qualquer ato de piedade, mas sim a morte violenta e exemplar.

A exemplo de outras hagiografias¹³⁶, a *Vita Desiderii* apresenta informações peculiares a esse tipo de texto eclesiástico: o autor se diz indigno de escrever o relato e afirma usar uma linguagem simples (possivelmente, tendo em vista atingir o público, em grande parte, iletrado); atesta a origem nobre do santo, bem como de sua capacidade intelectual como dados de relevância a serem agregados à santidade; afirma a adesão entusiástica dos fiéis à pessoa do santo (no caso de São Desidério, este foi levado ao episcopado a pedido do povo) sobretudo após suas ações milagrosas, e revela ações que o assemelham a Cristo, como o milagre do vinho. Além disso, o relato sobre Desidério revela ações prodigiosas do santo sobre elementos da natureza, como o águia que derrubou uma presa que serviu de alimento para ele e a lâmpada de óleo que se manteve acesa, mesmo sem ninguém enchê-la.

Não só pelo contexto em que acontecem os principais fatos que dizem respeito ao santo bispo Desidério (a cidade de Viena), mas por serem os núcleos urbanos os espaços em que o poder real é de fato percebido – e, conforme assinalamos acima, este parece ser um dos principais objetivos de Sisebuto com essa hagiografia -, *A Vida de São Desidério* revela ter como seu público alvo preferencial a comunidade urbana ou, como nas palavras do seu próprio autor, “o povo de muitas cidades” (VD, 2, p. 1).

¹³⁵ A esse respeito, Fontaine (In JAMES, *Ibid*), fala do empenho de Sisebuto em favor do que chama de “renascimento isidoriano”, segundo o qual o bispo de Sevilha estaria empenhado num renascimento intelectual, rearmamento moral, reavivamento religioso e construção de uma nova ideologia política, real e “nacional”, conforme assinalamos no capítulo anterior.

¹³⁶ De acordo com Velásquez (2005, p. 165), “a obra tem um precedente estilístico e temático claro, cuja influência também se deixa sentir, e é a *Vita Cipriani*” (*Vida de Cipriano*, bispo de Cartago).

Enquanto paradigma hagiográfico, segundo Jacques Fontaine (In JAMES, 1980, p. 93), esta obra – “talvez o mais enigmático trabalho em toda a literatura visigótica” – retoma o modelo da mais velha tradição hagiográfica das *paixões dos mártires* da Espanha do século VII, o que garante ao texto um estilo melodramático. De acordo com esse estilo, o homem de Deus é impelido a uma missão profética capaz de levá-lo a uma morte trágica como teria acontecido com o bispo de Viena.

É relevante considerar que Sisebuto, por sua fé religiosa e interesse pelas letras, mantinha uma amizade pessoal com Isidoro de Sevilha, um dos principais defensores de um “nacionalismo” espanhol, pelo qual todas as regiões da Península estariam unidas politicamente por meio de uma mesma fé e pela fidelidade ao rei cuja autoridade lhe foi garantida por Deus, conforme já assinalado neste trabalho. A influência, pois, do pensamento político-religioso de Isidoro é perceptível na obra. Fontaine, entretanto, vai além: com sua obra, Sisebuto parece revelar sua determinação em controlar a Monarquia e a Igreja, assim como edificar sua própria pessoa e aumentar sua glória literária. Nessa perspectiva, para Jacques Fontaine (In JAMES, 1980), Sisebuto, para persuadir seus leitores e ouvintes, deliberadamente, atribui o mesmo valor a fatos históricos e opiniões passionais (vale-se da fama que o santo possui) construindo um quadro cuja distorção em relação à realidade é bastante provável.

5.5.3 *Vita Fructuosi*

Estudos de Manuel Díaz y Díaz (1974, p. 15) apontam para o período de 670/680 como a data provável da redação definitiva da *Vita Fructuosi* cujo autor, no entanto, mantém-se desconhecido¹³⁷. São conhecidas, por outro lado, as influências que o autor dessa hagiografia sofreu ao redigir sua obra. Na realidade, o próprio texto hagiográfico revela tais influências. Duas das mais marcantes são de Sulpício Severo e de Gregório Magno. Do primeiro, autor da *Vita Martini*, o hagiógrafo de Frutuoso tem em Martinho de Tours o paradigma de santidade para apresentar seu próprio hagiografado. Também da *Vita Martini*, autor da hagiografia sobre Frutuoso inspira-se na apresentação da inspiração que o impulsiona a levar a cabo sua atividade monástica que culminou na fundação de mosteiros e da elaboração de uma Regra.

¹³⁷ Atualmente, está descartada a possibilidade do monge Valério de Bierzo ser o autor dessa hagiografia, uma vez que a mesma foi incluída por esse autor na sua “Compilação hagiográfica”.

Há, segundo Díaz y Díaz (1974), uma notável influência da obra *Os diálogos*, do papa Gregório Magno, no texto da *Vita Fructuosi*, “de um lado, em seu aspecto hagiográfico e taumatúrgico, pelo qual se descobrem não pequenas pistas gregorianas” e, de outro, “em virtude de imitações diretas que atestam o papel interventor de São Gregório”. Além disso, a descrição de fatos maravilhosos – atestados da santidade de Frutuoso – são apresentados mediante o uso de perífrases “que provam a pressão moral que aqueles fazem ao escritor para que este tenha que dá-los a conhecer”, argumenta Díaz y Díaz (1974, p. 27).

Ainda segundo este autor, é “profundo e detalhado” o conhecimento que o autor de *Vita Fructuosi* revela ter das *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, “de cujo texto toma expressões, vocábulos e procedimentos descritivos”. Vale salientar também, conforme já assinalamos, que o público alvo de *Vita Fructuosi* está concentrado no campo, ao contrário do que acontece com as *Vidas dos Santos Padres de Mérida* cujo texto é destinado a um público urbano. Sobre as características, por assim dizer, campestres de Frutuoso, seu hagiógrafo ressalta a experiência do santo de estreito contato com a natureza:

... procurou as mais recônditas paragens do deserto, e tanto se cuidou para ocultar-se em frondosas e retiradas espessuras, escondendo-se em lugares muito altos, já em densos matagais, já inclusive em penhascos que só eram acessíveis a cabras montanhesas, que só podiam vê-lo não os olhos humanos, mas sim os divinos. (VIII.XX, p. 93)

O próprio texto hagiográfico revela, por fim, que à parte as influências de estilo e organização, o seu autor se vale de relatos orais de pessoas que conviveram com o santo para compor sua obra.

Entre as qualidades e ações do santo, destacam-se a iniciativa do hagiógrafo de Frutuoso em compará-lo, por seus méritos, em dignidade aos antigos Padres de Tebaida (considerados monges santos), razão pela qual o autor se considera incapaz de descrever as virtudes prodigiosas do santo. O hagiógrafo ressalta ainda a origem nobre de Frutuoso, “nascido de uma família brilhante vinculada a reis” (DÍAZ Y DÍAZ, *Ibid*, p. 83); revela ter tido sua formação na fé cristã católica confiada “a um homem exemplar, o bispo Conâncio” (DÍAZ Y DÍAZ, *Ibid*, p. 83); é comparado a São João Batista que se isola no deserto, “vestido com uma capa de pele de cabra” (DÍAZ Y DÍAZ, *Ibid*, p. 87) para viver momentos de “fervorosa oração”, e evidencia sua luta perene contra “o antigo inimigo” (o diabo) cuja ação se dá especialmente sobre as pessoas incultas (DÍAZ Y DÍAZ, *Ibid*, p.

99), bem como o uso do sinal da cruz para combater o demônio. Cabe destacar ainda a interferência milagrosa de Frutuoso sobre os elementos da natureza como, por exemplo, quando, durante uma viagem empreendida em três dias, impediu que chovesse até que concluísse seu trajeto. Era um período de chuvas torrenciais.

Todas as essas características atribuídas a Frutuoso parecem ser convenientes com o momento no qual a Igreja visigoda se encontra: o santo cuja obra intelectual e empreendimento monástico (ele fundou vários monastérios) é paradigmática, isto é, aparece como modelo inspirador num contexto cultural florescente.

5.5.4 *De viris illustribus*, de Isodoro e *De viris illustribus*, de Idelfonso

Classificados como catálogos de escritores cristãos, o estilo hagiográfico dos *De viris illustribus* (Sobre os varões ilustres) tem origem na obra de Jerônimo (escrita em 392) e continuada por Genadio (480), embora ambos os textos tenham orientações pragmáticas diferentes. No primeiro caso, predomina a orientação apologética e literária (uma defesa da cultura cristã na sua expressão erudita contra a cultura pagã) e, no segundo, predomina a orientação monástica, pastoral e, sobretudo, heresiológica (combate a heresias como o arianismo, nestorianismo, pelagianismo e o monofisismo e defesa de uma doutrina cristã em formação). Nessas duas primeiras obras, se fundamentam os *De viris illustribus* escritos por Isidoro de Sevilha e Idelfonso de Toledo. Seus autores não identificam um público-alvo específico, embora pelo fato de privilegiarem o relato biográfico, sobretudo da vida de bispos, é possível concluir seu interesse por atingir o público das cidades, especialmente das sedes episcopais. No caso da obra de Idelfonso – conforme veremos a seguir – essa intenção parece mais evidente.

Desde Jerônimo, cuja obra serviu de modelo para as demais do gênero, seu núcleo é a notícia. “Livres, [as notícias] tendem a adotar formas estereotipadas; os dados, ainda que ordenados cronologicamente, não conseguem dar uma visão do momento a que se referem nem tão pouco é fácil extrair conseqüências sobre a situação da época em que foram escritas”, adverte Carmen Merino (1972, p. 17) ao fazer referência à pretensa objetividade desse tipo de texto. (Aliás, cabe um comentário à parte: trata-se de um fenômeno ainda bastante peculiar ao atual formato de transmissão descontextualizada de notícias pela imprensa contemporânea e ocidental.)

Mais de cem anos após a redação da obra de Genadio, mais precisamente no período entre 615 e 618, Isidoro, arcebispo de Sevilha, escreve seu *De viris illustribus*. Segundo Salor (2006, p. 45), Isidoro, nessa pequena obra, mantém o interesse heresiológico de Genádio e, praticamente, abandona a abordagem sobre a vida monástica e relativa à doutrina cristã. Mas apresenta um novo tema: o dos bispos e autores espanhóis. Acerca da abordagem heresiológica do texto de Isidoro, Salor (*Ibid*, p. 54) salienta que dos 48 personagens sobre os quais escreve, “20 são citados como autores de obras contra heresias”¹³⁸, boa parte dos quais estiveram envolvidos com as disputas doutrinas sobre a natureza (divina e humana) de Cristo.

É importante considerar que, na realidade, no momento histórico em que Isidoro redige e torna público seu *De viris illustribus*, a preocupação da Igreja visigoda não se concentra mais no combate a heresias, uma vez que esta já é uma questão resolvida para a alta hierarquia eclesiástica da Península Ibérica, especialmente desde a conversão do rei Recaredo e de toda a Monarquia, do arianismo ao cristianismo católico, em 589. Especialmente a partir do III Concílio de Toledo, os esforços da Igreja visigoda vão estar concentrados no combate ao paganismo que permeia a religiosidade da massa rural e, em muitos momentos, ao judaísmo, a propósito, empreendimento assumido com rigor por Isidoro.

No entanto, a peculiaridade e intenção fundamental de Isidoro parece estar voltada para preservar a memória de bispos e autores espanhóis, sobretudo da época visigoda. Para Salor (*Ibid*, p. 50), Isidoro demonstra interesse em identificar “a Espanha visigoda com a história da cultura da Igreja católica”. Em análise crítica dessa obra, Carmen Codoñer Merino (1964, p. 20), por seu turno, sugere que a iniciativa do texto do Sevilhano tenha como motivação “petições de Sesibuto”, monarca “ao qual se encontrava unido o arcebispo de Sevilha por uma série de interesses intelectuais e literários”.

É fato, no entanto e assim como assinalamos no capítulo anterior deste trabalho, que Isidoro tem um papel significativo na busca pela unidade política e religiosa do povo da Hispânia. Assim, embora esta obra não pareça – a primeira vista – estar diretamente a serviço de seus interesses políticos e pastorais, não se pode ignorar uma intenção subjacente no texto: ao evidenciar o valor histórico dos bispos e autores visigodos, Isidoro pretende criar uma consciência “nacional” (garantida pela unidade religiosa do Reino cuja

¹³⁸ Esses dados correspondem à versão maior da obra de Isidoro.

referência é a Monarquia sacralizada) ao mesmo tempo em que confirma o monopólio da fé à Igreja.

A esse respeito, cabe reafirmar o que já foi apresentado neste trabalho:

Segundo ele [refere-se a Isidoro], o conjunto de nações unidas pela fé constitui um grande reino que não é já o Império, mas sim a Igreja; dentro dela se incluem os príncipes que devem apoiar com a força o que os sacerdotes não podem impor pela pregação. (...) e esta supremacia espiritual obriga o rei a realizar, como ficou claro no III Concílio de Toledo, uma missão apostólica a serviço da Igreja” (GARCÍA DE CORTAZAR, 1985, p. 34).

De viris illustribus de Isidoro de Sevilha possui duas versões: uma breve, com 33 capítulos e outra maior, com 46 capítulos e prefácio¹³⁹. Diferenças à parte entre as versões, ambas apresentam basicamente a seguinte estrutura: tratam de notícias biográficas curtas sobre diversos bispos e autores hispano-romanos e visigodos, do século IV ao início do século VII, cujas informações versam sobre o nome, categoria eclesiástica e local onde a desempenhara; obra produzida e qualidades da mesma e, na maioria das vezes, uma cronologia dos fatos principais da vida do hagiografado.

Isidoro demonstra privilegiar os autores que lhe são contemporâneos sobre os quais evidencia traços de sua personalidade, enquanto que, sobre os mais antigos, a apresentação tende a se limitar à leitura que o arcebispo fizera de alguma obra do autor apresentado. Embora, em geral, busque pautar-se por uma organização cronológica dos capítulos, esta não é seguida com rigor. De fato, citando os estudos de Koeppler, Carmen Merino (*Ibid*, p. 80) afirma que a distribuição de alguns capítulos supõe “que alguns foram introduzidos no catálogo devido a uma série de relações estabelecidas por Isidoro entre uns e outros autores”. Tais relações, contudo e por vezes, implicaram em “erros e inexatidões, devidos não tanto à ignorância como a descuido na elaboração”, afirma a autora (*Ibid*, p. 84).

Em seu estudo crítico, Carmen Merino (*Ibid*) identifica diferentes tipos de fontes utilizadas por Isidoro na produção do seu *De viris illustribus*. Entre estas, estão fontes “não conservadas” das quais revela obter informações que, em função do desaparecimento das fontes, ganham um aspecto de originalidade e independência. Merino (1964, p. 51) faz

¹³⁹ Para efeito da análise que apresentamos no capítulo seguinte, bem como no que diz respeito a referências anteriores, optamos por utilizar a versão simplificada da obra *De viris illustribus*, de Isidoro de Sevilha, uma vez que ainda existem dúvidas a respeito da sua versão ampliada no tocante à origem dos acréscimos sofridos pela primeira versão, conforme análise de Carmen Codoñer Merino (1964).

menção à influência de fontes diretas, de autores espanhóis, contemporâneos de Isidoro, com cuja pessoa e obra o arcebispo de Sevilha teria tido um contato estreito:

Martinho de Braga, personagem conhecido na Espanha no século VII; Eutropio, relacionado a Leandro e autor pouco difundido, o qual quita possibilidades de que Isidoro se informe através de fontes indiretas; Leandro, cuja obra literária Isidoro logicamente conheceu, tanto pelo íntimo parentesco que os unia como por ser seu antecessor na sede sevilhana.

Dessas fontes – às quais se incluem Jerônimo e Genádio, conforme apontamos anteriormente – é possível constatar o uso de imitações formais e de conteúdo por parte de Isidoro. No primeiro caso, trata-se de “expressões breves de caráter geral e aplicáveis em múltiplas circunstâncias”, evidencia Merino (*Ibid*, p. 62), para quem, estas parecem ter sido utilizadas por Isidoro “de um modo mecânico, inconsciente”, possivelmente fruto ao manuseio constante das obras dos autores apresentados. Sobre o conteúdo, Merino (*Ibid*, p. 62) aponta para o fato de Isidoro usar em seu texto passagens adaptadas como título, conteúdo e circunstâncias em que foram produzidas as obras, bem como notícias e circunstâncias pessoais dos autores hagiógrafos. Não sofrem adaptação, nesse caso: cronologia de autores e obras; dignidade eclesiástica do personagem tratado e citações de parágrafos originais dessas mesmas obras.

Essas considerações sobre as fontes e influências sofridas por Isidoro nessa sua obra parecem refletir ainda a busca por uma uniformidade de pensamento da Igreja medieval ou, se colocarmos a questão sob outra perspectiva, o medo da difusão de idéias e valores que se desvirtuassem do pensamento da alta hierarquia, condição fundamental para a manutenção do poder eclesiástico sobre a consciência dos fiéis. Ao mesmo tempo, o ato de se reportar às fontes garante legitimidade e autoridade ao texto junto ao público, leitor ou ouvinte.

Segundo Carmen Codoñer Merino (*Ibid*, p. 31), Idelfonso “aparece como abade assinante no VIII Concílio de Toledo (653), o primeiro que leva assinatura de abades”. Ainda segundo Merino, também como abade assiste o IX Concílio de Toledo (656), Idelfonso sobe à sede metropolitana de Toledo em 657 e morre dez anos depois, período cuja atividade eclesiástica corresponde ao reinado de Recesvinto e que é marcado por uma tensão permanente entre a Igreja e a Monarquia. A esse período de dez anos como líder da metrópole de Toledo é atribuída a data provável de redação de seu *De viris illustribus*.

O metropolitano de Toledo dá continuidade à obra *Sobre os varões ilustres* do colega Isidoro e de seus predecessores Jerônimo e Genádio, demonstrando, contudo, uma preocupação ainda mais particular que o simples resgate da memória de personagens ilustres da comunidade cristã católica, notadamente do episcopado visigodo: deseja evidenciar o valor dos bispos toledanos (sete de um total de quatorze apresentados na obra) cuja sede havia se convertido na capital Hispânia visigoda. Entre os hagiografados, as exceções ficam para o papa Gregório Magno e o monge Donato (vindo do norte da África para a Espanha).

Eustáquio Sánchez Salor (2006, p. 52) chama atenção para o fato que a inclusão de Gregório Magno parece contribuir para o prestígio da própria Espanha visigoda: cabeça dessa obra, “ele é o promotor, no século VI, de um movimento do Ocidente romano e latino tendente a recuperar o prestígio cultural e político do Ocidente ante a Bizâncio”, tendo a Hispânia como “um estandarte do Papa nesse projeto”.

O argumento sobre as reais intenções de Ildefonso com o seu *De viris illustribus* é reforçado por Merino (1972, p. 35) que considera essencial para o metropolitano de Toledo identificar o prestígio religioso de sua sede episcopal com a importância política, sobre a qual, no prefácio de sua obra, o bispo chama de “gloriosa sede da cidade toledana”¹⁴⁰:

Os horizontes de Ildefonso são muito mais reduzidos que os do arcebispo de Sevilha. Toledo aparece, ante seus olhos, como o centro em torno do qual gira o universo, os acontecimentos; é um provincianismo semi-latente, de onde o primeiro posto o ocupam figuras e problemas concretos, objeto de comentário cotidiano em seu momento e incompreensíveis para nós, que tratamos de compreendê-los através de alusões imprecisas.

Para tanto, já no prefácio do catálogo, o metropolitano chama a atenção para milagres acontecidos em Toledo, sob a intercessão de alguns dos seus hagiografados. “Pretende-se provar e ratificar com esses milagres o valor ‘veterotestamentário’ de *gloriosus* aplicado a Toledo”, afirma Merino (1972, p. 39). Nessa linha de estruturação, o texto parece ser dirigido a um público próximo ao autor (capaz de compreender as referências a situações narradas no catálogo), diferentemente de outros textos eclesiais, destinados a um público mais universal.

¹⁴⁰ Desde o VIII Concílio de Toledo, de 653, era o metropolitano de Toledo que passou a presidir os chamados concílios nacionais, o que consolidou ainda mais a posição da capital do Reino visigodo como primado da Igreja na Península.

A exemplo de outras obras do gênero, Idelfonso adota como núcleo de seu *De viris illustribus* as notícias. No entanto, segundo análise de Merino (1972, p. 34), ao invés de apresentar as informações de forma descontextualizada, Idelfonso faz referência às circunstâncias pelas quais passa cada autor e “o reflexo dessa vivência na obra, seu enraizamento num momento histórico”. As notícias se referem a 13 hagiografados (todos bispos, exceto Donato, monge¹⁴¹), cada um dos quais se refere a um capítulo. A estrutura dos capítulos é semelhante: nome, cargo eclesiástico, qualidades, dados biográficos, morte, cronologia de seu bispado. A obra contém ainda um prefácio “de considerável amplitude” (MERINO, *Ibid*, p. 38).

Outra peculiaridade do texto do metropolitano de Toledo é a importância dada às virtudes pessoais de alguns de seus personagens cujos perfis não apresentam a atividade de escritores. A esse respeito, é emblemática a afirmação do autor sobre o bispo Asturio, o primeiro de seu catálogo: “Homem destacado, que imprime um selo às suas ações virtuosas mais com sua vida exemplar do que com a pena de escritor”. Ao que parece, o hagiógrafo encontrou nessas qualidades pessoais – características incomuns aos demais textos hagiográficos – o valor adotado para justificar a presença de certos personagens nesse tipo de catálogo. Com efeito, segundo Idelfonso, “a palavra, para o bispo, tem primazia sobre a escritura” (MERINO, *Ibid*, p. 43).

A importância da palavra para o exercício pastoral é assim determinada por Isidoro: embora, em sua essência, imperfeita, o registro discursivo “constituía o canal mais adequado para entabular relação com a divindade e fazer chegar a mensagem divina”; assim, “com argumentos teológicos, Isidoro justificou a centralidade que concedia a palavra: ela era o instrumento eleito por Deus para transmitir aos homens a revelação de sua presença” (DELL’ILICINE, 2007, p. 73)

Idelfonso inicia seu prefácio, assim como é comum aos hagiógrafos, apresentando sua condição de indignidade para escrever o relato. Também no prefácio, ele faz menção aos seus predecessores (Jerônimo, Genadio e Isidoro), mas quer demonstrar independência em relação a eles, motivo pelo qual Idelfonso não os menciona mais. A mesma pretensa independência ele demonstra possuir em relação a outros autores, uma vez que o autor apresenta “um tipo distinto de manuseio das fontes: o que não vem predeterminado pela menção da obra de um autor em concreto” (MERINO, *Ibid*, p. 65). No entanto, Merino (*Ibid*, p. 65) afirma que “os termos *dicitur* ou similares (*narratur*, *fertur*, etc) [expressão

¹⁴¹ *De viris illustribus*, de Idelfonso, ao concentrar o relato na obra de personagens de alto cargo eclesiástico, demonstra busca valorizar o ideal de bispo e pastor, próprio desse período, como dito acima.

usada para introduzir um dado literário] são utilizados quase sempre para introduzir os milagres atribuídos aos distintos personagens tratados”.

Em *De vírus illustribus*, Idelfonso, por vezes, usa da superposição de clichês, o que era comum aos autores dessa época. Tendo como destinatário um público alvo sem grande conhecimento da língua latina, Idelfonso vale-se, afinal, de elementos retóricos cuja pretensa simplicidade estilística tem como fim atrair o interesse do leitor.

5.5.5 *Vita Santi Aemiliani*

Assim González (In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 635) resume quem foi São Milão (ou Santo Emiliano):

São Milão, filho de pastores e pastor também, deixa seu ofício e vai viver junto do ermitão Félix [no castelo Bilíbio]. Instruído na doutrina e práticas ascéticas, tem uma vida de solitário nos montes Distércios. O bispo de Tarazona [Dídimo] o ordena sacerdote [e pároco da Paróquia de Vergegio). Devido a sua grande caridade, os demais clérigos o acusam de desperdiçar os bens da igreja. Ele se retira de novo à solidão no vale do Suso. Alí forma-se ao seu redor uma comunidade de religiosos e religiosas. Morre no ano de 574 [durante o reinado de Leovigildo]. Os primeiros seguidores de São Milão formam o monastério de São Milão de Cogolla.

Para Joaquín Peña (1980), São Milão viveu as três etapas fundamentais pelas quais se desenvolve a vida religiosa segundo a fé cristã católica no seu momento histórico: no seio da família¹⁴², na solidão do deserto (anacoretismo¹⁴³) e na vida comunitária de um monastério (cenobitismo), o que o levaria à perfeição evangélica da obediência e, sobretudo, da caridade.

Há de se considerar que existe uma controvérsia quanto à origem de Santo Emiliano cujo nome é encontrado como referência a vários santos do Martiriologio Romano (a própria Espanha conhece outros santos com esse nome). Segundo os editores espanhóis da obra utilizada nesta pesquisa, o Santo Emiliano de Bráulio de Saragoça

¹⁴² Com base nos estudos de Gaiffier, Frazão da Silva (19 dez. 2007) afirma que São Milão nasceu por volta de 474, no povoado riojano de Berceo.

¹⁴³ Segundo o relato do bispo Bráulio, Milão viveu 40 anos “em lugares escarpados e retirados dos montes Distércios, estando próximo de seu cume na medida em que o permitiam a natureza do clima e as condições do bosque” (IV, p. 191).

refere-se ao eremita Emiliano de Cogolla. Há quem afirme, no entanto, que o santo teria sido um abade, responsável por levar a Regra de São Bento à Espanha. Há quem afirme ainda – como o autor Martínez de Villar – que Emiliano era aragonês.

Escrita entre o período de 620 e 630 por São Bráulio (581-631), bispo de Saragoça, *A Vida de Santo Emiliano* integra a chamada Patrística Hispânica, isto é, época dos grandes autores da Espanha visigótica, entre os quais estão Leandro, Isidoro, Eugênio, Ildefonso, Julião (ou Juliano) e outros. A exemplo de qualquer outra hagiografia, a *Vida de Santo Emiliano* “é uma peça gráfica que ilustra os avatares do *homem santo* como modelo de vida e referência cultural” (CASTELLANOS, 1999, p. 19). Com efeito, declara Bráulio sobre a sua própria obra (OROZ In BRÁULIO DE SARAGOÇA, 1978, p. 184):

(...) quem aspira a conhecer seu conteúdo, o faça com devoção a se interar, tem em conta, em primeiro lugar, o seguinte: alguns fatos relatados nesta obra são de tal natureza que devem ser imitados inteiramente por nós ou por qualquer pessoa, porém outros foram concedidos a aquele homem santo tão em exclusivo (...)

A obra é composta de duas partes: a primeira contém uma carta do autor ao seu irmão e presbítero Fronimiano na qual Bráulio explica as circunstâncias em que escreveu o texto, indica os dados que pôde utilizar para produzi-lo e pede orações. Na segunda parte, iniciada com um prefácio, encontra-se a *Vida* propriamente dita na qual apresenta um esquema biográfico do santo monge Emiliano, um relato de seus milagres e, ao final, expressa sua satisfação pela obra realizada.

Segundo José Oroz (In BRÁULIO DE SARAGOÇA, 1978, p. 167), “São Bráulio segue na forma de sua *Vida* os modelos já clássicos entre os Padres da Igreja”. Nesse sentido, na carta de apresentação da obra, Bráulio, a exemplo de outros hagiógrafos chama a atenção para a existência de edições falsificadas que circulavam naquele período. Além disso, a carta pede ao seu destinatário encaminhe o texto a dois irmãos – Citonato e Gerôncio – para que o revisem, uma vez que os fatos e dados ali apresentados foram colhidos a partir do que a fama do santo asceta havia difundido a seu respeito.

Mais que os autores da Patrística latina, Bráulio demonstra seguir a Bíblia sua grande fonte norteadora. De fato, antes mesmo de apresentar Milão como seguidor fiel de Cristo, isso se dá, seja pela postura moral, seja pela realização de milagres à semelhança do Mestre (como, por exemplo, a multiplicação do vinho servido a uma multidão que o seguia para ouvi-lo). E não só: o hagiógrafo procura identificar seu personagem com figuras do

Antigo Testamento, como Jacó que subira a lugares elevados para, isolado e em contínua meditação, desfrutar “exclusivamente do consolo dos anjos” (VSA, 4, p. 191). Mas, para o bispo de Saragoça, é o próprio Cristo o autor da hagiografia.

A respeito da dificuldade de compreensão da mensagem católica dogmática, uma evidência da preocupação de Bráulio de Saragoça (a exemplo de outros hagiógrafos visigóticos) é escrever segundo um estilo claro e plano. Por isso, já no Prefácio da obra, o autor desculpa-se por usar a linguagem “simples” e justifica que, em função do seu pretense público alvo, procurou “não criar dificuldades aos menos instruídos”, além de não acrescentar ao texto um sermão, tendo em vista não cansar a audiência.

Com efeito, segundo a edição crítica da hagiografia por Oroz (In BRÁULIO DE SARAGOÇA, 1978), Bráulio de Saragoça tende, enfim, a escrever uma obra não só para ser lida como para ser ouvida (a intenção é atingir o povo simples e iletrado). No entanto, apesar de ter o “cristão comum” como seu público alvo, o autor de *A Vida de São Emiliano* “busca escrever segundo as normas do latim clássico e de forma vigorosa e nobre, embora, por vezes, esqueça de algumas delas”, diz Oroz (*Ibid*, p. 177). No entanto, o latim de São Bráulio oferece dificuldades e, às vezes, é obscuro, afirma Oroz (*Ibid*, p. 177).

Uma análise *a priori* da hagiografia sobre Santo Emiliano revela a formação humanística (uma erudição não cristã) do autor, embora este não manifeste seu desejo de valer-se dela, uma vez que deseja produzir uma obra para o povo simples. Entretanto, Bráulio de Saragoça demonstra não conseguir libertar-se de uma série de recursos literários como o uso de contrastes verbais, evocações clássicas (alusão a Cícero), antíteses, anáforas e rimas finais. Também se vale de um rico vocabulário (utiliza-se especialmente de sinônimos).

Ainda segundo a edição crítica de *A Vida de Santo Emiliano*, por José Oroz (In BRÁULIO DE SARAGOÇA, 1978), sobre a obra é possível observar também: o autor deseja demonstrar um espírito crítico em relação ao seu próprio trabalho hagiográfico, uma vez que procura se fundamentar exclusivamente nos testemunhos que ouvira. “Quer dizer que não inventa nada”, salienta o editor (p. 175). Nesse sentido: cita em cada caso as fontes que utilizou; faz alusão aos testemunhos diretos de seus próprios irmãos; responde a possíveis dificuldades acerca da verossimilhança dos fatos e quando fala de algo que não ouvira ou que não se pode comprovar, o indica expressamente¹⁴⁴. Mas aqui reside um detalhe importante,

¹⁴⁴ Curiosamente, no caso de Milão, há resistência à autenticidade de sua fama como santo. Segundo Velásquez (2005, p. 210), “dada à relatividade proximidade cronológica do santo, havia talvez vezes discordantes com essa pretensão de santidade”. Graças ao trabalho hagiográfico e propagandístico de Bráulio

próprio do contexto: entre as testemunhas cujo depoimento serviram de fonte, Bráulio faz questão de chamar a atenção para a origem nobre de algumas delas, como se sua condição social vale-se a seu testemunho mais ou menos importância. Um exemplo nesse sentido é a referência que o autor faz a Potâmia, mulher de origem nobre (VSA, 1, p. 187).

O texto do bispo de Saragoça é um exemplo típico de hagiografia dirigida a comunidades rurais, tendo como um de seus objetivos práticos fazer do santo patrono da comunidade para qual o relato é especialmente destinado e tem “um destino litúrgico, por quanto está escrita para ser lida na missa da festividade do santo¹⁴⁵, como o próprio Bráulio sublinha na epístola introdutória destinada a seu irmão Fronimiano” (CASTELLANOS, 1998, p. 35)¹⁴⁶. Esta comunidade, por sua vez, está diretamente ligada a uma sé episcopal. Com base nesses dados, assim Bastos (2002, p. 253) justifica a iniciativa de Bráulio e sua família em constituir comunidades coesas, tendo como aglutinadora a veneração ao santo eremita e monge:

Trata-se, a rigor, neste caso, de uma verdadeira capitalização do culto do santo pela família “eclesiástica” de Bráulio, uma vez que este atribui a seu irmão e antecessor no episcopado, João, a “encomenda” da obra que é, ademais, dedicada a outro de seus irmãos, Fronimiano, abade de um mosteiro não especificado, mas, provavelmente, daquele originado do pequeno centro *emilianense*.

Mas é preciso considerar que, como tradicionalmente acontecia, obras como a de Bráulio de Saragoça tinham como público primeiro o próprio clero e comunidade monástica, grande parte das vezes carente de instrução pastoral e necessitado de um exemplo de conduta cuja proximidade no tempo e espaço os incentivasse a perseverar na própria vocação sacerdotal e religiosa.

Um aspecto da obra que evidencia a preocupação da Igreja colocar-se como poder hegemônico sobre a magia (cuja crença estava amplamente presente no campo) está na apresentação de vários milagres atribuídos à intercessão de São Milão. Sobre isso escreve Bastos (2002, p. 257):

Da vitória destes indivíduos sobre a natureza, e das forças supostas de operarem sobre ela – a sua “domesticação” pelos homens de Deus – decorre o início de seus contatos humanos, tendo em vista o assédio

e de seu diácono Eugênio (mais tarde, eleito bispo de Toledo), a fama de santidade do eremita é garantida e toda resistência ao contrário superada.

¹⁴⁵ Nesse sentido, Bráulio ocupa-se, inclusive, de produzir um hino, acrescentado ao final da obra cuja leitura é bastante oportuna para a data festiva do santo.

¹⁴⁶ “Podemos plantear a possibilidade de que Fronimiano fosse realmente o abade do pequeno centro emilianense”, afirma Castellanos (1999, p. 118), cujo surgimento teria se dado após a morte de São Milão e se instalado na mesma região onde existira o eremitério onde vivera o santo do Alto Ebro.

crescente de indivíduos que se dirigem aos seus *loca*. Na *Vida de São Milão*, tais relações concentram-se na realização de milagres, atos de cura e exorcismo, expressando a sua *unanimitas* pelo leque social dos indivíduos contemplados.

Diretamente relacionado ao poder taumaturgo do santo eremita, o autor da hagiografia em questão preocupa-se em garantir a popularidade de Milão a quem sempre recorriam multidões de fiéis, tanto em busca do curador de enfermidades como do exorcista. São essas multidões que acompanham Milão até sua morte, elemento que “supõe a base humana sobre a qual se assenta seu posterior culto e *patronatus*” (CASTELLANOS, 1998, p. 113).

Ainda sobre a origem camponesa de São Milão, é importante evidenciar que, tendo em vista atingir a massa rural, cujas crenças ditas pagãs são bastante enraizadas, o autor da hagiografia desse santo apresenta elementos culturais com os quais essa mesma massa se identifica. Nesse sentido, entre os casos mais significativos estão a prática do exorcismo (para a maioria absoluta dos fiéis, o campo era o ambiente no qual se concentrava a presença do demônio cujas ações eram identificadas pelas práticas e crenças pagãs) e o uso do poder sobrenatural com o objetivo de dominar bens inanimados, como o caso do “madeiro que cresce pela oração do santo” (precisamente como pretende a magia pagã). Todo esse poder (magia) habilita ao santo ao seu papel fundamental de mediador entre os seres humanos e o sobrenatural (Deus).

As relações de dependência identificadas na obra de Bráulio de Saragoça não se dão apenas no nível da relação entre o ser humano e o divino, mas se perpetuam também em nível de relações humanas, tanto no nível das relações entre as categorias sociais¹⁴⁷ (ao promover uma coesão entre elas) quanto entre estas e o próprio santo. Por essa razão, para Castellanos (1999, p. 138), “a figura de Emiliano é o exemplo modelar do que devia ser a relação cotidiana do *homem santo* com as pessoas de seu entorno”, uma vez que “sua *auctoritas* o situa como o principal veículo das esperanças de uns e ambições de outros”.

A preocupação com a instrução pastoral e a uma vida segundo a moral cristã não se limita aos leigos, mas também é dirigida ao clero cuja formação e conduta nem sempre

¹⁴⁷ A esse propósito, escreve Castellanos (1999, p. 93): “Os termos que aparecem na *VSE* [*Vita Sancti Aemiliani*], *servi* e *ancilla*, indicam uma situação de dependência pessoal. Esta podia definir-se em alguns casos como escravidão, embora o fato de que os *coloni* apenas apareçam na legislação visigoda não implique que esta situação de dependência pessoal tivesse desaparecido. No caso de integrar-se ao que hoje chamamos “escravidão”, os *servi* da *VSE*, pelo contexto das citações, deveriam pertencer ao *status* dos *inferiores*, isto é, os escravos empregados em tarefas domésticas. As referências de Bráulio não aludem a nenhuma ocupação em minas ou pertença ao monarca. Vinculam-se diretamente a um determinado *dominus*.”

condizem com o comportamento idealizado pela Igreja, conforme aponta Bráulio em seu texto. Com efeito, ao apresentar a experiência do próprio São Milão, o autor faz questão de ressaltar que a instrução espiritual é essencial à coerência na fé cristã. “Em minha opinião, com semelhante procedimento nos ensina que ninguém é capaz de orientar-se retamente na vida bem-aventurada sem o assessoramento dos mais instruídos”, escreve Bráulio após narrar a iniciativa do santo eremita em submeter à autoridade eclesiástica e se instruir na fé cristã católica junto a quem representava a autoridade da Igreja – e, portanto, gozava de seu reconhecimento: um outro eremita, de nome Félix, então conhecido por sua santidade.

Rodriguez (18 dez. 2007) corrobora com essa posição:

Lida detidamente, a *Vita Sancti Aemiliani* se chega à fundada suspeita de que a maior preocupação de S. Bráulio, como antes a de Dídimo, é a de colocar Emiliano, este irredutível solitário de escandalosa liberdade interior e por ele renomada fama, no ortodoxo esquema da igreja institucional. Este intento de integração culminará mais adiante no esforço por convertê-lo em abade e introdutor na Espanha da regra de S. Bento.

É também a condição de santidade que suprime a falta de uma origem nobre de Emiliano, conforme atesta Bráulio:

Da minha parte, não trairei a memória fatos demasiadamente remotos nem cantarei louvores de seus avós e antepassados, seguindo as normas da Retórica: já que, segundo esta, há que louvar com maior intensidade a quem teve uma origem humilde, porque a grandeza de sua vida dignificou a vileza de sua estirpe. (VSA, Prefácio-7, p. 187)

Em relação aos estados de vida, a vida monástica – e sua austeridade e rigor na observância do Evangelho (ou da interpretação que se fazia deste naquele momento) correspondem ao estado de perfeição, o que o coloca acima da vida sacerdotal e mais ainda da vida laical. Nesse sentido, o celibato recebe atenção especial, sendo, inclusive, motivo de crítica a um comportamento pouco exemplar do clero secular daquele período.

Embora uma análise mais aprofundada do tema em questão seja necessária, *a priori*, os elementos retóricos indicam a preocupação persuasiva do autor de a *Vida de Santo Emiliano* cujo propósito evangelizador é evidente. Como subsídio para essa estratégia de evangelização, o conceito de santidade e seus aspectos peculiares foram amplamente explorados pelo hagiógrafo, a saber: o santo é uma referência cultural cujo paradigma é Cristo o qual segue fielmente; é quem, em nome de Deus, opera milagres

(inclusive, com o poder sobre a natureza); é instruído na fé e, por isso e pela graça divina, supera a ignorância e obtém a dignidade, não obstante sua condição social.

Vale salientar que, conforme José Oroz (1978, p. 179), “através de toda a *Vida (de Santo Emiliano)*, podemos descobrir o espírito religioso do povo” dos meios rurais da Hispânia visigótica do século VII cujos elementos culturais são fruto do processo de aculturação entre o cristianismo e antigas crenças romanas e pré-romanas.

6 Análise das hagiografias visigóticas à luz da Análise Crítica do Discurso

Chegamos a uma parte fundamental deste trabalho. Tendo apresentado, até aqui, uma contextualização sobre o cristianismo medieval, sobretudo no que diz respeito à religiosidade dos meios rurais da Espanha visigótica e as características fundamentais das hagiografias dessa região e período que se tem conhecimento, seguimos com a avaliação dessas mesmas hagiografias à luz da Análise Crítica do Discurso (ACD). Essa avaliação nos levará – esperamos – a atingir o objetivo central deste trabalho: apresentar de que modo as hagiografias aqui analisadas podem ser concebidas enquanto instrumentos de comunicação/difusão do cristianismo católico nos meios rurais da Espanha visigótica.

Tomando como objeto principal de análise a hagiografia sobre Santo Emiliano – com a qual serão comparados os demais textos hagiográficos visigóticos - as reflexões à luz da ACD que se seguem foram conjugadas com alguns conceitos consagrados da historiografia, conforme exposto na Introdução deste trabalho: “documento e monumento” e “construção em séries”, de Le Goff; a divisão/racionalização das necessidades religiosas, *campo e habitus religioso* de Bordieu, e indícios da realidade, de Ginzburg. De qualquer modo, nos retomaremos esses conceitos ao final deste capítulo.

Sobre a ACD propriamente dita, conforme apontamos na Introdução deste trabalho, nos valeremos dos critérios de análise que possuem relação direta com a Ciência Social Crítica (conforme pensamento de Fairclough) para proceder a leitura e interpretação das hagiografias segundo o objetivo central deste trabalho. Para tanto, nos basearemos nas definições apresentadas por Resende e Ramalho (2006), a saber:

1. **Reflexividade**: “possibilidade de os sujeitos construírem ativamente suas auto-identidades, em construções reflexivas de sua atividade na vida social” (p. 34). Nesse sentido, identidades são construídas e/ou contestadas no discurso.

2. **Hegemonia**: “domínio exercido pelo poder de um grupo sobre os demais, baseado mais no consenso que no uso da força”. Segundo Gramsci, “o poder de uma das classes em aliança com outras forças sociais sobre a sociedade como um todo nunca é atingido senão parcial e temporariamente na luta hegemônica” (In: RESENDE e RAMALHO, *Ibid*, p. 43)

3. **Ideologia** (e seus modos de operação): “é, por natureza, hegemônica, no sentido de que ela necessariamente serve para estabelecer e sustentar relações de dominação e, por isso, serve para reproduzir a ordem social que favorece indivíduos e grupos dominantes” (p. 49)

3.1 **Legitimação**: “estabelece e sustenta relações de dominação pelo fato de serem apresentadas como justas e dignas de apoio”. (p. 49)

- **racionalização**: “baseia-se em fundamentos racionais, na legalidade”.

- **universalização**: “representações parciais são legitimadas por meio de sua apresentação como servindo a interesses gerais”.

- **narrativização**: “recorrência a histórias que buscam no passado a legitimação do presente”.

3.2 **Dissimulação**: “estabelece e sustenta relações de dominação por meio de sua negação ou ofuscação” (ocorre por meio de deslocamento, eufemização e tropo). (p. 50)

3.3 **Unificação**: “*modus operandi* da ideologia pelo qual as relações de dominação podem ser estabelecidas ou sustentadas pela construção simbólica da unidade”. Suas estratégias: padronização e simbolização (“construção de símbolos de identificação coletiva”). (p. 51)

3.4 **Fragmentação**: “relações de dominação podem ser sustentadas por meio da segmentação de indivíduos e grupos que, se unidos, poderiam construir obstáculos à manutenção do poder” (p. 51). Duas estratégias: diferenciação e expurgo do outro.

3.5 **Reificação**: “uma situação transitória é representada como permanente, ocultando seu caráter sócio-histórico”. Suas estratégias:

- **naturalização**: “uma criação social é tratada como se fosse natural”;

- **eternalização**: “estratégia por meio da qual fenômenos históricos são retratados como permanentes”.

- **nominalização e passivação**: “possibilitam o apagamento de atores e ações”.

A identificação, pois, de passagens dos textos hagiográficos com os critérios acima arrolados deverão demonstrar como o discurso eclesiástico presente nas hagiografias aqui estudadas possui aspectos textuais/discursivos importantes para que os mesmos atingissem seu propósito de comunicação junto ao seu público-alvo, além de revelarem características fundamentais do contexto histórico – especialmente, religioso – da Espanha visigótica. Essa releitura das hagiografias à luz desses critérios servirão para confirmar toda a argumentação apresentada até sobre o contexto religioso da Espanha visigoda. Vale considerar que – conforme ficará claro – esses critérios estão intimamente ligados um ao outro, cuja distinção justifica-se seja por razões didáticas, seja para permitir um aprofundamento em nuances diferenciadas.

6.1.1 Reflexividade

Segundo esse critério, uma identidade é construída ou contestada por aquele que constrói o discurso, neste caso, o autor da hagiografia que escreve sobre um santo cujo perfil pretende que seja um modelo para os fiéis da comunidade católica, o que significa que a razão de ser do próprio texto hagiográfico é construir a identidade ideal do seu personagem protagonista. Esta é, pois, a grande mensagem que o hagiógrafo deseja comunicar.

No caso do texto de Bráulio, ele não está preocupado em consturir sua auto-identidade (conforme propõe originalmente o conceito de reflexividade que estamos utilizando aqui), mas empenha-se em construir uma identidade idealizada de São Milão. Porém, podemos afirmar que, ao menos indireta e supostamente, Bráulio gera no leitor/ouvinte uma imagem de si próprio bastante coerente com a do personagem sobre o qual narra a Vida. Nesse sentido, ao menos um aspecto sobre si mesmo, o bispo de Saragoça pretende convencer o público para o qual se dirige: a humildade. Ele sugere a seu irmão Frominiano – a quem envia o texto primeiramente – que a obra seja revisada por Citonato e Gerôncio, testemunhas oculares da vida de Milão. Escreve também Bráulio (a quem chama a si mesmo de “indigno bispo”):

Quando me fixo nisso [ele refere-se à tarefa de escrever o relato sobre a vida de São Milão], o temor apodera-se de meu ânimo, tendo em minha não riqueza, mas sim pobreza de ciência; não fecundidade, mas sim infecundidade de palavras, pois nem sequer sei quão pouco é o que sei (VSA, Prefácio-4, p. 183)

Postura idêntica tem os autores da *Vida de São Frutuoso* (“Tão inefáveis são suas prodigiosas virtudes que não pode descrevê-las nossa incapacidade” – VSF, 1.15, p. 81); da *Vida de São Desidério* (“... embora eu seja indigno com habilidade de contar a trajetória de suas ações” – VD, 1, p. 1), e das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* (“... apesar de eu não ser digno e o primeiro dos pecadores, decidi escrever...” – VSPE, I.22, p. 146). Também Idelfonso, em seu *De viris illustribus*, após elogiar os que o precederam nesse estilo de obra (Jerônimo, Gerôncio e Isidoro), afirma: “... eu, muito inferior aos que nos conservam as notícias e àqueles para os que o redigi-las supõe um prazer, sou totalmente indigno, e sem os merecimentos de toda boa obra” (DIV-IDELFONSO, Prefácio, p. 111).

A mesma postura apresentam esses autores – a exemplo de Bráulio de Saragoça – acerca da humildade de seus hagiografados: São Frutuoso assume o episcopado contrariado e não abandona “seu antigo gênero de vida” marcado pelo rigor na penitência (*VSF*, 18, p. 113); São Desidério também não quer assumir o ministério episcopal “dizendo que era indigno e que não tinha habilidade suficiente para essa tarefa” (*VD*, 17, p. 28) e aceita o sofrimento do martírio como vontade de Deus (*Ibid*, XVII, p.), e nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, o autor destaca a atitude humilde do bispo Paulo (que recusa inicialmente a doação do casal cuja mulher ele salvou, aceitando-a, por fim, e doando tudo aos pobres – *VSPE*, IV.II.16, p. 169) e Fidelis (que quis servir seu tio e bispo Paulo como diácono, mesmo após ter sido ordenado ao episcopado – *VSPE*, IV.IV.6, p. 175).

Sobre Milão, Bráulio deixa claro que seu modelo de postura, pela imitação da vida de Cristo, coincide com o paradigma de santidade daquela época segundo o qual o verdadeiro santo é aquele que, entre outras características, é capaz de atos prodigiosos, isto é, milagres (com destaque para os de cura) e combate o demônio. Características as quais também atendem as exigências da cultura folclórica para a qual o sobrenatural deve ser capaz de controlar a natureza e atender as necessidades básicas do ser humano, como saúde, alimentação, segurança, entre outras.

Um exemplo do combate travado entre o santo e o demônio – que assumindo a figura humana, o interpelou diretamente – encontrado na obra de Bráulio, demonstra que a preocupação da Igreja em contrapor o seu poder ao poder do mal cuja origem é divina, uma questão fundamental no que refere-se à identidade de um santo. Após ser desafiado pelo demônio para uma prova de força, São Milão suplica o auxílio divino. O santo é atendido, o que – para o hagiógrafo – demonstra ser Emiliano “um homem de Deus” e, por isso, intercessor do poder de Deus capaz de transformar o “inimigo da humanidade” em “fugitivo e desertor”. Esse e outros milagres atestam, por seu turno, a santidade de Milão.

Sobre a origem camponesa de São Milão, é importante evidenciar que, tendo em vista atingir a massa rural, cujas crenças ditas pagãs são bastante enraizadas, o autor da hagiografia desse santo apresenta elementos culturais com os quais essa mesma massa se identifica. Nesse sentido, entre os casos mais significativos estão a prática do exorcismo (para a maioria absoluta dos fiéis, o campo era o ambiente no qual se concentrava a presença do demônio cujas ações eram identificadas pelas práticas e crenças pagãs), quando, por exemplo, cura um diácono endemoniado (*VSA*, 12, p. 197), e o uso do poder sobrenatural com o objetivo de dominar bens inanimados, como o caso do “madeiro que cresce pela oração do santo” (*Ibid*, 19, p. 203), precisamente como pretende a magia pagã.

Todo esse poder (magia) habilita ao santo ao seu papel fundamental de mediador entre os seres humanos e o sobrenatural (Deus).

Naquele insigne varão tinha uma riqueza tão extraordinária de santidade, uma proteção do poder divino tão intensa e uma capacidade de domínio tão amplo, recebido da potência celestial, que no caso de reunir-se uma legião de possessos, não somente não aparecia no menor vestígio de pavor, assim como se encerrava só com todos eles no lugar de onde pela graça de Deus os ia curar. (VSA, 24, p. 201)

Embora o modelo de santidade vigente na Espanha visigótica esteja ligado à origem nobre do santo – o que, como veremos a seguir corresponde também a uma questão de hegemonia -, o caso de Milão é justificado pelo fato de que também eremitas (e monges) são considerados “homens de Deus” pelo seu estilo de vida, concebido como estado perfeito de realização cristã. De fato, Milão “com a grandeza da sua vida, dignificou a vileza de sua estirpe”, escreveu Bráulio no Prefácio da obra (*Ibid*, 7, p. 187). A santidade, portanto, garante a dignidade à Milão no meio social em que vive. E mais: a pouca instrução formal do santo, o hagiógrafo justifica ser este possuidor da sabedoria, capaz de fazê-lo superior aos filósofos, uma vez que o que estes “conseguiram com habilidade do mundo, a graça dos céus lhe outorgou a este [Milão] maravilhosamente” (*Ibid*, 5, p. 193)

Mesmo assim, para assegurar a autenticidade da experiência cristã do eremita, Bráulio de Saragoça revela a preocupação da Igreja com a instrução pastoral e a uma vida segundo a moral cristã não se limita aos leigos, mas também é dirigida ao clero cuja formação e conduta nem sempre condizem com o comportamento idealizado pela Igreja, conforme aponta Bráulio em seu texto.

Já os santos Frutuoso e Desidério, bem como o bispo Masona (das *Vidas dos Santos Padres de Mérida*), além da sua condição clerical privilegiada, possuem origem nobre. Sobre Frutuoso, por exemplo, escreve seu hagiógrafo ser o santo “nascido de uma família nobre, vinculada com reis, descendente de mui ilustre berço e em concreto de um duque do exército de Hispânia” da região do Bierzo (*VSF*, 2.5, p. 83). Mesmo assim, Frutuoso teve sua formação espiritual confiada a um prelado de prestígio, o bispo Conâncio, descrito como “homem exemplar” (*Ibid*, 2.10, p. 83). No caso de Desidério, Sisebuto limita-se a escrever que este era “de uma família romana, de estipe nobre” (*VD*, 2, p. 1), tendo estudado Letras (arte da gramática) e obtido tão grande êxito a ponto de ultrapassar em conhecimento seus próprios mestres (*Ibid*, 2, p. 1). A respeito da origem nobre de Masona,

o hagiógrafo afirma que possuía postura de um monarca: “...muitas pessoas caminhavam diante dele como diante de um rei” (*VSPE*, V.III.12, p. 199)¹⁴⁸.

Ao apresentar a experiência do próprio São Milão, bem como a origem ou formação dos demais santos cujas hagiografias aqui analisamos, os autores fazem questão de ressaltar que a instrução espiritual é essencial à coerência na fé cristã. “Em minha opinião, com semelhante procedimento, nos ensina que ninguém é capaz de orientar-se retamente na vida bem-aventurada sem o assessoramento dos mais instruídos”, escreve Bráulio após narrar a iniciativa do santo eremita em submeter à autoridade eclesiástica e se instruir na fé cristã católica junto a quem representava a autoridade da Igreja – e que, portanto, gozava de seu reconhecimento: um outro eremita, de nome Félix, então conhecido por sua santidade. Nesse sentido, a identidade de verdadeiro cristão do personagem de Bráulio está confirmada por sua fidelidade à autoridade e sabedoria da Igreja¹⁴⁹.

A identidade de Milão é, por fim, confirmada pelo autor a partir da popularidade que o santo teria obtido. Assim, diretamente relacionado ao poder taumaturgo do santo eremita, o autor da hagiografia em questão se preocupa em garantir a popularidade de Milão a quem sempre recorriam multidões de fiéis, tanto em busca do curador de enfermidades como do exorcista. São essas multidões que acompanham Milão até sua morte, elemento que “supõe a base humana sobre a qual se assenta seu posterior culto e *patronatus*” (CASTELLANOS, 1998, p. 113). Aqui também a Igreja, na pessoa do bispo Bráulio, se ocupa em manter sua hegemonia cultural (religiosa) sobre uma comunidade, nesse caso, do Vale do Alto Ebro.

Essa mesma popularidade confirma o poder de coesão (ou capitalização como já dissemos) em torno do santo, o que, como veremos no critério “unificação”, funciona instrumento de articulação das relações de dominação. O bispo Frutuoso, não bastasse atrair multidões de fiéis ao seu entorno – o que o obrigava freqüentemente a retirar-se a lugares ermos (*VSF*, 4.5, p. 87) -, constituiu atrás de si um “exército de monges”, conforme palavras do hagiógrafo¹⁵⁰. Já o poder de coesão de Desidério existe ainda antes de assumir

¹⁴⁸ Poderíamos acrescentar a essa lista, o que diz Ildefonso sobre seus *viris illustribus* cuja nobreza é associada ao prestígio de Toledo que, por ser sede do reino, conta com a presença de “gloriosos príncipes” (*DIV-IDELFONSO*, Prefácio, p. 113).

¹⁴⁹ No caso de específico das mulheres, a orientação não é diferente para aquelas que seguem a vida religiosa. Embora as hagiografias em questão só façam menção ao caso de Benedita (*Vida de São Frutuoso*), o autor não deixa dúvidas a esse respeito quando afirma que essa jovem “avançou diligentemente em seus estudos espirituais” (*VSF*, 15.20, p. 109)

¹⁵⁰ O autor da *Vida de São Frutuoso*, na realidade, não economiza elogios para definir a performance do santo bispo. Sobre a “multidão de monges” a que se refere, diz que esta só não foi maior, porque os duques

o episcopado: “o povo de muitas cidades pediu para que ele se tornasse seu bispo para que pudessem receber suas bênçãos”, narra Sisebuto (*VD*, 3, p. 2). Essa mesma multidão, mais tarde, chora a morte de Desidério (*Ibid*, 17, p. 11). A situação se repete nos casos dos bispos Fidelis (o qual foi capaz de despertar “em todos um amor tão sincero, puro e forte por ele” – *VSPE*, IV.V.4, p. 177) e Masona (que “atraiu as mentes de todos os judeus e pagãos para a graça de Cristo por sua maravilhosa amabilidade” – *Ibid*, V.II.7, p. 194).

6.1.2 Hegemonia

Desde que assumiu *status* de governo – ainda durante o Império Romano -, a Igreja empenhou-se amplamente em exercer o domínio cultural sobre os povos. Para tanto, buscou permanecer aliada ao poder civil cuja estrutura, bens e poder de coerção eram fundamentais para cumprir esse empreendimento. Com relação ao reino visigodo de Toledo, isso não foi diferente. É o que testemunham as hagiografias desse período.

Porém, no que tange ao domínio cultural – conforme o conceito de hegemonia que temos usado neste trabalho – o exercício do domínio cultural deu-se especialmente pelo poder da força da palavra cuja inspiração foi sempre atribuída a Deus. O poder das palavras, aliás, deveria refletir o poder de Deus, justificativa para toda a pretensão da Igreja no seu empreendimento de dominação cultural. Desse modo, o que se esperava da massa de fiéis era a adesão plena, decidida da fé cristã católica segundo o paradigma estabelecido pela hierarquia superior da Igreja (leia-se: os bispos). É o que espera o autor da hagiografia sobre Emiliano: atitude de abertura e fé, bem como a iniciativa de imitar o santo no que for possível (*VSA*, Prefácio-6, p. 167).

Ao escrever a seu irmão Fronimiano sobre a iniciativa de redigir a *Vida de São Milão*, Bráulio afirma que aquela tarefa tratava-se de um ato de obediência a Deus (*Ibid*, Carta a Fronimiano-1, p. 179). Conforme assinalamos no segundo capítulo deste trabalho, o cristianismo tinha estabelecido, de forma inequívoca, a exigência da submissão do ser humano a Deus. Era, pois, a afirmação de que, na vida do santo, o verdadeiro protagonista

dos exércitos da província de Cádiz reclamaram ao rei providências para aumentar seus contingentes (*VSF*, 15.30, p. 107) que estariam desfalcados em função da maciça adesão à vida religiosa sob inspiração de Frutuoso. O autor dessa *Vida* vai ainda mais longe: para ele, a fama do santo “iluminou a Hispânia inteira e por meio de congregações de monges em diversas regiões alimentou grupos de perfeitos discípulos à imagem e semelhança de seu puro coração” (*Ibid*, 16.5, p. 111). E ainda: com medo de perder o santo – que seguiria viagem para o Oriente – o rei manda detê-lo (*Ibid*, 17.10, p. 113)

era Deus, sendo este o principal argumento dos hagiógrafos para esperar dos seus leitores/ouvintes toda a atenção e adesão necessária. Com efeito, escreve o hagiógrafo de Frutuoso: é o “Senhor quem coroa a seus santos depois de uma vida de bom serviço” (*VSF*, 17.15, p. 117) enquanto ao santo monge e bispo coube seguir “com passo inocente, as pegadas de seu modelo, Nosso Senhor e Salvador” (*Ibid*, 1.15, p. 81). É o mesmo Senhor quem protege Milão (*VSA*, 18, p. 201) para quem, ansiava morrer e estar com Cristo (*Ibid*, 5, p. 191).

Seguindo essa lógica – elemento fundamental na construção do modelo cultural hegemônico da Igreja – obedecer a Deus significa, invariavelmente, obedecer à Igreja, sua única e autêntica representante na Terra. É o que aparece indicar Bráulio ao narrar que, mesmo contrariado, o eremita Milão aceita consagrar-se presbítero e assumir a igreja de Vergegio (*Ibid*, 5, p. 193) em obediência ao bispo local.

Mas não basta a indiscutível obediência para garantir à Igreja a hegemonia sobre a visão de mundo e conduta das pessoas. É preciso demonstrar que o poder que vem de Deus é real, produz efeitos sensíveis. Um dos primeiros sintomas dessa poderosa presença divina na vida dos santos é observada pelos hagiógrafos na sua conduta incomum. A jovem e humanamente inexperiente Benedita enfrenta seu pretendente ante o juiz e “pela graça do Senhor e cheia do Espírito Santo, em algumas poucas palavras tanto o encurralou que não soube o outro já o que dizer” (*VSF*, 15.30, p. 109).

Com igual virtude, Desidério supera o sofrimento imposto por seus inimigos: “seu exílio foi a maior fortuna, a maior sorte; esses insultos tornaram sua santidade cada vez mais óbvia e sua degradação lhe trouxe uma felicidade que durou por uma eternidade” (IV). A propósito do bispo de Viena, segundo Sisebuto, a origem das virtudes do santo está no “favor divino” (*VD*, 2, p. 1) e superam os pecados capitais, o que serve de ensinamento aos fiéis sobre como fazê-lo (*Ibid*, 3, p. 2).

Outra prova visível do poder divino é o poder material que os santos obtêm, fruto da sua conduta. O bispo Paulo (das *Vidas dos Santos Padres de Mérida*) recebe uma herança por ter salvado a esposa de um senador da cidade, o que o torna mais que rico que os senadores da Lusitânia e, segundo o hagiógrafo, mais rico que a própria Igreja (*VSPE*, IV.II.18, p. 170). Sobre Fidelis, outro bispo cujos fatos da sua vida são narrados nessa mesma hagiografia, conta o autor que, após doar seus bens à Igreja de Mérida, esta “se enriquecera tanto que, naquela época, na Espanha, nenhuma outra igreja era mais rica do que ela” (*Ibid*, IV.V.3, p. 176). Essa hagiografia traz ainda o exemplo do bispo Masona, responsável pela fundação de muitos mosteiros aos quais enriqueceu “com muitas terras”,

além de ser responsável pela fundação de muitos mosteiros e a construção de muitas basílicas (VSPE, V.III.3, p. 195). É evidente que a referência ao poder material do santo é, para a sociedade da época, um fator bastante claro de associação ao poder de hegemonia da Igreja.

Diretamente relacionado ao poder material da Igreja (em grande parte, adquirido por doações e heranças), estava a conversão de figuras da nobreza laica à vida religiosa. Também aqui a ação dos santos é fundamental e reflete o poder de Deus, capaz de levar homens e mulheres a deixarem tudo para segui-lo. Entre os seguidores de Frutuoso, muitos, mais tarde, alcançaram a dignidade episcopal (VSF, 8.5, p. 91). Isidoro de Sevilha, no seu *De viris illustribus*, faz questão de mencionar o fato do bispo Justiniano, de Valência, ter origem numa família poderosa daquela cidade (DVI-ISIDORO, c. 20, p. 145).

Conforme já dissemos, nada atrai mais popularidade do que a capacidade de protagonizar milagres. Nesse sentido, os hagiógrafos relatam uma série de milagres atribuídos à intercessão de seus personagens. Pela oração, Frutuoso salva o camponês que fora possuído (VSF, 11.25, p. 101). Mas é Milão quem demonstra o poder de Deus de forma mais surpreendente, porque este é capaz de superar a mais temível das ameaças ao ser humano: a morte. Segundo o relato de Bráulio, uma menina é ressuscitada após ser colocada no altar dedicado à Milão (localizado junto a seu sepulcro) por iniciativa de seus pais que acreditam que o poder de intercessão do santo seria capaz de fazer a criança retornar à vida (VSA, 31, p. 215).

É fato, porém, que o poder de Deus – assim como apresentado nas hagiografias – é mais valorizado na sua ação contra o seu inimigo por excelência e, por conseqüência, contra os inimigos da Igreja. Nesse sentido, abundam os relatos sobre expulsão de demônios nas hagiografias aqui estudadas. O que chama a atenção é que o poder de Deus é especialmente vingativo. Na *Vida de Santo Emiliano*, pela intercessão do santo, Deus castiga o mendigo avarento (*Ibid*, 20, p. 205), os ladrões que lhe roubam seu cavalo (*Ibid*, 24, p. 209) e Abundâncio, por duvidar das palavras do eremita (*Ibid*, 26, p. 211).

Na *Vida de São Frutuoso*, ao menos dois episódios deixam claro esse poder vingativo de Deus: na ação contra a soberba do administrador que quis tomar para si o quarto originalmente destinado ao santo (VSF, 2.15, p. 83) e no castigo contra o marido da irmã do bispo que quis tirar de Frutuoso o mosteiro por este herdado (*Ibid*, 3.5, p. 85). Já para Idelfonso, no seu *De viris illustribus*, a vingança divina pode contar com ajuda humana: o bispo Justo, após insultar seu colega Eládio, morre estrangulado pelos próprios ajudantes eclesiásticos enquanto dormia (DVI-IDELFONSO, Prefácio, p. 113).

Deus também se vinga dos inimigos de Desidério (*VD*, 9 e 11, p. 6 e 7) e seus colaboradores (*Ibid*, 8 e 9, p. 5 e 6), condenando-os a mortes terríveis. Já, nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, o autor é incansável em relatar informações dessa natureza: pela vingança divina, há aqueles que até perecem por cometer atos aparentemente ingênuos, como é o caso do religioso que foi condenado à morte, simplesmente porque relatara ter visto o bispo Fidelis ser acompanhado por uma multidão de anjos (*VSPE*, VII.18, p. 183)¹⁵¹.

6.1.3 Ideologia

Estreitamente ligada à hegemonia por sua natureza, a ideologia possui diferentes nuances, segundo a classificação de critérios proposta pela Análise Crítica do Discurso cuja distinção – insistimos – fazemos aqui por questões didáticas e pela possibilidade que as mesmas oferecem de aprofundar a avaliação crítica do nosso objeto de pesquisa. O que buscamos, fundamentalmente, é perceber como o discurso das hagiografias analisadas – sobretudo, por seus indícios percebidos, por vezes, apenas indiretamente – revela a sustentação das relações de dominação presentes na sociedade visigoda no período aqui estudado.

Conforme os critérios que estamos utilizando da ACD, conforme descritos por Resende e Ramalho (2006), a ideologia se distingue em outros subcritérios, por assim dizer: a **legitimação** (que, por sua vez, se subdivide em **racionalização**, **universalização** e **narrativização**); **dissimulação**; **unificação**; **fragmentação** e **reificação** (esta última possui como subdivisões a **neutralização**, **eternalização** e **nominalização/passivação**). A seguir, retomamos suas conceituações básicas à medida que caminhamos na análise das hagiografias visigodas no que diz respeito à ideologia.

¹⁵¹ A lista dos casos de vingança divina nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida* inclui ainda o castigo para aqueles que mataram o abade Nactus (*VSPE*, III.15, p. 162) a morte do arqui-diácono e sobrinho do bispo Masona por seus pecados (*Ibid*, V.XIII.13, p. 255) e a morte dos arianos que assassinaram católicos, em resposta às preces do rei Recaredo (*Ibid*, V.XII.5, p. 249).

6.1.3.1 Legitimação (racionalização, universalização e narrativização)

Pela legitimação, as relações de dominação são sustentadas por serem consideradas “justas e dignas de apoio”, afirmam Ramalho e Resende (*Ibid*, p. 49). O principal argumento que nos parece mais evidente nas hagiografias visigodas que lhes serve de legitimação é o fato de toda ação do santo cuja vida é relatada nos textos hagiográficos estar legitimada por se dar em nome de Deus e da Igreja. Concretamente, isso implica aos hagiógrafos indicarem, por exemplo, que os testemunhos de certas fontes – por sua importância política, social e/ou eclesiástica – sejam dignos de respeito.

É por essa razão que Bráulio de Saragoça, em sua carta de apresentação da *Vida de São Milão*, afirma as declarações do abade Citonato, dos presbíteros Sofrônio e Gerôncio e da “piedosa mulher Potâmia, de santa recordação” (*VSA*, Carta a Fronimiano-1, p. 179) concedem ao texto o sagrado valor pretendido. Talvez não considerando isso suficiente, Bráulio escreve ainda ter encontrado anotações sobre a vida do santo “por disposição divina” (*Ibid*, p. 179)¹⁵². Também o autor da *Vida de São Frutuoso* faz questão de mencionar, entre suas fontes, o “venerável presbítero Benenato” (*VSF*, 12.5, p. 101) e o “piedoso varão Juliano, presbítero que chegou a adulto desde criança no próprio cenóbio” (*Ibid*, 14.20, p. 105).

Mas existem outras perspectivas, entre os autores cujas obras estamos analisando, capazes de legitimar não só os fatos narrados, como a própria razão de ser de seus relatos. Uma dessas perspectivas é apresentada sutilmente pelo autor anônimo das *Vidas dos Santos Padres de Mérida*: no Prefácio da obra, este afirma que os acontecimentos ali narrados foram por ele mesmo presenciados. Considerando como provável o fato desse autor se tratar de um clérigo, sua condição eclesiástica, associada ao testemunho ocular, é utilizada para legitimar os relatos que apresenta. Nesse sentido, ainda sobre o caso de Milão, levando-se em conta sua origem humilde e pouca formação cultural, seu hagiógrafo afirma ser aquele “escolhido particularmente por Cristo” naquela época (*VSA*, Carta a Fronimiano-1, p. 179).

Já no caso dos “varões ilustres” de Ildefonso, a importância eclesiástica concentra-se nos próprios personagens sobre cujas vidas escreve o metropolitano de Toledo para

¹⁵² Possivelmente por uma necessidade ainda maior que a dos demais hagiógrafos visigodos analisados neste trabalho, Bráulio é quem mais vale-se de argumentos para justificar a difusão dos relatos sobre o eremita Emiliano (como assinalamos ao apresentar as características gerais dessa obra, parece ter havido certa resistência em aceitar a veracidade dos fatos atribuídos a Milão). Por isso, escreve ainda o bispo de Saragoça no Prefácio de sua obra (*VSA*, p. 183): “O Senhor outorgará facilidade da palavra e aos que anunciam potentes numerosos”, o que parece justificar sua iniciativa.

quem, por exemplo, é a integridade do bispado de Astúrio que “o faz digno de um milagre” (Idelfonso refere-se ao fato desse prelado ter encontrado o sepulcro de antigos mártires) (*DVI-IDELFONSO*, p. 117). Sisebuto, por seu turno, opta por uma perspectiva mais original: os próprios inimigos do bispo Desidério possuem consciência de que o poder divino se manifesta pela intercessão do santo bispo: “pensavam que aquelas coisas tinham sido feitas pelo julgamento divino e que eles deviam pagar um preço similar” (*VD*, 10, p. 7), escreve o monarca visigodo.

No que tange à **racionalização**, por sua fundamentação em argumentos racionais e legais, as hagiografias visigodas em questão tendem a buscar, na Bíblia e em outras obras religiosas (teológicas e pastorais) ou ainda na tradição católica de destaque no período em questão, os argumentos racionais e legais que as legitimem. A estratégia mais recorrente nesse sentido são as comparações de passagens da vida do santo a trechos da Sagrada Escritura ou fatos por esta narrados. Milão, a propósito, é instruído como Cristo instruíra o apóstolo Paulo, argumenta Bráulio (*VSA*, 2, p. 189). Em outra passagem, o autor da *Vida de Santo Emiliano* justifica a vitória do eremita sobre o demônio ao compará-lo a Jacó, personagem do Antigo Testamento o qual “iniciou uma luta corporal com um anjo, por mais que fosse bom” (*Ibid*, 7, p. 195). Bráulio recorre também aos “antigos Padres” com base nos quais, para legitimar sua hagiografia, assim escreve: “A presente obra efetivamente me livrará do fogo” (*Ibid*, 4, p. 185).

Outro exemplo dentro desse critério, entre os poucos existentes nas obras analisadas, é o da *Vida de São Frutuoso*. Seu autor refere-se à *Paixão de Santa Eugênia* para fundamentar a perseguição sofrida pelo santo bispo de Braga: “sempre à santidade a persegue a inveja do inimigo e contra a bondade luta a malícia” (*VSF*, 3.5, p. 85). Iniciativa semelhante teve o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* quando afirma que a verdade dos relatos milagrosos narrados em seu texto é comparada à verdade que contém os milagres relatados pelo “santo e excelente bispo Gregório, bispo de Roma” cuja obra foi redigida sob a “graça do Espírito Confortante” (*VSPE*, Prefácio-I, p. 136).

Além disso, mesmo se por outros argumentos, o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* justifique a ação do bispo Paulo na cura da mulher de um senador, este faz questão de explicar que o exercício do sacerdócio exige uma condição de pureza a qual estaria corrompida caso o sacerdote sujasse suas mãos de sangue, conforme determinava a tradição católica (*Ibid*, IV.II.4, p. 165). De qualquer modo, o costume relatado, embora não observado, serve de instrumento para legitimar o valor da ação milagrosa do bispo Paulo cuja origem divina, afinal, está acima de qualquer regra ou tradição.

Talvez o exemplo mais explícito pelo qual podemos aplicar o critério de racionalização seja a obra *De viris illustribus*, de Isidoro de Sevilha. Preocupado em valorizar a literatura cristã, nesta obra, Isidoro, praticamente, concentra-se a citar autores e suas obras (poetas épicos, historiadores e bispos, em especial), considerados por ele entre os mais importantes escritores e defensores do cristianismo até aquele momento¹⁵³. Porém, talvez ainda mais preocupado com a literatura, o bispo de Sevilha empenha-se em registrar o papel dos defensores da ortodoxia cristã e críticos das chamadas heresias que haviam surgido até então no seio da Igreja. Nesse sentido, destacam-se os bispos Protério (morto por hereges após o Concílio de Calcedônia, de 457) (*DVI-ISIDORO*, c. 13, p. 141) e Pascasino (um dos delegados do papa Leão Magno para esse mesmo Concílio). Está claro, pois, que, para Isidoro, o cristianismo se fundamenta especialmente nas idéias de seus grandes pensadores, dos quais deseja colocar em evidência bispos e escritores hispânicos.

A omissão de fatos ou da explicação de acontecimentos – notadamente da conversão ou do surgimento da vocação à vida religiosa – configura-se como o principal recurso do critério **universalização** de nossa análise segundo o qual a parcialidade é utilizada para justificar o que Resende e Ramalho (2006, p. 49) chamam de “interesses gerais”. De fato, se observarmos o caso de Emiliano, no que diz respeito à sua conversão, Bráulio limita-se a dizer que esta seu deu em função de uma visita de Deus em sonho (*VSA*, 1, p. 189).

O chamado de Deus é para os hagiógrafos um fato não só indiscutível como universal, ao menos no sentido segundo o qual o cristianismo deseja ser uma religião para todos, indistintamente. Considerando, pois, essa condição, a experiência cristã que levaria a conversão ou dedicação à vida religiosa não parece carecer de explicações ou justificativas para esses autores: basta dizer que Deus chama.

Embora afirme que Frutuoso tenha sido “desde sua infância, irreprochável e íntegro” (*VSF*, 1.5, p. 81), o autor de sua hagiografia não explica o que levou Frutuoso à vida monástica, caminho que passou a seguir a partir da morte de seu pai. Na mesma hagiografia, não encontramos qualquer explicação ou informação que levasse o leitor/ouvinte a compreender o que levou a jovem Benedita a também buscar a consagração na vida religiosa. O caso de Desidério não é diferente: Sisebuto também não

¹⁵³ Interessante notar que os dados biográficos apresentados por Isidoro em seu *De viris illustribus* limitam-se, praticamente, à listagem das obras desses autores e breves comentários acerca da sua importância do ponto de vista histórico, pastoral ou doutrinário. Pouquíssimas são as informações sobre fatos atribuídos aos personagens apresentados nessa obra por Isidoro.

explica como nasceu a vocação religiosa do santo, mas limita-se a dizer que este “dedicou-se ao Senhor desde a sua infância e, certamente, seguiu uma linha gloriosa” (VD, 2, p. 1).

O autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* é também lacônico nas explicações de alguns dos fatos por ele narrados. Entre esses acontecimentos, o mais significativo nesse sentido é sobre o debate entre os bispos Masona (católico) e Suna (ariano). Sem apresentar qualquer um dos argumentos que Masona teria utilizado para derrotar Suna nesse debate público, o hagiógrafo escreve apenas que as palavras do bispo ariano eram “vergonhosas, estridentes, escabrosas e indisciplinadas” enquanto refere-se ao desempenho do prelado católico como “paciente, gentil e suave” (VSPE, V.V.14-15, p. 208). Além disso, em outras passagens dessa hagiografia, o autor usa expressões vagas para descrever fatos e personagens. Um exemplo: ao reproduzir a expressão “homens malvados” atribuídas ao bispo Paulo, não diz quem são exatamente essas pessoas. Finalmente, é bastante curiosa – e não explicada – atitude desse mesmo bispo que, tendo encontrado seu sobrinho Félix, trazido por marinheiros do Oriente, paga aos mesmos para que este não o levem para casa, mas permaneça em Mérida para “consola-lo” (*Ibid*, IV.III.11, p. 171). Pergunta: por que um bispo – considerado santo – necessitaria de consolo? E mais: o gesto de pagar aos marinheiros não sugere que o bispo “comprou” seu sobrinho?

No caso específico das obras *De viris illustribus*, de Isidoro e Idelfonso, por sua superficialidade – bastante peculiar a um noticiário composto de breves notas – a não explicação ou justificativa de certos acontecimentos ou posturas chega a ser óbvia, o que reforça nossa interpretação conforme a qual, para esses autores, certos fatos e atitudes não necessitam de explicações. Por outro lado, não se pode deixar de considerar a incapacidade desses autores em sustentar explicações, seja porque não possuem informações, seja porque suas interpretações dos acontecimentos podem ser arbitrárias.

Um exemplo do texto de Idelfonso de Toledo ilustra claramente o que argumentamos: o autor diz que Nonnito, “por rápida decisão divina, manifestada por meios humanos” é chamado a ocupar o episcopado de Gerona (*DVI-IDELFONSO*, c. 9, p. 129). Idelfonso simplesmente não diz quais são esses “meios humanos”. A respeito do mesmo bispo, mais adiante, Idelfonso escreve: sobre Nonnito, já morto, “se diz que opera milagre”, mas não só não diz quem afirma isso, como sequer narra qualquer um desses fatos milagrosos.

Também relacionada à legitimação, a **narrativização** vale-se de histórias passadas para justificar o presente, nesse caso, considerado o tempo em que foram escritas as hagiografias visigodas. Numa perspectiva próxima a da racionalização, a esse critério

associa-se a freqüente utilização de metáforas bíblicas e a comparação à história de outros santos por parte dos hagiógrafos.

Além de comparar Milão a Martinho de Tours, no início de seu texto (VSA, 5, p. 193) e ao narrar o fato em que o santo veste um pobre (*Ibid*, 20, p. 203), Bráulio de Saragoça faz analogias da vida do eremita com passagens do Antigo Testamento (“... parecia de certo modo Jacó subindo a montanha” – VSA, 4, p. 189) e do Novo Testamento (“Quem ia ser pastor de homens era pastor de ovelhas – *Ibid*, 1, p. 187). Esse autor usa também de passagens bíblicas para explicar a moral de certos fatos como, quando ao concluir o relato sobre os ladrões que roubaram o cavalo do eremita e são castigados por Deus com a perda da visão de um dos olhos, escreve: “É melhor entrar no reino dos céus com um só olho do que com ambos ser jogado na Geena” (*Ibid*, 24, p. 209).

Igualmente, Frutuoso tem fatos de sua vida revisados à luz das Sagradas Escrituras. Um deles é quando é libertado do cárcere. O autor parece comparar o episódio à libertação de Pedro apóstolo: “Ao despertar-se no mais profundo da noite, as travas foram abertas e as portas franqueadas. E quanto a ele, fazendo oração pelas igrejas, com toda a tranqüilidade rogava a piedade do Senhor” (VSF, 17.15, p. 113). Frutuoso é comparado ainda a Santo Isidoro por sua dignidade (*Ibid*, 1.10, p. 81) e a João Batista no deserto, ao vestir-se “com uma capa de peles de cabra” (*Ibid*, 5.5, p. 87).

Ao narrar a experiência mística de Augustus, o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* deixa claro que o “banquete” em que se encontrara o menino é o mesmo “banquete final” a que se refere o Evangelho (VSPE, I.8, p. 142). Assim como Milão, Renovatus é comparado ao “pastor” e seus monges ao “rebanho de ovelhas” que seguia por “caminhos estreitos” enquanto o demônio é prefigurado pelo “lobo preto” (*Ibid*, II.3, p. 150). E sobre os momentos que antecedem o debate público do bispo Masona com o seu adversário ariano, escreve esse mesmo autor, numa referência indireta às Escrituras: “Não esteja preocupado antemão com o que você falará; mas, qualquer outra coisa que seja dita a você nesse momento, você falará. Pois não será você quem estará falando, mas o Espírito Santo” (*Ibid*, V.V.11, p. 206).

6.1.3.2 Dissimulação

Ao negar ou ofuscar as diferenças sociais, uma obra produz o que a Análise Crítica do Discurso chama de **dissimulação**, outro critério associado à ideologia que marca qualquer discurso. A situação presente nas hagiografias visigodas com maior freqüência e

que mais nos parece ir ao encontro desse critério é o fato dos milagres realizados por intercessão do santo atingirem pessoas de todas as categorias sociais, partindo do princípio cristão segundo o qual todos são iguais diante de Deus. Em outras palavras: ao apresentar como fato a iniciativa do santo beneficiar pessoas de todas as categorias sociais por meio de ações milagrosas, os hagiógrafos desconsideram as fortes diferenças entre esses grupos de pessoas que, já naquela época, privilegiava a poucos em detrimento da pobreza e servidão da massa. Vale lembrar que no critério “legitimação”, em contrapartida, era a posição socialmente destacada de certas fontes o valor considerado para garantir veracidade aos relatos hagiográficos. Essa postura também a encontramos na análise a seguir, a partir do critério “fragmentação”.

Com efeito, o mesmo São Milão que cura a criada do senador Sicório (*VSA*, 11, p. 197), cura o diácono endemoninhado (*Ibid*, 12, p. 197) e o senador Nepociano e sua mulher Proseria (*Ibid*, 15, p. 199). Na mesma linha de ação, está a jovem Benedita (da *Vida de São Frutuoso*) cujo ardor e fé inflamaram “filhas de outras pessoas de toda condição” (*VSF*, 15.15, p. 109). Já nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, assim como a graça divina recai sobre o menino Augustus - descrito como “inocente, simples e iletrado” (*VSPE*, I.1, p. 140) – a mulher de um senador é curada pelo bispo Paulo (*Ibid*, IV.II.10, p. 168). Já o bispo Masona atende a todos, pobres e ricos (*Ibid*, V.II.4, p. 193) e chega a construir um hospital no qual “escravos ou livres, cristãos ou judeus” são atendidos.

Essa distinção de categorias de pessoas, por outro lado, tende a reforçar a idéia da divisão das mesmas entre categorias cujas posições sociais, forçosamente, implica na admissão como fato natural a situação de umas serem socialmente superiores a outras. Isso não significaria uma contradição no âmbito religioso se a posição dos grupos superiores não tivesse sido conquistada com a exploração da maior parte da população.

A dissimulação no discurso aproxima-se ainda do critério de universalização, assim como o utilizamos neste trabalho, à medida que disfarça, oculta ou atenua fatos e/ou informações. Quando Bráulio afirma que a compreensão de certas experiências sobrenaturais vividas por Emiliano só “poderão conhecê-las exatamente quem pretende experimentá-las em si mesmos” (*VSA*, 4, p. 191), se por um lado, pode configurar-se como um recurso de retórica para estimular os fiéis a imitar o santo eremita na sua conduta, por outro, parece colocar um fosso entre os mesmos fiéis em geral e o próprio santo, uma vez que a prodigiosidade de sua experiência religiosa a coloca muito acima daquela vivenciada pelas pessoas em geral. Aliás, é isso que distingue o santo dos fiéis em geral. A condição imposta pelo hagiógrafo para compreender plenamente a experiência de Milão pretende

conduzir o fiel ao mistério que permeia a relação do ser humano com o divino. Mas também pode ocultar a verdade dos fatos no que toca a uma objetividade possível.

6.1.3.3 Unificação

As estratégias da unificação (*modus operandi* da ideologia que lhe garante o estabelecimento de relações de dominação mediante a construção simbólica da unidade entre as categorias sociais) são, segundo Ramalho e Resende (2006, p. 51), a padronização e a simbolização (esta última, compreendida como “construção de símbolos de identificação coletiva). A respeito da simbolização especificamente, é indiscutível que o grande símbolo utilizado pelos cristãos capaz não só de uni-los como de representar sua “força” é a cruz. É, de fato, com o sinal da cruz que os santos comumente derrotavam o demônio.

O eremita Milão – cuja hagiografia está repleta de episódios de exorcismo -, com frequência, vale-se do sinal da cruz para manifestar o poder de sua fé. Ao mesmo tempo, esse gesto serve como elemento de reconhecimento e unificação dos fiéis em torno do cristianismo. Dois exemplos desse gesto estão localizados nos relatos sobre a expulsão do demônio que possuía o monge Armentário (*VSA*, 8, p. 195) e a filha do magistrado Máximo (*Ibid*, 16, p. 199). O mesmo acontece com Frutuoso - que expulsa, com o sinal da cruz, o demônio que possuía um camponês (*VSF*, 11.25, p. 101) – e com o bispo Masona que, com idêntico gesto, monta cavalo indomável transformado em “carneiro gentil”, conforme palavras do autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* (V.VI.26, p. 220).

O reconhecimento do poder milagroso do santo – ou melhor, de seu poder de intercessão junto a Deus – atrai a fama para si, conforme os relatos sobre São Milão¹⁵⁴ e outros que temos analisado neste trabalho, ainda que esse “homem divino” busque afastar-se do assédio das multidões. A fama também atrai a massa de fiéis após a morte do santo, como é o caso do já citado bispo Montano (*De viris illustribus*, de Idelfonso) cujo túmulo é venerado “com a piedade devida, pelos habitantes da região” (*DIV-IDELFONSO*, c. 3, p. 123). Enfim, a fama de santidade atribuída por alguns a determinado personagem une pessoas, de diferentes lugares e condições sociais, em torno do santo. Ou como já afirmamos neste trabalho, faz dele um capitalizador do sagrado.

¹⁵⁴ A esse respeito, escreve Bráulio de Saragoça: “Contudo, tendo em conta que uma cidade edificada sobre um monte não pode estar escondida por muito tempo, a fama de sua santidade se estendeu em toda parte até o ponto de chegar ao conhecimento de quase todo o mundo” (*VSA*, 5, p. 191).

A padronização nos textos hagiográficos aqui analisados encontra-se no uso recorrente dos *topoi*, assim como também já afirmamos ao apresentar as características gerais desse tipo de texto. Curiosamente, cabe destacar aqui o que poderia ser uma contradição no relato sobre o eremita Emiliano, capaz de por em risco sua fama de santidade. Trata-se do fato deste, já ancião, viver e ser servido por virgens consagradas. Bráulio de Saragoça, de modo a dirimir qualquer dúvida a respeito da pureza virginal do santo e, assim, manter imaculada sua santidade, faz questão de justificar essa situação: ainda que essas “santas mulheres” “lavassem seu corpo”, este “estava isento de toda sensação ilícita” (VSA, 22, p. 207).

6.1.3.4 Fragmentação

Contraditoriamente aos critérios de dissimulação e unificação, que buscam unir pessoas de segmentos sociais em torno da veneração ao santo, o critério da fragmentação, aplicado na análise das hagiografias identifica a segmentação dos indivíduos em categorias sociais, isolando aqueles cuja posição e postura afrontam as relações de dominação. Esse seu isolamento ou fragmentação os enfraquece, destituindo-os de qualquer iniciativa que não sirva à manutenção do poder. Nesse sentido, a identificação do público-alvo das hagiografias como iletrado ou de “menor erudição”, assim como o descreve Bráulio de Saragoça no Prefácio de sua obra (VSA, p. 184), já configura-se como uma iniciativa coincidente com o critério de fragmentação.

Outros hagiógrafos – como o autor da *Vida de São Frutuoso* – são menos sutis na identificação e caracterização de categorias sociais cultura e economicamente inferiores. No texto sobre o bispo de Braga, caçadores que perseguem corço defendido pelo santo são chamados de “malvados” pelo hagiógrafo (VSF, 10.10, p. 95), assim como esse mesmo autor caracteriza os rústicos por seus “vestidos vulgares e com os pés descalços e de fora, segundo se comporta essa gente grosseira” (*Ibid*, 11.15, p. 99).

Seguindo o tom melodramático que compõe toda a hagiografia, nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida*, os etíopes são comparados a figuras do inferno: “horríveis e muito terríveis etíopes, de estatura gigantesca e com sua escuridão toda preta, com seus olhares selvagens e seus rostos muito pretos, e ele [refere-se ao bispo Fidélis] percebeu abertamente que quando os viu, que sem dúvida eram ministros do inferno”. Considerados portadores da morte, ainda sobre os etíopes, escreve esse autor: “Eles carregavam afiadas lanças em suas mãos” (VSPE, IV.IX.7, p. 186). Finalmente, nessa mesma hagiografia, os

escravos são considerados “pessoas indignas”, conforme pensamento atribuído ao bispo Masona (*Ibid*, V.XIII.7, p. 251).

Acerca do critério de fragmentação, embora Sisebuto não apresente uma distinção clara entre os grupos, todas beneficiadas pela ação milagrosa do santo bispo de Viena, em seu relato sobre Desidério, a passividade da população e a maldade de alguns nobres pode sugerir que os primeiros sejam mais dóceis à vontade de Deus (e, logo, à vontade da Igreja) enquanto os ricos estariam mais sujeitos à ambição e usurpação do poder real.

6.1.3.5 Reificação (naturalização, eternalização, nominalização e passivação)

Essa passividade à qual nos referimos no item anterior tem relação direta com a **passivação**, um dos sub-critérios da reificação, assim definida como a apresentação de uma situação transitória como uma realidade permanente, ocultando, desse modo, seu carácter sócio-histórico. Desse modo, a passivação (juntamente com a **nominalização**) considera o abrandamento ou mesmo suspensão de atores e ações de seu contexto, em detrimento de um quadro que espelha a manutenção do poder e que se pretende legítimo. Isso justifica porque Bráulio afirma que a multidão que assedia Emiliano parece esperar que o santo sacie sua fome e sede (*VSA*, 21 E 22, p. 205).

Essa perspectiva justifica também porque Fidélis é oferecido por seu tio e bispo Paulo ao serviço religioso até que o primeiro é ordenado diácono (*VSPE*, IV.IV.1, p. 174). Sobre o mesmo Fidélis, afirma também o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* ter este “obedecido seu professor em tudo com doce submissão” (*Ibid*, IV.IV.3, p. 174), o que parece demonstrar que, nenhum momento, o próprio Fidelis teria tomado a iniciativa por qualquer uma das decisões que o mantiveram na vida consagrada e religiosa. É como seu personagem não tivesse vontade própria e fosse incapaz sequer de hesitar ante os chamados de Deus.

Ainda nessa mesma hagiografia e segundo seu tom melodramático, em diferentes passagens, o autor faz referência à postura passiva da massa, que espera do santo toda sorte de ajuda material e espiritual. Um dos exemplos mais significativos nesse sentido é o lamento a Deus atribuído à população de Mérida por ocasião do exílio do bispo Masona: “Por que você está abandonando seu amado pastor? Por que você está deixando que (...)

folhas de mel possam ser rasgadas pelos seus lobos devoradores, com nenhum pastor para cuidar dele?”¹⁵⁵.

Vale considerar que esse mesmo tom já é encontrado na *Vida de São Desidério*, de Sisebuto. Em seu texto, o monarca visigodo assim expressa o sentimento da população de Viena ante o exílio do bispo Desidério: “Não nos jogue nas jaulas dos lobos, pelo menos nós, o seu rebanho; até que tenha alimentado com néctar a sua ave de flores (...)” (VD, 17, p. 28). A postura de total dependência da Igreja, representada nas hagiografias por figuras do clero, indica, portanto, pouco ou nenhum espaço para o protagonismo dos fiéis cristãos leigos, sobretudo a massa pobre. É importante considerar ainda que essa dependência da Igreja é também política. Ao menos é o que Sisebuto, em especial, parece querer demonstrar com sua hagiografia sobre o bispo Desidério. Para ele – líder de um povo cristão católico –, a submissão dócil ao poder – que emana de Cristo e, por isso, é sacramentalmente confirmado pela Igreja – é, no mínimo, conveniente.

Numa perspectiva bastante próxima à fragmentação, a **naturalização** trata a condição social, criada historicamente, como uma realidade natural. É o que parece indicar Bráulio de Saragoça quando, na *Vida de Santo Emiliano*, refere-se à avareza como um costume comum entre os mendigos (VSA, 20, p. 205). Já para o abade Nactus (*Vida dos Santos Padres de Mérida*), o contato com as mulheres é considerado uma possibilidade de “ser picado por uma víbora”, numa inconfundível metáfora com a serpente que tentara Eva, levando-a a pecar contra Deus (VSPE, III.3, p. 158).

Dada sua origem bárbara, própria identidade goda sofreria do preconceito advento da naturalização da condição social. É emblemático, pois, o que o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* afirma sobre o bispo Masona: embora goda, este possuía “um coração pronto, inteiramente voltado para Deus e convicto do poder do Senhor das alturas, enfeitado com maneiras santas, lindo e de aparência charmosa” (*Ibid*, V.II.1, p. 192).

Mas, sem dúvida, a naturalização, por assim dizer, mais contundente, é atribuída aos inimigos da fé cristã. “Inimigo da fé e aliados dos infiéis” e “provocador e amigo da morte” são caracterizações atribuídas a aliados de Teodorico e Brunhequila, inimigos do bispo Desidério (VD, 4, p.). Em outras palavras: os inimigos da Igreja e do poder civil ao qual esta se liga são comumente considerados infiéis ao cristianismo e, por conseguinte, fiéis ao demônio.

¹⁵⁵ Entre as outras passagens que atestam essa postura passiva da população, nas *Vidas dos Santos Padres de Mérida* encontramos o episódio do marido que suplica insistentemente ajuda ao bispo Paulo para que cure sua mulher (VSPE, IV.II.6, p. 166) e o lamento do povo pela morte do bispo Fidélis (*Ibid*, V.I.4, p. 192).

Finalmente, se considerarmos a **eternalização** enquanto subcritério da reificação segundo o qual os fenômenos históricos são expressos como permanentes, semelhantemente ao que ocorre com o critério da narrativização, encontramos nas hagiografias visigodas a apresentação de fatos atribuídos ao protagonismo dos santos exatamente idênticos a de Cristo, como se os primeiros fossem condicionados a repetir os idênticos gestos de Jesus (sobretudo os milagrosos), tais como multiplicar o pão e o vinho ou andar sobre as águas. O eremita Milão, segundo seu hagiógrafo, não só cura a mulher parálitica que insiste em tocar “no seu cajado” (VSA, 10, p. 197), como, “com um pouco de vinho, sacia a muita gente” (*Ibid*, 21, p. 205) e, após rezar, dá de comer a uma multidão (*Ibid*, 22, p. 205).

Para fechar nossa análise, retomamos os conceitos da historiografia com os quais nos propusemos trabalhar de forma conjugada com a Análise Crítica do Discurso. Nos casos específicos dos conceitos de Le Goff e Ginzburg aos quais nos referimos, suas aplicações foram feitas ao longo de toda a análise das hagiografias segundo os critérios da ACD.

Ao procedermos a releitura dessas fontes históricas, identificamos várias de suas passagens com os indícios a que se refere Ginzburg cujo confronto com os argumentos da ACD configuram um quadro bastante claro de relações de dominação pelo qual a Igreja visigoda – e mais precisamente sua alta hierarquia, diretamente associada ao poder civil – não só esperava manter legitimada sua dominação ideológica e política sobre a massa de fiéis, como também pretendia combater qualquer iniciativa que viesse a minar esse quadro, fosse essa uma manifestação de heresias ou de práticas pagãs, vale ressaltar, por ela assim consideradas.

Ao realizarmos uma análise viável à luz dos critérios da ACD valendo-se de indícios presentes nas hagiografias em questão, constatamos que estas foram “construídas em série” – conforme argumento de Le Goff (*apud* ROMANO, 1984) – à medida que são claras algumas coincidências fundamentais entre elas. Em outras palavras: a existência de exemplos de informações (fatos e personagens) e recursos retóricos comuns a duas ou mais hagiografias confirmam que a construção desses textos se espelhou em modelos comuns de estrutura e estilo, especialmente se considerados o universo rural (como nos casos das *Vidas de Santo Emiliano* e *São Frutuoso*) e urbano (para as demais hagiografias). O que buscamos fazer neste trabalho foi, pois, seguindo as idéias de Le Goff (*Ibid*), “desconstruir” os textos hagiográficos de modo a identificar esses modelos comuns.

Nesse sentido, tendo em vista o escopo central deste trabalho, cabe evidenciar que as hagiografias especialmente destinadas a públicos dos meios rurais da Espanha visigoda buscam atingir algumas das principais questões a eles pertinentes, tais como a necessidade de facilitar compreensão do pensamento eclesiástico por parte de uma massa iletrada e mal instruída religiosamente e que tende a deturpar a mensagem evangélica mediante a vivência de uma religiosidade marcada pelo sincretismo entre o cristianismo e crenças religiosas ancestrais romanas e pré-romanas. Nesse sentido, a demonização de tudo o que não coincide com o cristianismo, assim como era concebido pela Igreja, e o exercício de uma, por assim dizer, “magia oficial”, capaz de exorcizar toda prática dita pagã, tornou-se senso comum nas hagiografias visigodas.

Também fundamentando-se nos conceitos “documento e monumento” de Jacques Le Goff (*Ibid*), não fica difícil perceber que, dado ao seu propósito pastoral pragmático, as hagiografias em questão - muito além do objetivo de que, como documentos, fossem capazes de registrar fatos históricos -, têm a pretensão de tornarem-se “monumento” enquanto portadoras do sagrado cristão. Como tal, seus autores parecem pretender a submissão “cega” – logo, inquestionável, acrítica - ao texto por parte dos leitores/ouvintes diante da voz da Igreja, considerada por aqueles a única habilitada a revelar a ação divina na história.

Ao considerarmos que a Igreja – aliada à Monarquia visigoda – colocava-se como única detentora legítima do sagrado e, portanto, de todo o sistema de práticas e representações religiosas daquele contexto, nos reportamos às idéias de Pierre Bordieu (1982). Conforme assinalamos na Introdução deste trabalho, para Bordieu (*Ibid*), tais práticas e representações provenientes da religião determinam a forma de percepção da realidade a qual, nesse caso, está essencialmente dividida entre o natural (o mundo) e o sobrenatural (Deus e sua representante exclusiva, a Igreja). Isso significa que, nesse contexto, o pensamento eclesiástico – expresso claramente nas hagiografias visigodas – estabelecia para a humanidade um condicionamento à sua própria existência: unir-se à Igreja era beneficiar-se do divino, enquanto, colocar-se à sua margem, ou ainda pior, contra ela, significava cair na desgraça do inferno eterno.

De fato, todas as representações de religiosidade que não coincidissem estritamente com o pensamento da Igreja estavam fadadas a serem consideradas mundanas, diabólicas e, portanto, inaceitáveis. Curiosamente, embora considerasse o mundo criação de Deus defendesse a Encarnação humana de Cristo como condição indiscutível para a realização da história da salvação da humanidade, tudo que fosse demasiadamente natural permanecia

arriscado a ser considerado pela Igreja como inferior. O testemunho dos santos – cujas *Vidas* foram analisadas neste trabalho – é inequívoco a esse respeito: a santidade, isto é, o direito a gozar dos benefícios divinos, exigia a fuga do mundo, sua negação e condenação. Nesse sentido, são emblemáticos os exemplos de Milão e Frutuoso que, resistem à convivência humana, para continuamente isolar-se em busca do divino. Nessa visão de mundo estava fundamentada a felicidade e realização humanas para a Igreja visigoda e para todos aqueles que a ela se submetiam passivamente.

Logo, o que Bordieu (1982) chama de divisão/racionalização das necessidades religiosas, encontramos nesse contexto como fundamento das relações de dominação por parte do clero hierarquicamente superior e da aristocracia laica – fragilmente unidos ao redor do rei: de um lado, uma minoria detentora do poder econômico, político e ideológico e, de outro, uma grande massa relegada à condição de submissão igualmente econômica, política e ideológica.

É fato, no entanto, conforme buscamos demonstrar em sintonia com certa historiografia, que nem sempre essa massa manteve-se passiva diante do poder: por meio da adaptação de práticas cristãs segundo as próprias convicções e exigências, esta produziu o que historiadores como Le Goff (1980) chamam de cultura folclórica, cujas formas de expressão revelam a busca de uma autonomia no caminho da própria sobrevivência e, porque não dizer, realização humana.

A insistente condenação dessa rebeldia observada nas hagiografias visigodas, mesmo se apenas indiretamente, confirma que nem todas as pessoas desse contexto viviam sujeitas a ser parte dessa massa. Mas que, ao contrário, existiam aqueles que não estavam dispostos a aceitar de forma passiva essas relações de dominação.

Considerações Finais

O objetivo central deste trabalho está expresso no seu título: apresentar as hagiografias como instrumentos de difusão (portanto, de comunicação) da Igreja Católica junto aos meios rurais da Espanha visigoda. Para buscar cumprir tal objetivo, fundamentalmente, percorremos dois caminhos, diretamente interligados entre si: a apresentação de uma revisão historiográfica do contexto social, político, cultural e, sobretudo, religioso da Espanha visigoda da Primeira Idade Média, o que inclui suas heranças religiosas (capítulos 1 a 3), e, em seguida, a confrontação dos dados obtidos com a análise das hagiografias visigodas – feita à luz da Análise do Discurso Crítica – (capítulos 4 e 5) com esse mesmo contexto.

É importante salientar o valor das hagiografias visigodas para este trabalho, não obstante seu alto teor ideológico. Aliás, seu valor para a pesquisa histórica está no fato de serem, precisamente, livros com fins pastorais, cuja redação e difusão tinham propósitos muito mais religiosos e ideológicos do que históricos ou biográficos. E é justamente nesse sentido que podemos abstrair sua melhor contribuição para o estudo da História, uma vez que as hagiografias refletem intensamente, a seu modo, uma visão de mundo de uma época e sociedade específicas, neste caso, a Espanha visigoda.

Conforme já acenamos ao final do 5º capítulo, nossa análise nos permitiu compreender, com razoável coerência, a despeito dos limites inerentes a qualquer trabalho de interpretação de fontes históricas, como as hagiografias visigodas – a saber: *Vida de Santo Emiliano*, *Vida de São Frutuoso de Braga*, *Vida de São Desidério*, *Vida dos Santos Padres de Mérida* e as versões da obra *De viris illustribus*, de Isidoro de Sevilha e Idelfonso de Toledo – refletem a preocupação da Igreja na Península Ibérica em orientar seus fiéis a uma postura de fidelidade à sua causa, o que implica, entre outras observâncias: seguir o modelo de conduta moral evangélica (especialmente, aderindo ao modelo de vida religiosa e consagrada); instruir-se na fé junto às fontes eclesíásticas; combater crenças e práticas religiosas que não coincidiam com a visão da ainda incipiente ortodoxia cristã (sobretudo, as heresias e as de origem antiga, rotuladas de “pagãs”, ambas vistas como demoníacas); manter-se fiel à prática rigorosa dos rituais conforme as normas estabelecidas pela alta hierarquia do clero, apenas para citar os mais importantes.

Tais orientações pastorais tendem, afinal, a apontar para a busca de uma postura de submissão incondicional à Igreja por parte da massa de fiéis (sobretudo, os pobres e iletrados) e, por conseqüência, de manutenção do *status quo* por ela estabelecido em acordo explícito com as estruturas do poder civil, centradas na figura do rei. Isso procuramos demonstrar especialmente por meio da leitura das hagiografias visigodas a

partir dos critérios da Análise Crítica do Discurso – sobretudo, de hegemonia e ideologia - que nos ofereceu, sob diferentes perspectivas, claros indícios da busca de manutenção das relações de dominação por parte da Igreja, ali representadas por seus autores, possivelmente, todos clérigos.

Essas leituras, por sua vez, confirmam o contexto social, político e religioso apresentado nos capítulos iniciais deste trabalho. É fato, no entanto, que, conforme a historiografia especializada registra, tais relações foram marcadas por grande instabilidade que, com efeito, contribuíram para o desaparecimento do Reino visigodo de Toledo em 711, com a invasão da Península Ibérica pelos muçulmanos.

É importante evidenciar que a estrutura da sociedade visigoda – como de todo o Ocidente medieval – estava justificada pela concepção segundo a qual Deus mesmo estabeleceu uma hierarquia social que obrigava cada pessoa a uma condição determinada e imutável. Por meio dessa hierarquia, o rei e as aristocracias eclesiástica e laica possuíam o direito de manter-se numa posição indiscutivelmente superior a maior parte da população mediante a exploração de sua mão de obra e dos recursos da terra por ela obtidos. A vontade divina sobre a sociedade visigoda estava também estabelecida no âmbito dos estados de vida que, nesse caso, colocavam bispos, monges e clérigos numa posição superior entre os seres humanos e destes diante de Deus.

Desse modo, ao poder divino estava associada a uma imagem de Deus como um ser vingativo e que, de forma intolerante, castigava a todos que se rebelavam contra a ordem imposta e sacramentada pela Igreja, então considerada sua única e legítima representante. Essa concepção de Deus é absolutamente clara nas hagiografias visigodas, embora esta não seja necessariamente a única leitura possível dos textos hagiográficos em questão.

Em contrapartida, a face humana de Cristo – proveniente da sua própria encarnação, conforme dogma da fé cristã – parece ter sido, contraditoriamente, ignorada, uma vez que os santos, seus mais fiéis imitadores, tinham a própria humanidade camuflada por seus hagiógrafos. O uso sistemático dos *topoi* e a omissão quase absoluta de aspectos pessoais das vidas desses personagens, conforme descrição feita nas suas hagiografias, tendem a considerar a realidade natural como um empecilho à santidade e, portanto, à realização humana segundo a vontade de Deus. Não é, pois, por acaso, que uma das características marcantes da experiência religiosa de Milão e Frutuoso é o isolamento: a vida em sociedade parece significar um obstáculo à conquista da santidade.

O empenho em fazer valer essa obediência a essas orientações corresponde à busca da Igreja por uma hegemonia cultural no contexto visigodo. Assim, enquanto à Monarquia

cabia a manutenção desse contexto via medidas administrativas e políticas (o que incluía, o uso da força), à Igreja visigoda coube o esforço de obter a adesão moral das pessoas a essa liderança mediante a força da retórica (o que, por vezes, contudo, não dispensou o uso da força física patrocinada pelo poder civil).

Uma de suas principais estratégias nesse sentido foi estabelecer o modelo dos santos como forma de capitalizar essa adesão, iniciativa que exigiu a combinação da difusão das hagiografias, culto a lugares sagrados, seus túmulos e relíquias. Desse modo, os santos visigodos – cujas vidas foram sinteticamente relatadas nas hagiografias que serviram à nossa análise – foram apresentados pela Igreja como modelos capazes de atender aquelas observâncias às quais nos referimos acima. Eram, para a Igreja, imitadores exemplares de Cristo. Não bastasse isso, esses santos possuíam as “armas” necessárias para combater qualquer obstáculo às intenções da Igreja: mediadores perfeitos entre o céu e a terra, eram protagonistas de atos “mágicos”, capazes de superar a concorrência mais dura, como a dos magos, adivinhos e, principalmente, a do próprio demônio.

Todo esse empenho, entretanto, não eliminou a resistência cultural, especialmente por parte de muitas pessoas provenientes da massa pobre e do campo. E não poderia ser diferente: sujeitas a difíceis condições de vida, tendo que conviver cotidianamente com a insegurança ante a fome, a violência, calamidades físicas etc, além do medo ante a uma realidade sobrenatural distante e, por vezes, ameaçadora, muitas pessoas buscavam respostas mais eficazes aos seus problemas do que aquelas apresentadas pela Igreja.

Respostas que exigiriam, inclusive, mudanças no gerenciamento do poder e da riqueza e que, naquele contexto, não foram assumidas por grande parte da Igreja visigoda que, na melhor das hipóteses, limitou-se a ações assistencialistas de ajuda aos mais necessitados. Com efeito, muitos entre os clérigos – incluindo, bispos – romperam com a ordem estabelecida em busca dessas mesmas respostas. É o que atestam alguns cânones de concílios visigodos quando, por exemplo, repreendem clérigos que buscavam nas artes mágicas soluções para os seus problemas. Outros – como São Milão – por outro lado, doaram os bens da paróquia que lhe havia sido confiada, contrariando a postura corrente.

A difusão de uma visão ortodoxa da fé cristã foi freqüentemente dificultada por fatores que vão dos limitados meios de comunicação e transporte desse período ao reduzido e deficiente sistema de educação formal, concentrado nas mãos da própria Igreja e restrito à aristocracia eclesiástica e leiga.

Desse modo, a exigência de um repertório erudito ante a complexidade do pensamento teológico cristão – inacessível à maioria analfabeta – e, sobretudo, a condição

de uma experiência pessoal de conversão nos parece estar entre os condicionamentos que, de forma mais contundente, tornaram frágeis as iniciativas da Igreja visigoda em cristianizar a Hispânia, em especial seus meios rurais. Os próprios textos hagiográficos, possivelmente eram acessíveis apenas a uma gama limitada de pessoas, seja porque foram escritos originalmente em latim (uma língua cujo estava circunscrito ao clero), seja porque seu estilo retórico não era tão simples quanto pretendiam seus autores.

A conversão, por sua vez, ao exigir uma profunda experiência interior e de transcendência, não era compatível com uma religiosidade meramente ritualista, mais fundamentada na devoção do que na espiritualidade. Enquanto a segunda implica numa relação profunda com o sagrado e uma conduta ética orientada por essa relação, a primeira tende a limitar-se ao exercício de práticas rituais, boa parte das quais marcadas por uma visão de simples troca com o sagrado. Além disso, a conversão exige também a renúncia voluntária de idéias e atitudes que não condizem com a fé assimilada.

A historiografia sobre a Espanha visigoda atesta, no entanto, que a conversão da população hispanorromana ao cristianismo, em grande parte das vezes, não se deu nesse nível profundo, uma vez que, por conta das recorrentes práticas sincréticas, esta manteve-se fiel a antigas práticas religiosas romanas e pré-romanas. Situação semelhante acontecera com a parcela goda da Hispânia a partir da conversão oficial do Reino de Toledo, do arianismo para o catolicismo, uma vez que esta configurou-se mais um ato político do rei Recaredo do que o fruto de uma adesão voluntária, sincera e consciente da população goda à nova fé.

Ainda que existam autores cristãos que digam o contrário (como Isidoro de Sevilha), o fato é que esse quadro mostrou-se claro para a hierarquia da Igreja: a cristianização definitiva da Península ainda estava por acontecer. As atas dos vários concílios visigodos e a literatura hagiográfica – insistimos – confirmam isso.

A julgar pelo discurso presente nas hagiografias analisadas neste trabalho, a Igreja visigoda – e, em especial seu episcopado -, em alguns momentos, optou por iniciativas de aculturação, como por exemplo, ao buscar adaptar as práticas pagãs a seus rituais e liturgia. Outra postura foi a de relativa tolerância a iniciativas tradicionalmente “pagãs”, como a manutenção de festividades associadas a costumes antigos.

Essas iniciativas não parecem ter sido suficientes para minar a resistência da chamada cultura “folclórica”, conforme conceito de Le Goff. A razão é simples: a mensagem que, nas entrelinhas, é possível captar do discurso dos textos hagiográficos visigodos é que, em função da insistente admoestação de seus autores para a imitação do

comportamento dos santos de combate a posturas contrárias a posição da Igreja, o comportamento recorrente da população estava distante do paradigma de religiosidade cristã católica.

Se considerarmos especialmente os meios rurais da Espanha visigoda, seja a partir da historiografia, seja pela análise que fizemos, sobretudo da obra de Bráulio de Saragoça a respeito do eremita Milão, a adesão dos fiéis ao cristianismo católico se deu de forma bastante incipiente. Levando-se em conta todos os argumentos que retomamos aqui – e que foram mais detalhadamente discutidos ao longo deste trabalho –, as possibilidades de inserção de uma cultura cristã, hegemônica, capaz de ser interiorizada pelo camponês, pobre e iletrado, foram, certamente, muito pequenas.

De fato, ninguém mais que o homem do campo sofria com as dificuldades impostas pelo contexto social; estava sujeito à influência das crenças e práticas religiosas ancestrais; estava física e intelectualmente distante da Igreja e, por essas e outras razões, tendia a expressar sua religiosidade apenas no nível ritual. Esse mesmo homem do campo estava sujeito a procurar na nova religião – imposta e, para muitos, nem melhor nem pior que suas antigas crenças – aquelas respostas para problemas e situações muito concretas do cotidiano, muito distantes da experiência interior e transcendente da conversão exigida pela fé cristã.

Ao que parece, o grande equívoco que ao menos parte da Igreja visigoda insistiu em perpetuar – e que podemos entrever pelas análises que fizemos – foi o de não ser capaz de convencer, pela coerência entre discurso e ação, seus fiéis da própria experiência de fé, limitando-se a propagar uma religiosidade meramente institucional e ritualística a fim de garantir a adesão mínima da massa de fiéis, notadamente aquela concentrada no campo. Como vimos, isso a obrigou a deparar-se com as conseqüências de uma cristianização deficiente, superficial, apenas capaz de produzir continuamente novos problemas para a hierarquia eclesiástica, conforme também atestam diferentes concílios visigodos.

A deficiência de sua ação – é importante dizer – não se deu apenas no nível da grande massa, mas também no nível das categorias sociais mais abastadas. O constante conflito de interesses entre as aristocracias eclesiástica e leiga e no interior das mesmas, bem como os contínuos conflitos pela posse e manutenção da coroa, demonstraram a deficiência do episcopado visigodo em contribuir para a harmonização das relações políticas no reino de Toledo, ainda que tenham existido breves períodos de relativa tranqüilidade, como o reinado de Recaredo, e tenham sido consideráveis os esforços de personagens como Isidoro na busca de uma unidade do povo ao redor do rei e da Igreja.

Essa situação, associada ao fato segundo o qual a própria doutrina católica ainda encontrava-se em construção (correndo sempre risco de deparar-se com novas manifestações heréticas), revela que não foram poucas as dificuldades que a alta hierarquia da Igreja teve que enfrentar para viabilizar suas ações de evangelização. Aliás, ações para as quais a Igreja visigoda não demonstrou ter um plano sistematizado, não obstante esforços respeitáveis na organização das orientações pastorais e da própria estrutura eclesiástica da Igreja na Península Ibérica protagonizadas pelos concílios “nacionais” e pelo empenho de figuras importantes do seu episcopado como Leandro e Isidoro de Sevilha, Bráulio de Saragoça, Idelfonso de Toledo, entre outros.

Assim, pelas análises feitas, somos levados a entender que as hagiografias, enquanto instrumentos de comunicação/difusão – e, portanto, de persuasão - do cristianismo católico na Espanha visigoda e, em especial, junto aos seus meios rurais, demonstraram possuir uma eficácia apenas relativa dentro do processo de cristianização de seu público-alvo. Tais obras, por vezes, na contramão desse processo, teriam assumido um papel mais próximo ao de instrumentos retóricos a serviço da Igreja e da Monarquia visigoda na manutenção das relações de dominação e hegemonia social, política, econômica, cultural e, portanto, religiosa daquela sociedade.

Referências

Fontes

AGOSTINHO DE HIPONA. *De doctrina christiana*. Ed. Bilingüe (latim-espanhol) de B. Martin Perez. Av. Madrid, BAC, 1964.

BÍBLIA SAGRADA: Edição pastoral. São Paulo: Sociedade Bíblica Católica Internacional e Paulus, 1990.

BRAULIO DE SARAGOÇA. *Vita Sancti Aemiliani*. Ed. crítica de José Oroz. Madrid, *Perficit – publicación mensual de estudios clásicos*, v. IX, n. 119-120, 1978.

BRAULIO DE SARAGOÇA. *Epistolae*. Ed. bilingüe (latim-espanhol) de L. Riesco Terrero. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1975. (Série Filosofia y Letras 31)

CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilingüe (latim-espanhol) de J. Vives. Barcelona/Madrid: CSIC, 1963.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. **A vida de São Frutuoso de Braga**: estudo e edição crítica. Braga, 1974.

FEAR, A. T. (Tradução e edição). **Lives of the Visigothic Fathers**. Liverpool: Liverpool University Press, v. 26, 1997.

FRUTUOSO. *Regula*. Ed. bilingüe (latim-espanhol) de J. Campos e I. Roca. Santos padres españoles. 2v. Madrid: BAC, 1971. v2, p. 137-162.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *De cognitione baptismi*. Ed. bilingüe (latim-espanhol) de J. Campos e V. Blanco. Santos padres españoles. 2v Madrid: BAC, 1971, v1, p. 43-154.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *De viris illustribus*. Ed. crítica de Carmen Codoñer Merino. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972.

ISIDORO DE SEVILHA. *De viris illustribus*. Ed. crítica de Carmen Codoñer Merino. Salamanca, CSIC, 1964.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Edición Bilingüe preparada por Jose Oroz reta e Manuel A. marcos Casquero. II vol. Madrid: BAC, 1983, vol. I e II.

ISIDORO DE SEVILHA. *Regula*. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Campos e I. Roca. Santos padres españoles. 2v. Madrid: BAC, 1971, v. 2, p. 226-525.

LEX VISIGOTHORUM. Ed. K. Zeumer. *MGH.Leges* I.1 Hannover-Lipizg, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973.

MARTINHO DE BRAGA. *De correctione rusticorum*. Ed. bilingüe (latim-espanhol) de R. Jove Clois. Barcelona, El Albir, 1981.

SISEBUTO. *Vita Desiderii*. in GIL, I (ed.). *Miscellanea Wisigothica*. Sevilha, Anales de la Universidad Hispalense. Serie Filosofia y Letras, n. 15. Publicación de la Universidad de Sevilha, 1972, pp.70-112.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM. Ed. J.N.Garvin. Text and translation, with an introduction and commentary. Washington D.C.: The Catholic University of America, 1946.

Obras de referência, gerais e específicas

AMARAL, Ronaldo. Saber e educação na Antigüidade Tardia: os Padres monásticos e eclesiásticos diante da cultura greco-romana. *Miraglia*, n. 6. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num6/art1.htm>> Acesso em 2 abr. 2008.

ANDRADE FILHO, R. de O. A historiografia da Hispânia visigoda. *Signum - Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM)*, 2000, p. 191-203. (ensaio bibliográfico)

_____. Ensaio sobre religiosidade popular na Hispania do século IV: o Concílio de Elvira {Privado}. *Américas*, São Paulo, Unimarco, v. 2, 2. sem.1996, p. 30-58.

_____. **Imagem e reflexo**: religiosidade e monarquia no reino visigodo de Toledo (séculos VI e VII). São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997. (tese de doutoramento)

_____. (Org.) **Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média**, estudos em homenagem ao professor Daniel Valle Ribeiro: I CIEAM, VII CEAM. Santa de Parnaíba: Solis, 2005.

ARCE, Javier. **Bárbaros y romanos en Hispania, 400-507 A.D.** Madrid: Marcial Pons, 2005.

_____. **España entre el mundo antiguo y el mundo medieval**. Madrid: Taurus, 1988.

ARTEHISTORIA REVISTA DIGITAL. Junta de Castilla y León, n. 1. ano 1. Disponível em < <http://www.artehistoria.jcyl.es/index.html> > Acesso em: 18 dez. 2007.

BARBERO, Abilio. **La sociedad visigoda y su entorno histórico**. Madrid: Siglo XXI, 1992.

BARBERO, Abilio; VIGIL, Marcelo. **La formación del feudalismo en la península ibérica**. Barcelona: Editorial Crítica, 1978.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Religião e hegemonia aristocrática na Península Ibérica (séculos IV-VIII)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002. (tese de doutoramento)

BLÁZQUEZ, José Maria. **Nuevos estudios sobre la romanización**. Madrid: ISTMO, 1989 (Colección Fundamentos).

BLÁZQUEZ, José Maria; CASTILLO, Arcadio del. **Prehistoria y Edad Antigua**: manual de Historia de España. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2ª ed., 1982.

BROW, Peter. Antiguidade tardia In: DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (dir.). **História da vida privada**: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 242-299.

_____. **El mundo em la antiguidade tardia**: Tradução de Marco Aurélio a Mahona. Madrid: Taurus, 1999.

_____. **O fim do mundo clássico**. (Trad.) Lisboa: Verbo, 1972.

_____. **The cult of the saints**: Its rise and function in latin Christianity. Londres: SCM Press; Chicago: The University Chicago Press, 1982.

CAÑELLAS, Juan Nadal. **Las Iglesias apostólicas de Oriente**: historia y características. Madrid: Ciudad Nueva, 2000.

CARAVIAS, José Luís; SOUZA, Marcelo de Barros. **Coisas da Bíblia**: guia bíblico para as Comunidades Eclesiais de Base. São Paulo: Paulinas, 1991.

CASTELLANOS, Santiago. Conflictos entre la autoridad y el *hombre santo* hacia el control oficial del *patronatus caelestis* en la Hispania visigoda. *Brocar*, n. 20, 1996, p. 77-89.

_____. **Hagiografía y sociedad en la Hispania visigoda**: la *Vita Aemiliani* y el actual território riojano (siglo VI). Logroño: Gobierno de la Rioja – Instituto de Estudios Riojanos, 1999.

CASTELLANOS, Santiago. **Los godos y la cruz**: Recaredo y la unidad de “Spania”. Madrid: Alianza, 2007.

_____. Los lugares sagrados urbanos en las transformaciones del Occidente tardoantiguo. *Ibérica*, Universidad de La Rioja, v. 3, 2000, p. 129-149.

_____. **Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania visigoda**: la *Vitae Aemiliani* de Braulio de Zaragoza. Logroño: Universidad de La Rioja – Servicio de Publicaciones, 1998.

_____. *Pro lectione pictura est* (El poder de la imagen textual). Acceso: 20 ago. 2007.

CASTELLANOS, Santiago; VISO, Iñaki Martín (eds.) **De Roma a los bárbaros**: poder central y horizontes locales en la cuenca del Duero. León: Universidad de León; Secretariado de Publicaciones, 2008.

COLLINS, Roger. **La España visigoda, 409-711**. Barcelona: Crítica, 2005.

CONSTABLE, Giles. **A reforma do século vinte**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

CURCHIN, Leonard A. **España romana**: conquista y asimilación. Madrid: Gredos, 1996.

CHATIER, R. **Formas e Sentidos**: entre distinção e apropriação. Campinas: Mercados das Letras, 2003.

CUCHE, D. **La Notion de culture dans les sciences sociales**. Paris: La Découverte, 1996.

DELL’ELCINE, Eleonora. **En el principio fue el Verbo**: políticas del signo y estrategias del poder eclesiástico en el reino visigodo de Toledo (589-711). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires-Facultad de Filosofía y Letras, 2007. (tese de doutoramento)

DELL'ELCINE, Eleonora. As funções da liturgia no reino visigodo de Toledo (589-711). Tradução de Ruy de Oliveira Andrade Filho. *Signum – Revista da Associação Brasileira de Estudos Medievais (ABREM)*, n. 7, 2005, p. 99-128.

DÍAZ, Pablo C. El peregrino en la ciudad: expresionismo religioso em la *Hispania* tardoantigua, *Ibéria*, Universidad de La Rioja, v. 3, 2000, p. 151-166.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. Em torno a los Orígenes del cristianismo hispánico. Las Raíces de España 16, Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, s/d.

_____. **Hispania tardoantigua y visigoda**. Madrid: ISTMO, 2007.

DINIZ, Rita de Cássia Damil; RAINHA, Rodrigo dos Santos. As vidas de Emiliano e Masona: uma comparação sobre as hagiografias produzidas no reino visigodo. Anpuh, Rio de Janeiro, 2006. (comunicação científica)

DOMÍNGUEZ, Juan Antonio Ruiz. **El mundo espiritual de Gonzalo de Berceo**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1999.

DUBY, G. **Guerreiros e camponeses**: os primórdios do crescimento econômico europeu (século VII-XII). (Trad.). Lisboa: Estampa, 1980.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FADUL, Anamaria.. Industria Cultural e Comunicação de Massa. In: Anamaria Fadul. (Org.). *Linguagem e Linguagens*. São Paulo: Série Idéias, 1993, p. 53-53.

FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem**: crônicas hebraicas sobre as Cruzadas. São Paulo: Imprensa Oficial/Edusp, 2001.

FERNANDEZ, Emilio Mitre. **La España medieval**: sociedades, Estados, culturas. Madrid: ISTMO, 1979.

FERNÁNDEZ, Rafael González. El culto a los mártires y santos en la cultura cristiana. Origen, evolución y factores de su configuración. *Kalakorikos*, Murcia, v. 5, 2000, p. 161-185.

FERNANDEZ ALONSO, Justo. **La cura pastoral en la España romanovisigoda**. Roma: Iglesia Nacional Española, 1955.

FERREIRO, Alberto (ed.). **The visigoths**: studies in culture and society. Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998.

FONTAINE, Jacques. **Isidoro de Sevilla**: gênesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos. Madrid: Ediciones Encuentros, 2002.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Eva Barbada**: ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 1996.

_____. **A Idade Média**: o nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

_____. **Peregrinos, monges e guerreiros**: feudo-clericalismo e religiosidade em Castela medieval. São Paulo: Hucitec, 1990.

_____. Modelo e Imagem: o pensamento analógico medieval. In: Anais. LEÃ, A. V. e BITTENCOURT, V. O. IV Encontro internacional de Estudos Medievais. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003. pp-39-58.

FRAZÃO DA SILVA, Andréia Cristina Lopez. A consolidação do cristianismo hispano-visogodo em La Rioja. *Brathair*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 2, p. 41-61. Disponível em <http://orbita.starmedia.com/~brathair/Revista/N2/cristianismo_visigodo.htm>. Acesso em 19 dez. 2007.

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA. **Historia de la Teología española**. Tomo I, Madrid, 1983.

GARCÍA DE CORTÁZAR, J. A. **Historia de España Alfaguara II: la época medieval.** Madrid: Alianza, 1983.

_____. **La sociedad rural en la España medieval.** Madrid: Siglo XXI, 1990.

GARCÍA MORENO, Luís A. **Historia de la Iglesia en España: la Iglesia en la España romana y visigoda.** Madrid: Cátedra, 1998.

GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir) **Historia de la Iglesia en España I: la Iglesia en la España romana e visigoda.** Madrid, BAC, 1979.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIBBON, Edward. **Historia de la decadencia y caída del Imperio Romano.** Tradução de Carmen Francí Ventosa. Barcelona: Debolsillo, 2003.

GINZBURG, Carlo. **Sinais: raízes de um paradigma indiciário.** In: **Mitos, emblemas, sinais.** Tradução de Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad popular en la edad media.** Madrid: Editorial Gredos, 1983.

GURIÉVICH, Aron. **Las categorías de la cultura medieval.** Versão castelhana de Helena S. Kriúkova e Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

HILLGARTH, J.N. **Cristianismo e paganismo / 350-750: a conversão da Europa Ocidental.** Tradução de Fábio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2004.

_____. **Popular religion in Visigothic Spain** In. JAMES, E. (ed). **Visigothic Spain: new approaches.** Oxford: Clarendon, 1980.

HOWARD-JOHNSTON, James; HAYWARD, Paul Antony (eds). **The cult of saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages**: essays on the contribution of Peter Brown. Oxford: Oxford University Press, 1999.

IGLESIAS, José Carlos Martín. La transmisión del saber durante la Edad Media y la labor filológica. *Cuadernos del Marqués de San Adrián* 1, Centro Asociado de la UNED de Tudela – Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001. Disponível em <http://www.uned.es/ca-tudela/revista/index_publici.htm> Acesso em: 17 dez. 2007.

ILLANA, Alberto Balil; DELIBES, Germán. **Nueva historia de España en sus textos**: prehistoria y Edad Antigua. Santiago de Compostela: Pico Sacro, 1976.

KANTOROWICZ, Ernest H. **Os dois corpos do rei**: um estudo sobre teologia política medieval. Tradução: Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**. Tradução de Manuel de Ruas. Lisboa: Estampa, 2 ed., v. 2, 1995. (Nova História)

_____. **A civilização do Ocidente Medieval**. Tradução de José Rivair de Macedo. Bauru: Edusc. 2005.

_____. (dir.) **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

_____. **O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval**. Lisboa: Edições 70, 1989.

_____. **Para um novo conceito de Idade Média**: tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval (v. 1 e 2)**. Tradução: Hilário Franco Jr (coord.). Bauru: EDUSC, 2002.

LYNCH, C. H., GALINDO, P. **San Braulio obispo de Zaragoza (631 - 651): su vida y sus obras**. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950.

LORING GARCÍA, Maria Isabel. La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romana. *Studia Historica. Historia Antigua*, IV-V, n. 1 1986-87, p. 195-204 (Homenaje al Prof. Marcelo Vigil, I, Salamanca).

MAIER, Franz. **Las transformaciones del mundo mediterráneo (siglos III-VIII)**. Madrid: Siglo XXI, 1989.

MARTÍN, José Luis. **La Península em la Edad Media**. Barcelona: Teide, 1978.

MARTINEZ, Victor. El paganismo en la España visigoda. *Burgense, Collectanea Scientífica*, 13/2, 1972, p. (Facultad de Teología del Norte de España).

MAROU, Henri-Irénée. **¿Decadencia romana o Antigüedad tardia?** Siglos III-VI. Madri: Rialp, 1980.

MCKENNA, Stephen. **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kindgon**. Washington D.C.: The Catholic University of America, 1938.

MCKITTERICK, Rosamond. **La alta Edad Media: Europa 400-1000**. Barcelona: Crítica, 2002.

MOMIGLIANO, Arnaldo et all. **El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV**. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O diabo no imaginário cristão**. Bauru: Edusc, 2000.

PACAUT, Marcel. **Les ordres monastiques et religieux au Moyen Age**. Paris: Nathan, 1993.

ORLANDIS, J. e D.RAMOS-LISSON. **Historia de los Concilios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.

PENÃ, Joaquin. **Páginas Emilianenses**. San Millán de la Cogolla: Monastério de Yuso, p. 45-49.

RESENDE, Viviane de Melo; RAMALHO, Viviane. **Análise de discurso crítica**. São Paulo: Contexto, 2006.

RODRIGUEZ, Antonino M. Pérez. Observaciones críticas para una biografía de San Millán. Disponível em <www.valleNajerilla.com> Acesso em: 18 dez. 2007.

ROEDEL, Leila Rodrigues. Reflexões sobre o equilíbrio entre romanismo e germanismo nos reinos “bárbaros”. Rio de Janeiro: Programa de Estudos Medievais – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://www.ifcs.ufrj.br/~pem/htm/barbaros.htm>>. Acesso em: 19 dez. 2007.

ROMANO, Ruggiero (dir.). **Enciclopédia Einaudi**. V 1. **Memória-História**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1984.

SALOR, Eustaquio Sánchez. El género de los *de viris illustribus* de Jerônimo a Ildefonso de Toledo: su finalidad. Extremadura: *Talia dixit*, n. 1, 2006, p. 29-54.

SANTOS, J; TEJA, R (eds.). **El cristianismo**: aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Vitória/Gasteiz: Universidad del País Vasco/Servicio Editorial, 2000.

SCHEID, John. O sacerdote In: GIARDINA, Andrea (dir.) **O homem romano**. Tradução de Maria Jorge vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1. ed., 1992, p. 51-72.

SCHMITT, Jean-Claude. **Historia de la superstición**. Tradução castelhana de Teresa Clavel. Barcelona: Crítica, 1992.

SERRANO, Rosa Sanz. **Paganos, adivinos y magos**: análisis del cambio religioso en la Hispania Tardoantigua. Madrid: Universidad Complutense/Servicio de Publicaciones, 2003.

SILVA, Cecília Fonseca da. A língua serafadi. Disponível em <www.asa.org.br/boletim/108/108_h5.htm>. Acesso em: 26 fev. 2009.

SILVA, Gilvan Ventura da. **Reis, santos e feiticeiros**: Constâncio II e os fundamentos místicos da *basiléia* (337-361). Vitória: Edufes, 2003.

VALENTE, Nelson. Teoria lógica dos signos. Associação Brasileira de Comunicação e Semiótica. Disponível em <<http://www.absbsemiotica.cjb.net/nvalente.htm>>. Acesso em: 17 dez. 2008.

VALLEJO, Fernando Baños. **La hagiografía como gênero literário en la Edad Media**: tipologia de doce *Vidas* individuales castellanas. Oviedo: Departamento de Filología Española Publicaciones, 1989. (Séries Maior 2)

VALVERDE CASTRO, M. R. Alarico II y la población romano-catolica: uma estrategia de defensa del reino visigodo de Tolosa. *Acta Antiqua Complutensia*, n. 5, Alcalá de Henares, 20-22out 1999 e 18-20out2000, p. 93-107.

_____. Mujeres “viriles” en la *Hispania* visigoda: los caso de Gosvinta y Benedicta. Trabalho realizado junto ao Projeto de Pesquisa “El concepto de poder y los modelos de comportamiento femenino: ¿una herencia cultural de la *Hispania* visigoda en los reinos de León y Castilla?”, SA004B06, financiado pela Junta de Castilla y León. (prelo)

VELÁSQUEZ, Isabel. **Hagiografía y culto a los santos em la Hispania visigoda**: aproximación a sus manifestaciones literárias. Mérida: Museo Nacional de Arte Romano, 2005.

WOOLF, G.; BOWMAN, A.K. **Cultura escrita y poder en el mundo antiguo**. Barcelona: Crítica, 1996 p. 227-309.

ZUMTHOR, Paul. **A voz e a letra**: a “literatura” medieval. Tradução: Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia de Letras, 1993.

Bibliografia consultada

Obras de Referência

BLAZQUEZ, J. M. **Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania**. Madrid: Istmo, 1975.

BLEIBERG, G. (ed.). **Diccionario de Historia de España**. 3 v., Madrid: Alianza, 1979.

CABROL, F. e H. (ed.). **Dictionnaire d'archeologia chrétienne et de liturgie**. 15v. Paris: Letouzey et Ané, 1924-1953.

FERREIRO, A. **The visigoths in Gaul and Spain: A.D. 418-711**. Leiden: J. Brill, 1988.

MACKENZIE, J. L. **Dicionário bíblico**. São Paulo: Paulinas, 1983.

Obras Gerais

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.

AUGÉ, M. (Dir.) **A construção do mundo, religião, representações, ideologia**. (Trad.). Lisboa: Edições 7-, 1978.

BAKHTIN, M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. (Trad.) São Paulo: Hucitec-UnB, 1987.

BARBERO, A.; VIGIL, M. **Sobre los Orígenes sociales de la Reconquista**. Barcelona: Ariel, 1984.

BIÁZQUEZ, J. M.; TOVAR, A. **Historia de la Hispania romana**. Madrid: Alianza, 1975.

BURCKHARDT, J. **Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino, el Grande**. México: Fondo de Cultura Econômica, 1982. (1ª reimpresión)

CARDINI, F. **Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval**. Barcelona: Península, 1982.

CASTRO, A. **La realidad histórica de España**. México: Porrúa, 1975.

FREND, W.H.C. **Religion popular and unpopular in the Early Christian Centuries**. Collected Studies Series 45, London, Variorum Reprints, 1976.

GIGON, O. **La cultura Antigua y el cristianismo**. (Trad.). Madrid: Gredos, 1970.

KIECKHEFER, R. **La magia en la Edad Media**. (Trad.) Barcelona: Crítica, 1992.

LAUWERS, M. Religion populaire, Cultura Folklorique, Mentalites. Notas pour une Anthropologie Culturelle du Moyen Age. RHE 82 (1987), p. 221-158.

LOT, F. **O Fim do Mundo Antigo e o princípio da Idade Média**. (Trad.) Lisboa: Edições 70, 1980.

MALDONADO, L. **Religiosidad popular: nostalgia de lo mágico**. Madrid: Cristandad, 1975.

MANGAS, R. **Religiones paganas de la Hispania romana: problemas y métodos**. *Estudios de Historia de España. Homenaje a Manuel Tuñón de Lara*. Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981, p. 45-65.

MARAVALL, J.A. **El concepto de España en la Edad Media**. 3. ed., Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981.

MENENDEZ PELAYO, M. **Historia de los heterodoxos españoles**. 2v, 4. ed., Madrid: BAC, 1986, v. 1.

ORLANDIS, J. **La conversion de Europa al cristianismo**. Madrid: Rialp, 1988.

PÉREZ MEDINA, M. Breves consideraciones en torno a la reacción pagana: 384-410 A.D. *St.His.* 8, 1990, p. 61-71.

SANCHEZ DRAGÓ, F. **La España mágica**. Madrid: Alianza, 1983.

SANCHEZ-ALBORNOZ, C. **España, un enigma histórico**. 2v., Barcelona: EDHASA, 1973.

SCHMITT, J-C. Les traditions folkloriques dans la culture médiévale, *ABESC* 52/1, 1981, p. 5-20.

VALDEAVELLANO, L. G. de. **Curso de historia de las instituciones españolas: de los Orígenes al final de la Edad Media**. Madrid: Alianza, 1982.

Obras específicas

ANDRADE FILHO, Ruy 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. 76-83.

DELARUELLE, E. La vie religieuse populaire em Septimanie pendant l'époque visigothique, *AT* 3, 1971, p. 3-32.

DÍAZ Y DÍAZ, 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, v 2, p. 814-844.

ELIAS DE TEJADA, F. Ideas políticas y jurídicas de San Isidoro de Sevilla, *Revista General de Legislación y Jurisprudencia* 3, 1960, p. 225-258.

FONTAINE, J. **Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique**. 3v, Paris: Etudes Augustiniennes, 1983.

GARCÍA DE DIEGO, P. Religión o superstición: supersticiones prohibidas por los Concilios In *Homenaje a J. Caro Baroja*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978, p. 425-429.

GARCÍA RODRIGUEZ, C. **El culto de los santos en la España romana y visigoda**. Madrid: CSIC, 1966.

GONZALES BLANCO, A. (Dir.) **Los visigodos: historia y civilización**. Antigüedad y Cristianismo. *Monografías Históricas sobre Antigüedad Tardía III*. Murcia: Universidad de Murcia, 1986.

JOVER ZAMORA, J. M. (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.

MENÉNDEZ PIDAL, R. Los godos y el origen de la epopeya española In *I Goti in Occidente*. *Settimane di Studio* 3, 29 de marzo – 5 aprile 1955. Spoleto, CISAM, 1956, p. 285-322.

ORLANDIS, J. El arianismo godo tardío, *CHE* 65-66, 1981, P. 5-20.

_____. Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo, *AHDE* 32, 1962, P. 301-321

_____. **La Iglesia en la España visigótica y medieval**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1976.

PALOL, P. La cristianización de la aristocracia romana hispánica, *Pyrenae* 13-14, 1977-78, p. 281-300.

SANCHEZ-ALBORNOZ, C. **En torno a los orígenes del feudalismo 1: 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. **Estudios visigodos**. Roma: Istituto Storico Italiano per Il Medio Evo, 1971.

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, p. 639-70; 671-683.

THOMPSON, E. A. **Los godos en España**. Madrid: Alianza, 1971.

_____. The date of the conversion of the visigoths, *JEH* 7, 1956, p. 1-11.