



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO SUDOESTE DA BAHIA - UESB
PROGRAMA DE POS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: CULTURA, EDUCAÇÃO E
LINGUAGENS – PPGCEL

VITOR MORAES GUIMARÃES

**A CONSTRUÇÃO DA HEGEMONIA CRISTÃ NO REINO SUEVO DO SÉCULO VI:
A AÇÃO DO CLERO ENTRE A ESCRITA E A ORALIDADE**

VITÓRIA DA CONQUISTA
ABRIL DE 2021

VITOR MORAES GUIMARÃES

**A CONSTRUÇÃO DA HEGEMONIA CRISTÃ NO REINO SUEVO DO SÉCULO VI:
A AÇÃO DO CLERO ENTRE A ESCRITA E A ORALIDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens como pré-requisito parcial e obrigatório para a obtenção do título de mestre em Letras.

Orientadora: Prof. Dra. Márcia Santos Lemos

Data de Aprovação__ / __ / __

Prof. Dra. Márcia Santos Lemos (Orientadora)

Programa de Pós-graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens (UESB)

Prof. Dra. Rita de Cássia Mendes Pereira

Programa de Pós-graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens (UESB)

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

Programa de Pós-Graduação em História (UFF)

VITÓRIA DA CONQUISTA

ABRIL 2021

G976c

Guimarães, Vitor Moraes.

A construção da hegemonia cristã no reino Suevo do século VI: a ação do clero entre a escrita e a oralidade. / Vitor Moraes Guimarães, 2021.

93f. il.; (algumas color.).

Orientador (a): Dr. Márcia Santos Lemos.

Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens - PPGCEL, Vitória da Conquista, 2021.

Inclui referência F. 89 – 93.

1. Clero Cristão – Reino Suevo. 2. Império e a Igreja – Paganismo - Hegemonia. 3. Escrita e oralidade. I. Lemos, Márcia Santos. II. Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Letras: Cultura, Educação e Linguagens - PPGCEL. T. III.

CDD: 270

*Catálogo na fonte: **Juliana Teixeira de Assunção – CRB 5/1890***

UESB – Campus Vitória da Conquista – BA

*Dedico este trabalho aos meus pais,
Que com paciência e perseverança
acreditaram na conclusão do mesmo.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus por estar cuidando de mim, e por ter me concedido saúde para a realização desse grande sonho. Sonho quase impossível, que em meio a tantos percalços foi realizado.

A toda minha família, em especial aos meus pais, Kimas e Rita, que estiveram todo tempo motivando e contribuindo para a realização deste trabalho. Não posso deixar de falar dos meus irmãos, Giuliano e Henrique, que estiveram sempre ao meu lado.

Aos meus colegas da turma de mestrado, que, apesar do curto período de vivência, proporcionaram grandes momentos.

Aos meus amigos, que presenciaram todo o meu esforço durante o processo do mestrado e contribuíram aliviando o meu fardo nos momentos de descontração na nossa “célula comunista”. Em especial quero agradecer a Rogério “gardenal” e a Célio, amigos/irmãos que estiveram sempre comigo e atuaram como terapeutas, sempre dispostos a escutar os meus lamentos da pós-graduação. À amiga querida Laluña Machado, que suportou minhas ligações demoradas nos finais de semana, suportando o meu lamento e por ser uma pessoa que sempre acreditou no meu potencial. À Gal (Maria das Graças), querida amiga que compartilhou comigo as angustias de ser estudante de mestrado, que sempre me motivou e contribuiu fortemente para a concretização desse trabalho. Ficará registrado na minha memória auditiva a sua voz dizendo: “vai dar certo, Vit.”.

Ao professor Mário Jorge, que prontamente esteve disposto a contribuir com suas excelentes sugestões.

À querida professora Rita de Cássia, um exemplo de pessoa e professora, que contribuiu e sempre contribui para a realização dos meus trabalhos. Agradeço-a por ser um dos motivos que me levaram a seguir o caminho da história medieval.

Um Agradecimento especialíssimo à minha professora orientadora Márcia Lemos, pelos 10 anos de parceria, iniciados ainda quando eu era calouro do curso de história da UESB, como monitor da disciplina de História Medieval I. Agradeço por ser o motivo concreto da minha paixão pela pesquisa histórica. Sou extremamente grato pela sua compreensão e cuidado. Devo a ela a conclusão desse trabalho, pois só nós sabemos quantas vezes eu pensei em desistir, mas bastava uma conversa, ou uma orientação, que a motivação se renovava. Hoje, enfim, chegamos à concretização desse trabalho. Obrigado por ser uma grande professora que inspira seus orientandos.

À FAPESB (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado da Bahia) pelo financiamento dessa pesquisa.

RESUMO

GUIMARAES, V. M. *A Construção da hegemonia cristã no Reino Suevo do século VI: A ação do clero entre a escrita e a oralidade*. Dissertação (Mestrado em letras: cultura, educação e linguagens) – Universidade Estadual do sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2021. 95 f.

O cristianismo, a partir do século IV, tornou-se o credo oficial do Estado Romano. A Igreja Cristã expandiu-se pelo Ocidente chegando até a Hispânia, região onde se instalou o reino Suevo no ano de 411. Durante a instalação dos reinos germânicos, para além de atuar no cotidiano, o clero buscou definir a ortodoxia cristã, fixar cânones e regular a hierarquia eclesiástica a partir das discussões realizadas nos concílios. Neste trabalho buscamos analisar o processo de construção da hegemonia da Igreja cristã a partir das táticas empregadas pelo clero e pela monarquia para coibir e obliterar as práticas pagãs oriundas do sistema de crença tradicional romano, celtibérico e germânico, no século VI, no Reino Suevo. Dessa forma, utilizamos como arcabouço teórico os pressupostos do Materialismo histórico e dialético, tomando como referência Goldmann e Gramsci, para investigar o *corpus* selecionado (as atas das assembleias do I e II concílios de Braga e a carta-sermão “da correção dos rústicos” de Martinho de Braga). Verificamos que os concílios denotam a fragilidade da Instituição Cristã, pois as reuniões eram marcadas como o lugar do conflito e prova de que o corpo clerical não era homogêneo. Por outro lado, as assembleias conciliares associadas aos sermões apresentam a dinâmica da Igreja e sua capacidade de adaptação às circunstâncias sociohistóricas. Assim, concluímos que os concílios não afirmam a hegemonia cristã no Reino Suevo, mas evidenciam o trabalho de organização e divulgação da nova fé pelos intelectuais orgânicos da Igreja, que implicava em combater as práticas pagãs e superar as dissidências internas. Nesta perspectiva, a articulação entre a escrita e a oralidade, os concílios e os sermões, constituiu-se numa importante tática para divulgar os cânones eclesiásticos e propagar a ideologia cristã como a única e legítima interpretação do mundo.

Palavras-chave: Reino Suevo. Paganismo. Clero cristão. Escrita e oralidade. Hegemonia.

GUIMARAES, V. M. *The construction of christian hegemony in the Suevi kingdom of the 6th century: The action of the clergy between writing and orality*. Dissertação (Mestrado em letras: cultura, educação e linguagens) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Vitória da Conquista, 2021. 95 f.

Christianity, from the 4th century on, became the official creed of the Roman State. The Christian Church expanded through the West, reaching Hispania, the region where the Suevi kingdom was installed in 411. During the installation of the German kingdoms, in addition to working in daily life, the clergy sought to define Christian orthodoxy, establish canons and regulate the ecclesiastical hierarchy based on the discussions held during the councils. In this piece, we seek to analyze the process of building the hegemony of the Christian Church from the tactics employed by the clergy and the monarchy to restrain and obliterate the pagan practices originating from the traditional Roman, Celtiberian and Germanic belief system, in the 6th century, in the Suevi Kingdom. Thus, we used as a theoretical framework the premises of historical and dialectical Materialism, taking Goldmann and Gramsci as a reference, to investigate the selected corpus (the records of the assemblies of the 1st and 2nd councils of Braga and the sermon letter "On the correction of rural people" of Martinho de Braga). We found that the councils express the weakness of the Christian Institution, as the meetings were marked as the place of conflict and proof that the clergy was not homogeneous. On the other hand, the conciliar assemblies associated with the sermons show the dynamics of the Church and its capacity to adapt to socio-historical circumstances. Thus, we conclude that the councils do not affirm Christian hegemony in the Suevi Kingdom, but show the work of organizing and spreading the new faith by the organic intellectuals of the Church, which implied fighting pagan practices and overcoming internal dissidents. In this perspective, the articulation between writing and orality, councils and sermons, constituted an important tactic to disseminate ecclesiastical canons and propagate Christian ideology as the only and legitimate interpretation of the world.

Keywords: Suevi Kingdom. Paganism. Cristian Clergy. Writing and orality. Hegemony.

LISTA DE ABREVIATURAS

Can.	<i>Cânone</i>
C.Th	<i>Código Teodosiano</i>
DCR	<i>Da correção dos rústicos</i>
ICB	<i>Primeiro concílio de Braga</i>
ICT	<i>Primeiro concílio de Toledo</i>
IICB	<i>Segundo concílio de Braga</i>
IIICT	<i>Terceiro concílio de Toledo</i>

SUMÁRIO

<u>CONSIDERAÇÕES INICIAIS</u>	<u>10</u>
1. O IMPÉRIO E A IGREJA.....	19
1.1. A HISPÂNIA ROMANA	22
1.2. O ASSENTAMENTO DOS SUEVOS	25
1.3. O REINO E A CONVERSÃO DOS SUEVOS	29
1.4. O CRISTIANISMO E AS PRÁTICAS PAGÃS: UM DEBATE EM ABERTO.....	36
2. OS CONCÍLIOS: FORMA E SENTIDO DAS ASSEMBLEIAS.....	43
2.1. OS INTELLECTUAIS CRISTÃOS	55
2.2. OS CONCÍLIOS CONTRA O PAGANISMO.....	63
3. O II CONCÍLIO DE BRAGA E DA <i>CORREÇÃO DOS RÚSTICOS</i> CONTRA O PAGANISMO: ENTRE A CULTURA ESCRITA E A ORALIDADE	67
3.1. TEXTO E AUTORIDADE	69
3.2. SERMÕES, PREGAÇÕES E HOMILIAS	73
3.3. MINISTÉRIO DE MARTINHO E A ESCRITA	75
3.4. A PERMANÊNCIA DE PRÁTICAS PAGÃS.....	78
3.5. O SERMÃO DA <i>CORREÇÃO DOS RUSTICO</i> E O II CONCÍLIO DE BRAGA CONTRA O PAGANISMO	82
<u>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</u>	<u>88</u>
<u>REFERÊNCIAS</u>	<u>92</u>

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

A relação com o sagrado faz parte da história da humanidade e de sua busca ontológica. A religião, como meio de ligar-se aos deuses, ou expressão de um sistema monoteísta, pode ser parte constitutiva da identidade cívica de um determinado grupo social e cumprir a função de unir uma comunidade em torno de uma crença, ou dividi-la. Nesta perspectiva, observa-se que a associação entre Religião e Estado também se configurou como forma de exercício do poder e controle em distintas temporalidades e formações sociais. Na Antiguidade Tardia, por exemplo, a Igreja cristã buscou tornar única a sua interpretação sobre o mundo por meio do clero, dos livros sagrados do cristianismo e das práticas ritualísticas. Para tanto, a Instituição empenhou-se em aproximar-se do poder secular e construir sua hegemonia cultural. Nomear os dias e numerar os anos significaram, por exemplo, criar um lugar no tempo para sua comunidade e torná-la concreta, intervindo no cotidiano e na organização da vida.

A Igreja cristã, portanto, ao longo da sua constituição, aproximou-se do poder secular e formou intelectuais com o objetivo de desenvolver estratégias proselitistas que permitissem divulgar sua visão de mundo e torná-la hegemônica. O propósito era estabelecer balizas cristãs para homens e mulheres em suas relações com os outros e com a natureza. Dessa maneira, mesmo considerada a pedra angular da Idade Média, como salienta Alain Guerreau (1979), a Igreja defrontou-se com outras visões de mundo existentes nos espaços onde ela se difundia, crenças advindas das tradições greco-romanas ou dos povos germânicos que se estabeleceram no Império Romano a partir do século IV.

A cultura escrita, nessa conjuntura, tornou-se fundamental no processo de organização da Igreja e na expansão do cristianismo, conforme destaca Puchner:

[...] às vezes esses textos adorados mantêm as culturas reféns de ideias antigas, ligado-as estritamente ao passado, à letra de um texto. Poderíamos chamar esse efeito de *fundamentalismo textual*. As religiões do livro talvez sejam as mais propensas a esse efeito, mas em algum momento de sua história todas as religiões baseadas nas escrituras sagradas experimentaram ondas de fundamentalismo textual, o qual tampouco se limita a textos religiosos (PUCHNER, 2019, p. 86).

Nesse sentido, a Igreja trabalhou para construir a autoridade do livro sagrado cristão entre os fiéis, cuja interpretação legítima era responsabilidade dos intelectuais que constituíam o clero. Sermões, cânones conciliares, obras de hagiografias, entre outras, também ganharam

autoridade a partir da fala daqueles que as enunciavam e contribuíram para aproximar a Instituição dos grupos populacionais estabelecidos no território romano. Deste modo, a dinamicidade da Igreja em articular a cultura escrita a seu favor foi fundamental no empreendimento contra as práticas religiosas consideradas divergentes.

Visto que a compreensão da História parte do tempo presente, quando profissionais colhem vestígios do passado procurando responder as demandas da contemporaneidade, ou até mesmo alterá-las, percebemos que a religião constitui as relações sociais e que o processo de afirmação da hegemonia cristã, em meio às estratégias de adaptação no ocidente medieval, também contribui para compreender alguns fenômenos da sociedade atual. Ontem e hoje, a religião constitui-se num sistema de poder. Nessa perspectiva, é importante ressaltar que as crenças religiosas também podem ser manipuladas por governantes e sacerdotes para excluir a divergência e colocar a fé a serviço de interesses socioeconômicos e políticos. A excomunhão, por exemplo, é um ato político de afastamento do fiel (laico ou clérigo). Ser excluído da comunidade na Antiguidade Tardia significava, sobretudo, perder os direitos políticos que o indivíduo poderia exercer. Os clérigos arianos, por exemplo, que não se converteram ao credo niceno, com a decisão do rei Recaredo (589), foram excomungados e perderam sua autoridade no reino, bem como seus cargos civis.

Com base nos exemplos históricos, percebemos que a relação entre religião e política está presente nas sociedades atuais. Os usos dos discursos religiosos por políticos são uma tática utilizada para firmar uma zona de influência que pode repercutir nos processos eleitorais e na formação de blocos no poder. Assim como a Igreja medieval via na monarquia uma potencial instituição aliada, atualmente, religiosos (clérigos e laicos) apostam na ocupação do congresso nacional brasileiro para impor sua pauta neoconservadora.

A relevância dessa pesquisa, nesse sentido, reside na revisão de cânones estabelecidos pela historiografia tradicional que acredita na sobreposição de uma cultura sobre outra, ou mesmo na crença no fim de uma cultura e no começo de outra. Propomos refletir, conforme sugere Bastos (2003, p. 21), sobre as adaptações, influências recíprocas, sínteses e, mais do que isso, compreender a partir de uma análise diacrônica e sincrônica como o processo de conversão ao cristianismo e de combate às antigas práticas pagãs marcaram a organização da Igreja e da fé.

Este trabalho, então, pretende colocar em debate o processo de constituição da Igreja e o seu fortalecimento no reino Suevo, destacando as táticas utilizadas pelo clero para superar o paganismo na região. Como objetivo central, buscamos analisar o processo de construção da hegemonia da Igreja cristã a partir das táticas empregadas pelo clero e pela monarquia para

coibir e obliterar as práticas pagãs oriundas do sistema de crença tradicional romano, celtibérico e germânico, no século VI, no Reino Suevo. Para alcançar esse propósito, articulamos o seguinte percurso: analisar o processo de aproximação entre a Igreja e a monarquia Sueva na Hispânia; discutir e qualificar a importância das reuniões conciliares na formação do clero e no combate às práticas pagãs; por fim, demonstrar como a Igreja articulou a cultura escrita e a oralidade na construção de sua hegemonia entre os suevos.

Compreender as determinações para explicar os fenômenos históricos é um caminho complexo e exige uma teoria que permita perscrutar a realidade concreta. Neste sentido, elegemos o materialismo histórico e dialético para orientar a análise do nosso objeto.

Partindo do Estruturalismo Genético da Literatura de Lucien Goldmann (1976), podemos considerar que o sujeito está inserido em uma rede de relações interindividuais e que a obra literária não expressa somente a visão do autor, mas também a do grupo ao qual ele pertence. Observado o pressuposto de que o grupo, como sujeito da criação, procura uma resposta significativa a uma situação particular, em uma relação dialética entre o todo e as partes, o texto manifesta sempre uma estrutura englobante.

Os sujeitos estão situados historicamente e vinculados a grupos sociais. Os intelectuais da Igreja cristã, por exemplo, são sujeitos interindividuais, toda a sua produção remete aos aspectos da ideologia religiosa, eles agem sobre o mundo e procuram moldá-lo com base na sua perspectiva, não individual, mas expressão de um grupo que se identifica com o cristianismo.

Como separar Martinho de Braga do reino Suevo? Como separar Leandro de Sevilha do reino Visigodo e do momento da conversão de seu monarca? Como estudar a ação desses intelectuais dissociada do processo de afirmação da monarquia e do cristianismo niceno no III Concílio de Toledo (589), ou da regulação e organização do clero? A compreensão da totalidade implica perceber as relações dialéticas entre as partes e o todo. Observado este pressuposto, partimos da premissa de que os escritos dos clérigos que aqui serão analisados estão inseridos numa estrutura englobante – o cristianismo niceno e proselitista. Para Goldmann:

Partindo do princípio fundamental do pensamento dialético – isto é, do princípio de que o conhecimento dos fatos empíricos permanece abstrato e superficial enquanto ele não foi concretizado por sua integração com o conjunto que permite ultrapassar o fenômeno parcial para chegar a sua essência concreta e, implicitamente, para chegar a sua essência (GOLDMANN, 1991, p.8).

Ainda segundo Goldmann (1991, p. 17), “visão de mundo é o instrumento conceitual de trabalho indispensável para compreender as expressões imediatas do pensamento dos indivíduos”. Nesta pesquisa, o cristianismo niceno e proselitista constitui-se na estrutura englobante, expressa-se na visão de mundo presente nos documentos escritos pelos clérigos, elaborados a partir da realidade concreta do reino Suevo do século VI para nela interferir. A linguagem é, pois, o lócus de materialização da consciência, formulada a partir do movimento do real. De acordo com Bastos, religião e cultura não são apenas reflexos da sociedade, mas também fazem parte dela:

Como não se trata de negar a importância da cultura nos processos sociais, recorro, antes, a um conceito que supere as definições centradas em seu conteúdo que busque estabelecer uma efetiva correlação entre cultura e relações sociais. Proponho que a base da cultura e da religião como o campo primordial de sua manifestação, reside na forma e na maneira pela qual os indivíduos entendem, definem, articulam e expressam as mútuas relações estabelecidas entre si e com a natureza (BASTOS, 2013, p 80-81).

Segundo Michel Lowy, “O conhecimento das partes é determinado pelo todo, da mesma maneira que a compreensão do todo remete ao conhecimento das partes e de sua combinação, de seu sistema de relações” (NAIR; LÖWY, 2009, p. 26). Por isso, para compreender um determinado discurso, é necessário ir além da análise imanente do texto, é preciso buscar a explicação na relação dialética entre o sujeito individual e o coletivo. Assim, perscrutar o processo de construção da hegemonia da Igreja cristã no reino Suevo passa obrigatoriamente por pensar o clero como um grupo social que constituiu seus intelectuais.

Além das categorias conceituais apresentadas a partir de Goldmann, estrutura englobante e visão de mundo, para discutir o clero e a sua função dentro da sociedade Sueva do século VI, recorreremos também ao conceito de intelectuais, conforme proposto por Antonio Gramsci no início do século XX. É perceptível, por meio da análise das fontes, como Martinho de Braga, bispo metropolitano da cidade de Braga, e Leandro de Sevilha, entre outros, criaram táticas para que a visão de mundo cristã fosse divulgada. Assumindo o papel de intelectuais, esses bispos tornam-se agentes influenciadores da hegemonia. Para Gramsci:

Cada grupo social [...] cria pra si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político. O organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc. (GRAMSCI, 1991, p. 3-4).

As assembleias conciliares tornaram-se, nesse sentido, um *locus* privilegiado para a ação dos intelectuais da Igreja, que buscavam regular a ordem clerical e organizar uma nova cultura.

Não podemos deixar de ressaltar que, para explicar todos os aspectos da vida, a ideologia cristã incorpora valores da política, da economia e da cultura. Esse processo de explicação foi construído ao longo do tempo e com a ajuda de intelectuais, que produziram uma visão de mundo para atender aos interesses dos seus próprios grupos, perpetuando, assim, uma memória com base nos preceitos cristãos.

Nessa perspectiva, podemos considerar que o grupo clerical passou a monopolizar a escrita e a interpretação da doutrina cristã na Antiguidade Tardia. Em que pese a heterogeneidade desse grupo no que se refere às origens sociais de seus membros, é possível afirmar que tanto a aristocracia romana quanto a aristocracia germânica entraram para as suas fileiras e tornaram-se parte constitutiva da ordem dirigente da Igreja e do reino Suevo.

É interessante notar a capacidade da Igreja em adaptar-se às circunstâncias em que está inserida. A marca dessa dinâmica pode ser verificada no seu episcopado, capaz de se autorregular e exercer autoridade civil, tanto no final do Império Romano do Ocidente quanto nos reinos germânicos em formação. Nas assembleias conciliares e na definição dos cânones ficam claras suas preocupações em organizar o projeto de manutenção e reprodução da crença. O clero cristão, dirigido pelo episcopado, nesse sentido, pode ser compreendido como um intelectual tradicional que se vinculou organicamente à aristocracia com a função de construir e consolidar o projeto de universalidade da Igreja cristã.

Propomos, então, perscrutar o processo de construção de hegemonia cristã no Reino Suevo a partir dos pressupostos teóricos do Materialismo histórico e dialético, utilizando como referências para análise Goldmann e Gramsci.

O clero investiu na catequização da população e dos membros da aristocracia. No entanto, a Igreja enfrentou algumas dificuldades, pois, mesmo convertidos, os *neófitos* ainda praticavam ou ainda conservavam as crenças religiosas dos seus antepassados. Esse fato está evidente nos documentos eclesiásticos que revelam um processo de conversão difícil.

Segundo Bastos:

Na medida em que os vários grupos germânicos assentados na Europa converteram-se ao cristianismo, não houve um processo de abandono integral das suas culturas compatíveis com a perda de suas religiões; certas crenças religiosas novas foram adotadas em detrimento de outras, preservando-se o “contorno” cultural germânico no qual inseriu-se o cristianismo (BASTOS, 2002, p. 27-28).

Os relatos nos sermões, nas cartas e nos concílios, mostram como os fiéis, muitos batizados, continuavam frequentando o bosque para realizar ritos ancestrais e para prestar homenagem aos seus deuses tutelares. Além disso, mesmo fazendo parte da Igreja, quando o novo fiel chegava ao ambiente doméstico reproduzia antigas práticas religiosas:

Afirma-se assim, portanto, e como um elemento intrínseco ao processo de conversão religiosa, a existência de uma efetiva relação entre cotidiano e cultura. Ou seja, na condução de suas vidas cotidianas os indivíduos elaboram, e recorrem constantemente, a uma compreensão das íntimas e múltiplas correlações entre o passado, o presente e o futuro. E ainda que preserve uma certa autonomia, esse conhecimento, afinado e constantemente ajustado, origina-se e situa-se no interior das realidades materiais e sociais da vida cotidiana (BASTOS, 2002, p.32).

Compreendemos, então, a dificuldade da Igreja em tornar sua visão de mundo hegemônica, pois mesmo os convertidos continuavam a usar amuletos e ervas com finalidades medicinais, preservavam hábitos que tinham por finalidade atrair a sorte. É notório que essas práticas estavam inseridas no cotidiano das pessoas, muitas vezes relacionavam-se com a própria atividade laboral.

Percebemos, por meio das fontes, o quão evidente foi o empreendimento da Igreja em acabar com as práticas pagãs em seu meio de atuação. Concílios foram organizados e sermões foram elaborados em favor do cristianismo para a correção das práticas pagãs. Não bastava converter e batizar, mas sim eliminar toda tradição do mundo romano, celtibérico e germânico. Podemos considerar que a religiosidade ancestral era vista como uma ameaça à unidade da Igreja, ao seu sonho uno – uma Igreja, um Deus, um Império, uma História. O universalismo cristão baseado no proselitismo era o seu objetivo. Um conjunto amplo de cânones tentava regulamentar e normatizar as práticas cristãs em toda extensão do reino Suevo, além de se deter na organização da ordem clerical e na conversão da aristocracia germânica, o que aponta o projeto de consolidação e perpetuação do poder da Igreja. As atas dos concílios se constituíram como um espaço de afirmação do poder clerical e como evidências da dinâmica da Igreja em relação à comunidade e à monarquia. Os concílios, além de serem importantes espaços de superação das heresias, cumpriam o papel de disciplinar a comunidade cristã e o clero, na regulação das atividades e organização das funções eclesiais. Os sínodos conciliares são *loca* privilegiados para também compreender o processo de evangelização, precisamente as táticas empregadas contra as práticas pagãs.

Ademais, os concílios contribuíam para a afirmação do cristianismo, regulamentação, normatização e organização da Igreja nos territórios alcançados, exercendo papel fundamental no estabelecimento da hegemonia cristã.

Hegemonia pressupõe a existência do conflito, uma oposição de ideias, de visões de mundo diferentes. Assim, o clero buscou a superação de seus antagonistas, ou seja, os praticantes do paganismo. Apropriando o conceito de hegemonia de Gramsci, Gruppi diz que “a hegemonia é concebida como direção e domínio e, portanto, como conquista, através da persuasão, do consenso, mas também como força para reprimir as classes adversárias” (GRUPPI, 1978, p. 58). A hegemonia, na perspectiva do referido autor, possui duas funções e opera de duas maneiras. É interessante destacar que a relação estabelecida entre a Igreja e a sua comunidade era coerente com essa perspectiva: os sermões elaborados buscaram por meio da persuasão e do convencimento erradicar as práticas pagãs da comunidade, entretanto, as atas conciliares têm papel mais repreensivo e punitivo.

Uma das teses em Gramsci relevante para a nossa pesquisa é a da importância do intelectual na construção de uma cultura que visa à hegemonia. Nesse sentido, o clero, no reino Suevo, procurou amadurecer, fortalecer e dar unicidade à fé cristã, tanto quanto influenciar e transformar o cotidiano das pessoas. Assim, segundo Gramsci, “O clero deve ser sempre levado em conta como um tipo de estratificação social, ao analisar-se a composição das classes possuidoras e dirigentes” (GRAMSCI, 1978, p. 355):

Formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas especialmente em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante (GRAMSCI, 1991, p. 9).

Desta maneira, orientamos nossa pesquisa no sentido de responder como a Igreja buscou construir sua hegemonia no reino Suevo, qual foi o papel do clero no combate às práticas pagãs e como a escrita e a oralidade foram articuladas como táticas no processo de conversão.

Como um elemento importante na construção da hegemonia cristã, a cultura escrita se destaca como tática, segundo enuncia Parkes:

A escrita havia tido papel crucial na manutenção das tradições ortodoxas da Igreja, na transmissão de tal legado e na expansão desses elementos entre as novas gerações. Quanto mais a palavra escrita era percebida como suporte de transmissão das autoridades do passado (e, na Idade Média, estes textos irão

usufruir de maior autoridade para mais pessoas do que no passado), menos ela era entendida como um simples arquivo da palavra falada (PARKES, 2002, p. 106).

A tradição literária cristã, aliada a difusão do códice e ao uso da oralidade, denota o poder de adaptação da Igreja e a sua capacidade de comunicação com distintos grupos e realidades sociais. No processo de evangelização, o domínio dos diferentes mecanismos da escrita e da oralidade contribuiu para combater o paganismo.

A Igreja utilizou a cultura escrita para fundamentar sua ortodoxia, registrar suas normas e exercer autoridade por meio dos cânones conciliares. Já o proselitismo e o confronto com as práticas pagãs exigiam dos membros da hierarquia eclesiástica, observado o universo de transmissão, táticas da oralidade para divulgar a sua mensagem.

No sentido de verificar a articulação entre a escrita e a oralidade para realização desta pesquisa, foi selecionado o seguinte *corpus*: as atas dos Concílios I e II de Braga, realizados respetivamente em 561 e 572, e como fonte auxiliar a carta-sermão de Martinho de Braga, *Da correção dos rústicos*.

As atas dos concílios de Braga, realizados no século VI, são importantes para o conhecimento das práticas pagãs existentes na Hispânia. Nessas atas estão registradas as deliberações eclesiásticas que regulamentavam a vida do cristão. As discussões dos concílios determinavam cânones que revelam a clara intenção da Igreja em normatizar tanto as ações do clero quanto a dos fiéis em geral.

Martinho de Braga, clérigo, reconhecido como natural da Panônia, partiu para a Península Ibérica com a missão pastoral e exerceu papel predominante na conversão dos reis Suevos. Conquistou prestígio dentro da aristocracia hispânica e, em 556, se tornou bispo de Braga. Em resposta ao bispo Polemius, o clérigo bracarense escreveu *Da correção dos rústicos*, uma carta de caráter descritivo e exortativo que pretendia fornecer um modelo de ação para corrigir os rústicos, vistos como aqueles que praticavam o paganismo. Escrito em 574 em língua latina, o discurso pastoral procurava explicar as origens das práticas pagãs – narrando da criação do mundo até a ressurreição de Cristo – e exortar a superioridade do cristianismo.

A carta-sermão de Martinho (574), articulada com as decisões conciliares, denota o uso da escrita associado às práticas de transmissão oral como uma importante tática para evangelizar a população. As fontes escolhidas têm especificidades que justificam sua seleção. A carta de Martinho de Braga expressa o âmbito cotidiano e pastoral e as atas conciliares

informam sobre como a instituição clerical se organizou e atuou. Assim, buscamos encontrar a estrutura significativa imanente aos discursos estudados.

Considerada a proposta dessa pesquisa, organizamos o texto em três seções articuladas. Na primeira, analisamos o surgimento do cristianismo e sua expansão pelo Império Romano a partir do século III; a formação do Reino Suevo na Hispânia; a relação estabelecida entre a Igreja e a monarquia na região; além de apresentar o debate historiográfico sobre cristianismo e paganismo. Na segunda, procuramos discutir a natureza dos concílios no reino Suevo e refletir acerca da atuação do clero nas referidas reuniões; também buscamos analisar as atas selecionadas para identificar as práticas pagãs, adaptadas e ressignificadas, bem como as táticas apontadas pelo clero para superá-las. Na última seção, debatemos a articulação entre a escrita e a oralidade, empregadas pelo clero no processo de conversão ao cristianismo.

1. O IMPÉRIO E A IGREJA

O cristianismo, surgido na Palestina, foi um movimento religioso dissidente que se organizou a partir da crença na realização da Promessa, conforme o previsto na tradição veterotestamentária. Os judeus que acreditaram ser o “Jesus histórico” o novo Davi, o Cristo, acabaram dando origem a um novo culto. Os cristãos, por meio da propaganda de sua fé, ganharam adeptos, inicialmente, entre as camadas baixas e médias da sociedade urbana do Império Romano. Ao chegarem a Roma, os seguidores de Jesus tiveram o apóstolo Paulo como interlocutor e se estabeleceram na capital do Império ainda assimilados ao judaísmo. Tanto no âmbito social quanto entre os intelectuais do alto Império o cristianismo era considerado como *superstitionis novae et maleficae*¹, ou seja, as práticas monoteístas cristãs, segundo a concepção civil romana, eram vistas como malélicas. Por volta de 63 d.C., após as acusações feitas pelo imperador Nero, o cristianismo foi colocado na condição de *superstitio illicita* e começou a separar-se do judaísmo. De modo geral, até o início do século III d.C., a nova religião conseguiu constituir uma boa relação com o poder imperial e passou a organizar seu clero, fundamentar a doutrina e ampliar a comunidade de fiéis. Durante a instituição do Dominato e com o processo de transformação do *princeps* em *basileus*, o cristianismo inicialmente foi visto, pelo estado romano, como um problema, haja vista que seus adeptos não participavam dos cultos cívicos.

Segundo Silva (2006, p. 247), a partir do século III d.C., o contexto vivenciado pelo Império Romano era de crise. A dificuldade de proteger as fronteiras, o crescimento do exército e o problema da sucessão ao trono promoveram o desequilíbrio devido à sucessão de breves governos, constituídos por generais que eram aclamados imperadores por suas legiões. Esse período ficou conhecido como “Anarquia Militar”. A historiografia, por muito tempo, considerou essa fase da história romana como o início do declínio do mundo antigo. Todavia, novos estudos² apontam para uma revisão dessa perspectiva, pois consideram que as transformações do século IV e a constituição do Dominato comprovam que o Império passou por um período de restauração.

Nessa conjuntura, o status do cristianismo modificou-se de modo significativo. A perseguição aos cristãos no Império Romano foi uma ação intermitente que variou no tempo e no espaço. O imperador Décio (249 – 251), pretendendo afirmar seu poder na sociedade

¹ Cf. CHEVITARESE, 2006, p. 166.

² Para aprofundamento do tema, ver: BROWN (1972); MARROU (1998); CAMERON (2001).

romana, motivava a população a lutar contra quem ameaçasse a ordem imperial e os cultos ancestrais. Por essa razão, os cristãos, que não compartilhavam das atividades cívicas em homenagem aos deuses tutelares, constituíram-se um problema político.

Na concepção romana, religião e vida cívica não se separavam. Cultuar os deuses tutelares era considerado um dever cívico, evitava catástrofes, garantia o equilíbrio na sociedade e a prosperidade do Império. Os cristãos, ao não participarem dos cultos imperiais, eram vistos como subversivos, alterando a ordem responsável pela manutenção da vida. Além disso, segundo Silva (2006, p. 243), Tácito, historiador do século II, acusou o cristianismo de magia (*superstitio*), de ser uma falsa religião direcionada aos estrangeiros e uma ameaça à segurança do estado. Assim, podemos considerar que a adoração a um só deus, o culto doméstico e o individualismo³, ao contrário da religião romana, tornavam o cristianismo um problema político e institucional, pois não garantia a lealdade dos cristãos ao Estado:

Tradicionalmente, a ação ritual fora na maior parte encerrada dentro das entidades sociais existentes, como a família, a cidade, a unidade de exército ou o próprio império. As comunidades cristãs eram compostas de crenças que poderiam ter pouco em comum além de sua crença e estar separados por essa crença de outros membros de suas famílias, cidades e assim por diante (WOLF, 2017, p. 326).

Durante o pequeno período de paz da Igreja, entre os anos 260 e 303, a comunidade cristã conquistou mais adeptos e aproveitou o contexto para promover a figura do bispo e organizar a estrutura eclesiástica. Essa propagação do cristianismo foi atestada pelo crescente número de construções urbanas que serviam para acomodar as assembleias dos fiéis. No entanto, no final do governo de Diocleciano (284 - 305), as perseguições retornaram. Com a intenção de fortalecer o culto imperial, o Augusto sênior publicou quatro editos que limitavam a liberdade do cristão. Dessa forma, os funcionários adeptos do culto a Cristo perderam os seus cargos e os bens da Igreja foram confiscados. Como afirma Márcia Lemos:

Entre 303 e 304, o imperador *sênior* promulgou quatro editos com medidas severas contra os cristãos: proibição do culto, confiscação dos livros sagrados, destruição de templos, exclusão das funções públicas, detenção dos clérigos, libertação dos presos sob a condição de realizarem libações e sacrifícios, além das execuções (LEMOS, 2009, p. 59).

Sob o governo de Constantino foi publicado o Edito de Milão em 313. Essa lei estabeleceu que todos os cultos existentes dentro do Império eram lícitos, inclusive os do

³São aspectos que tornam o cristianismo uma ameaça (BELTRÃO, 2006, p. 137-158).

cristianismo, religião que foi beneficiada por várias medidas adotadas pela *domus* imperial, dentre elas a devolução dos bens confiscados e a reconstrução dos templos destruídos. A aproximação de Constantino da fé cristã ainda hoje é objeto de debate, mas é inegável que este imperador influenciou de modo significativo na organização da Igreja e na transformação do cristianismo em religião oficial do Império.

Em 316, segundo Silva (2006), foram promulgadas leis que concediam aos bispos privilégios, reconhecimento jurídico da autoridade episcopal e a restituição das riquezas da Igreja, que nos governos anteriores foram confiscadas. De certa forma, a Igreja ganhava o seu salvador, o “redentor” que propiciou a organização e a difusão do cristianismo pelo Império. Silva (2014) realiza um debate muito interessante sobre o processo da “Revolução constantiana”, ou seja, o processo de um esforço imperial em integrar os dirigentes eclesiásticos à administração imperial, demonstrando que essa revolução apenas intensificou o que já estava ocorrendo, percebido através das evidências em documentos, como: decretos conciliares ou imperiais, hagiografias, sermões, nas histórias eclesiásticas e em inscrições arqueológicas (SILVA, 2014, p. 61). Assim, a autoridade episcopal, sendo capaz de se adaptar as novas realidades, tomava espaço nas tarefas civis.

Silva (2006, p. 257) ainda afirma que a partir de Constantino o poder imperial passou a intervir na organização da Igreja, o que ocasionou cada vez mais a associação desta ao Estado romano. Por exemplo, em 325, na cidade de Nicéia, no concílio convocado pelo referido Imperador, ficou estabelecido que as ideias de Ário⁴ eram heréticas, pois Constantino acreditava que a dissidência religiosa, além de ser um problema para a Igreja, era também um problema para a segurança do Estado, porque atacava a unidade do seu governo.

O êxito da Igreja durante o quarto século pressupôs privilégios concedidos pelo Império e instigou a hostilidade entre cristãos e pagãos⁵. A partir dos sucessores de Constantino, começaram a aparecer medidas que procuravam coibir as práticas pagãs, em especial os sacrifícios, os ritos de adivinhação e a magia considerada maléfica. Por fim, no governo de Teodósio I, por meio do Edito de Tessalônica, promulgado em 380, a fé cristã

⁴ Em linhas gerais, a fé ariana, difundida pelo bispo Ário na parte oriental do Império Romano, defendia que o Filho, por ter sido criado pelo Pai, não era da mesma substância (natureza) deste; o Filho era, portanto, inferior ao Pai. Na condenação do pensamento de Ário ficou imposto que o Pai era da mesma substância do filho. Essa decisão criou uma divisão entre o credo ariano e niceno (Ario – arianismo; Nicéia In: DI BERARDINO, 2002, p. 150; 997). No edito de Tessalônica, em 380, o Imperador Teodósio declarou a fé cristã como a religião oficial do Império, conforme a doutrina nicena, e o arianismo foi reafirmado como uma heresia.

⁵ O termo paganismo foi difundido no século V para definir os adeptos do politeísmo, no entanto, a origem desse termo remete aos que habitam no *pagus*, como o próprio Paulo Orósio atesta em sua *História contra os pagãos*. Com a difusão do cristianismo pelos centros urbanos, o pagão - o homem do campo que preservava seus cultos ancestrais - passou a ser identificado como aquele que era adepto das tradições germânicas e greco-romanas.

tornou-se o culto oficial do Império Romano e os bispos, alguns oriundos da elite letrada, se constituíram autoridades locais.

O poder dos bispos era reforçado pelas atividades filantrópicas exercidas dentro das comunidades cristãs. Eles concentravam poderes espirituais, laicos e jurídicos em um contexto de insegurança e crise ocasionado pela instabilidade do Império no século V e pelas incursões germânicas. Destarte, a difusão do cristianismo pelo Império Romano foi fortalecida pela ligação entre a aristocracia e os agentes clericais e a aliança entre o estado e a Igreja cristã tornou-se uma realidade.

Ainda no século V, a ocupação germânica do Império Romano ocidental impôs à Igreja adaptar-se às novas fronteiras e aproximar-se de seus habitantes que, em sua maioria, não eram cristãos. Afirmar-se como universal e, ao mesmo tempo, forjar novas alianças com os reinos recém-instalados constituiu-se uma empreitada complexa para uma instituição que buscava construir sua hegemonia na região. A Hispânia, a partir desse momento, torna-se central em nossa análise.

1.1. A HISPÂNIA ROMANA

A Península Ibérica, além de fornecer recursos naturais ao Império, contribuiu para a vitória dos Romanos nas Guerras Púnicas. Os recursos, essencialmente minerais, motivaram o avanço das legiões romanas assim como também de colonizadores. Ao ser anexada ao Império, entre os séculos III e I a.C., a Península Ibérica passou a ser conhecida como *Hispania*.

A região, marcada pela pluralidade étnica, era ocupada pelos povos indo-europeus, berones, celtas, pelendones e vascos⁶. O processo de romanização ocorreu de modo gradual, sobretudo nos meios urbanos, criando um contraponto com o mundo rural. Com o passar do tempo e com a presença dos romanos no território, as instituições dos povos indígenas assimilaram o modelo do “colonizador”, as elites hispânicas começaram a cultuar os seus deuses e as cidades tornaram-se aliadas nas guerras contra Cartago. Por fim, segundo Silveira (2001), a província chegou ao século III d.C. integrada à política-administrativa do Império Romano.

⁶ A região tornou-se o local estratégico para o Império Romano cortar o suprimento logístico dos cartagineses, que ameaçavam chegar a Roma. Assim, os romanos, apoiados por vários povos da região Ibérica, derrotaram os cartagineses e passaram a dominar o litoral mediterrâneo como estratégia militar fundamental para a vitória (SILVEIRA, 2001, p. 19-32).

Segundo Sotomayor (1979, p. 133), quando o cristianismo saiu das fronteiras da Palestina e se estendeu pelo Império Romano, sua extensão estava ligada também à romanização. Nesse caso, nota-se que quando a Hispânia estava recebendo colonos, soldados e mercadores de Roma e de toda parte do Império, entre estas pessoas também havia cristãos. Assim, foram surgindo pequenas comunidades nos pontos mais dispersos da Hispânia, sobretudo na Bética, a região mais romanizada. Nesse ponto, é importante destacarmos mais uma vez a importância das cidades na propagação da mensagem cristã, visto que, onde houve uma intensa romanização, o cristianismo ali encontrava suporte para espriar a sua crença.

Para Sotomayor (1979), a romanização foi um processo de aculturação pelo qual os habitantes da Península foram assimilando a cultura romana: seus costumes, sua língua, sua religião, sua organização jurídica. Ao mesmo tempo, o cristianismo foi se adaptando às estruturas de poder, principalmente pelo processo de conversão das elites locais.

Dessa forma, é possível pressupor que as cidades da província romana possuíam costumes romanos enraizados. Os cultos aos deuses do panteão romano eram evidentes, como informa Mckenna: “a religião de Roma foi espalhada por toda a Hispânia pelos veteranos do exército e pelos romanos que se estabeleceram ali a partir do século II a.C.” (MCKENNA, 1938, p. 13, tradução nossa)⁷. Contudo, o autor também afirma que houve um processo de sincretismo entre a religiosidade dos povos celtibéricos e romanos, algo que era comum no processo de expansão do Império Romano:

Este sincretismo e sua consequência lógica, panteísmo, são evidentes nos escritos espanhóis. Já foi mencionada a frequência com que as divindades romanas estavam associadas à Cibele, Ísis e Mitras. No noroeste da Espanha, não muito longe de *Bracara* (Braga), um altar foi dedicado a mais de vinte divindades greco-romanas. Algumas das outras inscrições são feitas para *Juppiter Pantheus Augustus*, *Pantheus Augustus*, *Serapis Pantheus e Pantheus Tutela*. Cinco dessas inscrições sincréticas foram descobertas no noroeste da Espanha e quatro na província de *Baetica*. As outras inscrições são encontradas no sul da Lusitânia e ao longo da costa leste (MCKENNA, 1938, p. 23-24, tradução nossa)⁸

⁷“The religion of Rome was spread throughout Spain by the army veteran sand the Italians who settled there beginning with the second century B. C.” (MCKENNA, 1938, p. 13).

⁸“This syncretism and its logical consequence, pantheism, are evident in the Spanish inscriptios. Mention has already been made of the frequency with which the Roman deities were associated with Cybele, Isis, and Mithras. In northwestern Spain, not far from *Bracara* (Braga) an altar was dedicated to more than twenty Greco-Roman deities. Some of the other inscriptions are made to *Juppiter Pantheus Augustus*, *Pantheus Augustus*, *Serapis Pantheus*, and *Pantheus Tutela*. Five of the se syncretistic inscriptions have been discovered in northwestern Spain and four in the province of *Baetica*. The other inscriptions are found in southern Lusitania and along the eastern coast” (MCKENNA, 1938, p. 23-24).

É interessante frisar que havia cultos oficiais e não oficiais recorrentes na Hispânia. Os cultos oficiais eram mais comuns nas cidades romanizadas. Ritos em homenagem a Júpiter, Juno e Minerva, por exemplo, foram amplamente difundidos. Na análise das fontes clericais do século V e VI percebemos que ainda havia a prática desses ritos associados a divindades locais. Conforme enuncia Mckenna:

Numa montanha perto de Braga, chamada *Distertius* (Distercio), foi encontrada uma inscrição a *Dercetius*, presumivelmente o deus da montanha. Santo Emiliano, que viveu no século VI d.C., retirou-se posteriormente para esta montanha. Aqui, de acordo com São Bráulio, seu biógrafo do século VII, ele experimentou as “zombarias do patife antigo” que, segundo Toutain, era o deus *Dercetius*. Dois ex-votos foram encontrados nas montanhas dessa mesma seção para os deuses *Brigus* e *Cabuniaegenis*. Às vezes, o culto a Júpiter está associado ao de um deus nativo. Assim, *Iuppiter Ladicus* (32) parece ter sido invocado na montanha perto de Lugo, hoje chamada Ladoco. *Iuppiter Candamius* era, segundo Hübner, a divindade que presidia a montanha perto de Astorga, agora conhecida como Candanedo (MCKENNA, 1938, p. 6, tradução nossa)⁹.

Verificamos assim, por meio desse autor, como as religiosidades celtibérica e romana foram se associando num processo de adaptações, de mescla e influências recíprocas. De acordo com González (1979, p. 664), os cultos pagãos que existiam na Hispânia por volta do século V eram parecidos com aqueles praticados pelos germânicos. O contato entre eles os fez adquirirem nova força. Esse conjunto de religiosidades¹⁰ – autóctone, romana e germânica – formou uma fronteira cultural cuja superação era pressuposto para a consolidação da Igreja cristã na região.

Mckenna afirma, a partir do “relato do martírio de Frutuoso, que os cristãos já eram uma minoria forte nas cidades” (MCKENNA, 1938, p. 25, tradução nossa)¹¹, evidenciando a difusão do cristianismo pelos centros urbanos. O autor ainda comenta que a partir dos cânones emitidos, que faziam referência aos padres pagãos, magistrados e cristãos ricos, o

⁹ “In a mountain near Braga called Distertius (Distercio) an inscription was found to Dercetius, presumably the god of the mountain. St. Aemilian, who lived in the sixth century A. D., later retired to this mountain. Here, according to St. Braulio, his seventh century biographer, he experienced the “mockeries of the ancients coundrel” who, Toutain surmises, was the god Dercetius. Two ex-votos have been found in the mountains of this same section to the gods Brigus and Cabuniaegenis. At times the cult of Jupiter is associated with that of a native god. Thus Iuppiter Ladicus appears to have been invoked on the mountain near Lugo, which is today called Ladoco. Iuppiter Candamius was, according to Hübner, the deity who presided over the mountain near Astorga, now known as Candanedo” (MCKENNA, 1938, p. 6).

¹⁰ Podemos considerar que religiosidade é o conjunto de práticas e crenças que dão sentido a uma comunidade específica. Assim é possível entender religiosidade como um termo que compreende um “sistema de representações e de práticas simbólicas graças ao qual os homens dessa época deram sentido e uma ordem ao mundo, isto é, simultaneamente, à natureza, à sociedade e à pessoa humana” (SCHMITT, 2018, p. 36).

¹¹ “From the account to the martyrdom of Fructuosus, which is generally regarded as authentic, it is evident that the Christians were already a strong minority in this city” (MCKENNA, 1938, p. 25).

cristianismo já havia penetrado nas classes altas da sociedade da Hispânia antes da chegada dos suevos.

1.2. O ASSENTAMENTO DOS SUEVOS

O processo de assentamento dos reinos germânicos no Império Romano, a partir do final do século IV, foi complexo. Segundo Cameron (1998, p.44), existiam variadas formas de ocupação. Desde a invasão até a concessão feita em troca de serviços prestados ao Império. Ainda no século IV, os Visigodos, pressionados pelas vagas invasoras nas fronteiras do Império, solicitaram proteção ao imperador Valente, em 376, que autorizou a instalação deles no território romano, sob o estatuto de federados. Essa concessão obrigava os Visigodos a fornecerem um contingente de soldados ao exército romano para auxiliar na defesa das fronteiras. O cenário de guerra era constante e, por vezes, os próprios federados se rebelavam contra o poder imperial em virtude das péssimas condições dos assentamentos e da hostilidade da população romana. Tal situação levou os Visigodos a se deslocarem da região onde se estabeleceram inicialmente no sul do Danúbio, na Mésia, até chegarem à província Hispânica, disputada por vários povos e ocupada por Alanos, Suevos e Vândalos.

O Reino Visigodo se estabeleceu primeiro no sul da Gália, em Toulouse. Após perder esse território para os Francos, o rei Gesaleico fixou-se na Hispânia em 507. Sob os governos do rei Leovigildo (571-586) e Recaredo (586-601), o reino empreendeu o projeto de conquista e unidade do território, essa iniciativa repercutiu também na unidade religiosa.

Segundo Orlandis (2011, p. 186), o assentamento dos visigodos na Hispânia resultou na formação de uma grande propriedade em mãos góticas, sobreposta à propriedade hispano-romano existente na Península. Quando os godos chegaram ao Império, eles já conheciam o cristianismo via interpretação ariana. Nesse sentido, Diaz (2000, p. 683) mostra que os primeiros cristãos em terra goda foram os prisioneiros cristãos escravizados por bárbaros. Esses grupos se relacionavam com a figura mais conhecida do cristianismo primitivo goda: Ulfilas. Filho de pai capadócio e de mãe goda, o bispo conhecia o grego, o latim e goda. Em virtude desta formação, fez parte da delegação que antes de 314 foi enviada ao imperador em Constantinopla. O fato de os Godos serem cristãos facilitava as relações entre os reinos germânicos e o Império Romano. A partir do governo de Teodósio (347 – 395), na análise de Diaz (2000, p. 684), as hostilidades entre os visigodos e o Império foram acirradas, uma vez que esse professava o cristianismo niceno e aqueles continuavam cristãos arianos. A Igreja católica, diretamente vinculada ao Império Romano, não podia ser a meta do povo visigodo,

que ganhava força conforme avançava pelo interior das províncias romanas e que estava reconstruindo uma identidade própria, uma hierarquia particular em torno de um *rex gothorum*.

O caso Suevo tem certas especificidades que o diferencia das experiências visigodas no Império Romano. De início, podemos considerar que o primeiro contato dos povos suevos com os romanos foi, segundo Reinhart (1952, p. 14), no primeiro século antes de Cristo e ocorreu por causa de algumas divergências entre as tribos célticas, *Sécuanos* e *Heduos*, que habitavam a Gália no lado esquerdo do Reno. Os Romanos pediram ajuda militar a Ariovisto, chefe dos Suevos, que não tardou em cruzar o Reno (61 a.c) com 15.000 homens se dirigindo contra os *Heduos* e derrotando-os. Naquele momento, a relação era de cooperação com os romanos. Entretanto, não havia um tratado de federação, como ocorreu com os Visigodos posteriormente.

Passados quase quatro séculos, entre os anos 411 e 420, segundo Reinhart (1952, pp. 210-11), os Suevos consolidaram sua posição no extremo ocidente da Península Ibérica, na região de Braga¹². Em um primeiro momento, os Suevos viveram do saque às comunidades galaico-romanas, mas a região não favorecia esse tipo de atividade em virtude da sua baixa produtividade agrícola. É importante ressaltar que o assentamento Suevo na Hispânia ocorreu à revelia do poder imperial. Reinhart, utilizando as crônicas de Idácio como fontes, argumenta que, em função das condições históricas no momento da chegada dos germânicos, o Império Romano já não conseguia manter seu corpo burocrático de funcionários, mesmo com a ajuda dos federados era difícil proteger suas províncias. O autor afirma que a fragilidade estatal do Império possibilitou a consolidação do reino Suevo na província, pois os funcionários ali residentes preferiam cooperar com os germânicos. Ademais, cumpre lembrar que os Suevos não adentraram a Península Ibérica sozinhos, mas juntos com Alanos e Vândalos, segundo as crônicas de Idácio, distribuíram a região através da sorte¹³.

Na Galiza, local onde os povos Suevos se assentaram após acordo com Alanos e Vândalos, a aristocracia procurou se estabelecer em Braga, cidade que passaria a ser a sede do reino. Os Suevos, ao adentrarem o *limes* romano, ainda eram ligados à atividade agrícola, mas foram as campanhas militares que permitiram a consolidação do reino na Hispânia e o êxito do assentamento. Uma vez estabelecidos, segundo a crônica de Paulo Orósio:

¹² Região também reconhecida pela historiografia como a Galiza.

¹³Cf. ORLANDIS, 2011, p. 13-29.

[...] os bárbaros, sem demora, largaram as suas espadas e se voltaram para o arado. Protegeram os romanos que ficaram tornando-se aliados. De modo que já entre os bárbaros se encontram Romanos que preferem ter uma tênue liberdade entre os bárbaros a suportar a inquietação dos impostos dos Romanos (ORÓSIO, 1986, Liv. VII 41, 7).

Sabemos que o processo não foi automático como descreve a crônica. No entanto, destacamos o fato de que mesmo com a resistência aos germânicos, a população galaico-romana no século V inclinava-se mais à causa sueva do que à autoridade romana que já se encontrava fragilizada, como tratado anteriormente. Contudo, no processo de assentamento dos suevos também é possível verificar a permanência de algumas estruturas romanas:

O pouco interesse pelas áreas urbanas, o reduzido número de suevos em relação à população local, a funcionalidade do sistema fiscal romano, entre outros aspectos, certamente contribuíram para a manutenção nos centros urbanos de algumas instituições implantadas durante o domínio romano na região. Nesse sentido, há quem afirme que a ocupação sueva não implicou modificação significativa do sistema administrativo provincial, municipal e jurídico romano. Da mesma forma, sabemos que as atividades vinculadas à Igreja, particularmente presentes nos núcleos urbanos, também não foram totalmente paralisadas (SILVA, 2008, p. 32).

Por fim, os suevos apropriaram-se do modelo organizacional do baixo Império e assumiram o lugar da elite romana. Para Reinhart (1952, p. 68), os suevos tiveram que substituir os altos funcionários romanos dos conventos jurídicos e demais divisões territoriais por pessoas da confiança do rei suevo.

Reinhart (1952, p. 18) aponta que a organização política dos suevos se assemelha muito com a dos outros povos germânicos. Nesse sentido, identificamos que o rei era o chefe do povo, comandava o exército, era representado no exterior por meio dos seus embaixadores e assumia atribuições de juiz. À medida que o reino se consolidava, as atribuições do rei também aumentavam. Reinhart fala sobre a existência de uma assembleia formada pelos suevos livres. Nesta, o rei submetia as resoluções de modo a complementar o direito consuetudinário, prática muito recorrente tanto entre a população sueva quanto entre outros povos germânicos. Cabia aos aristocratas, reunidos em assembleia, eleger entre eles o monarca suevo.

A população sueva que chegou à Hispânia, segundo a historiografia contemporânea, estava estratificada entre aristocratas, livres e servos. Segundo Silva (2008, p. 45), “tendo parte do sistema administrativo romano sido preservado pelos Suevos, é bastante provável que muitos funcionários também tenham sido mantidos nos seus cargos. [...] tais funcionários, quando conservados, ficavam submetidos à supervisão da elite sueva”. A aristocracia sueva

possuía as melhores terras e somente ela elegia o rei. Quanto aos homens livres pobres e servos, esses formavam o núcleo fundamental do reino suevo, e seus direitos ante as leis estavam claramente definidos. Podiam testemunhar ante os tribunais e muitas penas podiam ser comutadas pelo pagamento de multas (REINHART, 1952, p. 68).

Uma vez fixado o reino suevo na Galiza, colocou-se o problema da relação com a população local:

Em geral, deveria ter acontecido uma acomodação entre os interesses dos bárbaros suevos e os nobres galaico-romanos. Para os primeiros a sua possibilidade de controlar a Galicia passava por respeitar a posição da antiga elite dominante e buscar a sua colaboração. Enquanto os aristocratas e os ricos, apesar de estarem identificados com os destinos do Império, estavam acima de tudo preocupados com a sobrevivência de seus meios de vida, para conservar um sistema econômico e social que favorecia e perpetuava sua situação de domínio no sistema (DIAZ, 1992, p. 218, tradução nossa)¹⁴.

Estabelecidos, os suevos buscaram Braga como a cidade central do seu poder. Segundo Diaz (2000, p.403), Braga tornou-se a capital provinciana na reforma de Diocleciano e desde 385 ocupou a posição de metrópole da Galiza como sede episcopal. É interessante notar que a Igreja conseguiu manter no século V uma estrutura forte, mesmo em período de transições, guerras e migrações. A permanência de sua principal sede episcopal no processo de consolidação do reino suevo evidenciou sua capacidade de articulação entre os povos germânicos e romanos.

A evidência concreta, segundo Diaz (2000, p. 404), da consolidação do reino na cidade de Braga pode ser verificada a partir de 438, quando os Suevos acordaram com o Império a fixação de duas embaixadas de Censório na corte Sueva. Mesmo que não houvesse acordos de federação, o reino já havia se fixado na cidade com sua corte e seu tesouro. Reinhart (1952, p. 41) ainda afirma que a cunhagem de moedas demonstra a organização política e econômica do reino, pois sob o reinado de Hermerico (409-438) houve a emissão de moedas de ouro.

¹⁴ “En general debió darse un acomodacion entre los intereses de los bárbaros suevos y los nobrles galego-romanos. Para los primeiros sus posibilidades de controlar *Gallaecia* pasaban por respetar la posicion de la antigua elite dominante y buscar su coloboración. En cuanto a los aristócratas y los ricos, aunque identificado con los destinos del Imperio, estaban sobre todo preocupados por la supervivencia de sus medios de vida, por conservar un sistema econômico y social que favorecia y perpetuava su situacion de domínio en el sistema” (DIAZ, 1992, p. 218).

1.3. O REINO E A CONVERSÃO DOS SUEVOS

Neste período, entre os séculos V e VI, na Hispânia, a fé cristã estava dividida entre as concepções arianas, priscilianistas¹⁵ e nicenas. Como no seio da população galaico-romana havia seguidores dos distintos credos, ainda que predominasse o niceno, as elites eclesiásticas precisaram concentrar esforço para afastar aqueles que eram considerados heréticos – isto é, aqueles que seguiam o arianismo e o priscilianismo.

Os Suevos, antes de chegarem à Hispânia, tiveram contanto com o cristianismo. Reinhart (1952, p. 72) afirma que os germânicos, vizinhos do Império, conheceram o cristianismo já nos séculos III e IV por missionários romanos. Entre os próprios germânicos que prestavam serviços a Roma, alguns se convertiam e depois retornavam aos seus povos como missionários.

Podemos observar que o cristianismo niceno estava ligado mais à população galaico-romana e urbana do reino. Isso acarretava em uma série de hostilidades, pois o priscilianismo e o paganismo eram mais praticados entre as pessoas do campo, enquanto o cristianismo ariano e o niceno predominavam nas cidades – o que não quer dizer que não houvesse uma população urbana que ainda continuava a praticar as tradições pagãs. Dessa forma, a fé professada pelo rei buscava a ampliação de sua base de apoio, conforme enuncia Silva:

A conversão ao catolicismo de Requiário estaria identificada, sobretudo, com a decisão política, pois o que ele pretendia era conseguir apoio da população galaico-romana, apoio, inclusive do qual não desfrutava entre alguns membros da nobreza sueva. [...] A elite local romanizada era predominante um segmento católico. Temos que admitir, portanto, que, com a conversão, Riquiário conseguiu a ampliação de suas bases de poder, até porque não há indicativos de nenhuma reação à conversão junto a maioria dos suevos (SILVA, 2008, pp. 41-42).

Os suevos em 448 tornaram-se o primeiro povo germânico a ter um monarca convertido ao cristianismo niceno, o rei Requiário, o que comprova a existência das bases religiosas como uma estratégia de manutenção do poder. As medidas para a real consolidação do reino, que podemos considerar como um processo lento, ocorreram no estabelecimento das bases da monarquia dentro do seu centro de poder na cidade de Braga, por meio de um processo de conquista nos arredores, feito também mediante as diplomacias com seus

¹⁵ Doutrina surgida no ano de 379, criada pelo leigo de alta condição Prisciliano, que pregava uma doutrina ascética muito rígida. Ele obteve muitos adeptos na Hispânia e com isso hostilidade dos bispos nicenos, como Idácio de Mérida. Essa doutrina foi condenada em 380 no concílio de Saragoça (Prisciliano – Priscilianismo; In: DI BERARDINO, 2002, p. 1185).

inimigos, os visigodos, que dividiam nessa época o território da Hispânia. Por isso, casamentos foram feitos e aproximações religiosas para acalmar as tensões entre as cortes, como também entre as elites, como foi o caso da conversão do reino ao arianismo através de Remismundo, em 466.

Sotomayor (1972, p. 392) afirma que nos tempos de Remismundo foi introduzido entre os suevos o arianismo. A partir de um acordo político, discutido por Mckenna (1939, p. 77), Remismundo obteve como esposa uma princesa visigoda, que era ariana e trouxe em seu séquito o bispo Ajax, responsável por espalhar entre os suevos a fé ariana. Esse momento marcou a conversão dos suevos ao arianismo, que até então já conheciam o cristianismo niceno:

É de toda forma muito verossímil que a maioria dos suevos, ao assentar na Galícia, eram católicos romanos, ainda que a sua conversão total foi no decorrer dos tempos de Requiário, por volta de 450. A prova é a crônica de Idacio, ao relatar com grande descontentamento que quando o bispo ariano Ajax veio com a filha do rei Teodorico e noiva de Remismundo, este se levantou entre os suevos para combater a fé católica deles (REINHART, 1952, p. 73, tradução nossa)¹⁶.

O retorno ao cristianismo niceno pelos suevos só ocorreu a partir da segunda metade do século VI, tendo como peça central a atuação do bispo Martinho de Braga – algo que discutiremos mais a frente. No entanto, devemos ainda destacar que enquanto o reino foi ariano, conforme Sotomayor (1972, p. 392), não há registro de que os cristãos nicenos tenham sofrido grandes perseguições, ainda que houvesse limitações na liberdade deles. O bispo Lucrécio, ao inaugurar o primeiro concílio de Braga em 561, se alegra ao celebrar, por fim, o tão desejado concílio que até então não havia sido possível por conta das restrições às práticas conciliares nicenas, uma vez que ao rei cabia autorizar tais assembleias.

A adesão do rei ao arianismo no século V intensificou as hostilidades entre a corte e a população, principalmente a galaico-romana que em sua maioria era nicena. Assim, podemos afirmar que o projeto de hegemonia da Igreja passava pela sua relação com o poder monárquico e vice-versa:

Do ponto de vista interno, a aproximação entre as autoridades eclesiásticas e políticas no reino transformou a causa religiosa em preocupação também dos

¹⁶ Es de todas formas muy verosímil que la mayoría de los suevos, al asentarse en la Gallaecia, era católicos romanos, aunque su conversión total se llevó a cabo en tempos de Reciarío, alrededor de 450. La puebra nos la da la crônica de Hidacio (a. 466), al relatar con gran descontento que al venir el obispo arriano Ajax con a hija de rey Teodorico y novia de Remismundo, éste se alzó entre los suevos para combatir la fe católica de ellos (REINHART, 1952, p. 73).

governantes. Tal afinidade estimulou o investimento na maior assimilação entre as populações locais e sueva, ao que se vinculava um trabalho de cristianização pela via católica (SILVA, 2008, p. 51).

Neste cenário, há também de se considerar que a Hispânia conheceu um movimento dissidente que marcou a história da Igreja. Tanto que até a realização do primeiro concílio de Braga, em 561, os bispos nicenos ainda condenavam e corrigiam clérigos e fiéis das práticas priscilianistas. Essa doutrina surgiu no ano de 379, divulgada por um discípulo de Elpidio e de Agape chamado Prisciliano, que era natural da Galiza e de família nobre. Segundo Mckenna (1938, p. 48), esse movimento herético causou uma séria divisão entre a hierarquia espanhola e, assim, impediu a Igreja de se concentrar contra a religiosidade pagã. Ademais, muitas das práticas condenadas no priscilianismo estavam associadas às práticas pagãs, principalmente às “artes mágicas”. Analisando o processo de acusação de Prisciliano, Mckenna aponta que:

Em sua carta a Thuribius, em 447, o papa afirma que as doutrinas de Prisciliano incluíam não apenas os erros de heresias anteriores, mas também as doutrinas pagãs de magia e astrologia. Mais tarde nesta carta, o Papa Leão menciona que os priscilianistas em meados do século V ensinaram que a alma do homem era uma porção da substância divina e que, em castigo pelos pecados cometidos no céu, haviam sido enviados a Terra. [...] Os priscilianistas também pregavam a doutrina de que as estrelas exerciam uma influência determinante na conduta do homem, e que a influência prejudicial de certas estrelas só poderia ser evitada pela prática da astrologia. Portanto, o papa julgou que os maniqueus e os priscilianistas diferiam em nome, mas estavam unidos nas mesmas práticas sacrílegas (MCKENNA, 1938, p. 64, tradução nossa)¹⁷.

É interessante notar que as práticas de astrologia mencionadas pelo historiador continuaram presentes nas fontes eclesiásticas dos séculos seguintes. Segundo a descrição de Mckenna, os bispos começaram a elaborar uma lista dos dezoito anátemas contra os erros dogmáticos e os ensinamentos maniqueístas dos priscilianistas. Na celebração do ICB (561), não parece haver bispos priscilianistas na Galiza, mas uma das medidas disciplinares do concílio indica que alguns clérigos ainda praticavam o priscilianismo. É o que fica

¹⁷ “In his letter to Thuribius, in 447, the pope asserts that the doctrines of Priscillian included not only the errors of previous heresies, but also the pagan doctrines of magic and astrology. Later on in this letter Pope Leo mentions that the Priscillianists in the middle of the fifth century taught that the soul of man was a portion of the divine substance, and in punishment for sins committed in heaven had been sent upon Earth. (...)The Priscillianists also preached the doctrine that the stars exercised a determining influence upon man's conduct, and that the harmful influence of certain stars could be obviated only by the practice of astrology. Hence the pope judged that the Manicheans and Priscillianists differed in name, but were united in the same sacrilegious practices” (MCKENNA, 1938, p. 64).

pressuposto no cânone XV quando diz: “Se algum clérigo ou monge tem em sua companhia outras mulheres como adotivas, além de sua mãe, ou irmã, ou tia, ou outra parente próxima a ele, e ele vive com elas, conforme ensinado pela seita priscilianista, que seja excomungado” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 69, tradução nossa)¹⁸.

É necessário ressaltar ainda que há pelo menos dois cânones nos quais a associação do priscilianismo ao paganismo é recorrente. No primeiro, o cânone IX, encontramos a seguinte afirmação: “Alguns acreditam que as almas e os corpos humanos estão ligados a destinos celestiais, como afirmam os pagãos e priscilianistas, que eles sejam excomungados” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 68, tradução nossa)¹⁹; no segundo, o cânone XII, a sentença para a heresia é a mesma: “Alguns dizem que a formação do corpo humano é obra do demônio e que os fetos no útero materno recebem a figura pela obra dos demônios, e por isso não acreditam na ressurreição da carne, como afirmam Maniqueo e Prisciliano, que seja excomungado”²⁰ (Ibidem). A partir dos dados levantados por McKenna (1938, p. 56), verifica-se que Prisciliano não foi condenado à morte por heresia, mas pelo crime civil de magia. Tal circunstância não pode ser considerada como predecessora da inquisição medieval, pois era raro um tribunal civil julgar esse tipo de questão, ainda que, desde 357, Constâncio II (317 – 361) tenha promulgado medidas proibindo expressamente a magia e a adivinhação (C.Th. IX,16,4).

A conversão do rei Miro (559- 583) ao cristianismo niceno, no ano de 561, celebrada no ICB, foi avaliada como um marco na história do reino. Assim, todo o processo sobre o qual iremos discorrer daqui em diante determina as bases da construção de um cristianismo niceno no reino Suevo. Não podemos descrever apenas a conversão do reino como a justificativa de que o reino inteiro veio aceitar as propostas do cristianismo, mas, sobretudo, podemos destacar o processo de evangelização intensificada pelo bispo Martinho de Braga, que na segunda metade do século VI começou seu empreendimento no bispado de Dume²¹. Todo esse processo é considerado por Silva como um projeto de reorganização da Igreja no reino:

¹⁸ “Si algún clérigo o monje tiene en su compañía algunas otras mujeres como adoptivas que no sean la madre, o hermana, o tía, u otra unidas a él con parentesco proximo, y convive con ellas, como enseno la secta de prisciliano, se anatema” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, P. 69).

¹⁹ “Si alguno cree que las almas y los cuerpos humanos están ligados a los hados celestes, como afirmaron los paganos y Prisciliano, sea anátema” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, P. 68).

²⁰ “Se alguno dice que la formacion del cuerpo humano es obra del diablo y que los fetos em elutero materno reciben la figura por obra de los demonios, y por esto no creen la ressurecion de a carne, como afirmaron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, P. 68).

²¹ Dume é uma região que ficava aos arredores de Braga. Ela tornou-se notável com a ação de Martinho que foi elevado à dignidade episcopal com a construção do bispado de Dume e com a construção do monastério.

Os reis suevos não se limitaram a participar dos concílios, também realizaram doações que tornava exequível a construção do mosteiro de Dume, entre outras contribuições. De uma maneira geral, portanto, propiciaram condições para que a Igreja experimentasse, a partir de meados do século VI, um significativo movimento de **reorganização** (SILVA, 2008, p. 52).

Silva também apresenta como esse movimento de reorganização da Igreja foi importante para a consolidação da monarquia e mostra que a participação do bispo Martinho é de extrema importância para a história nesse momento. A influência do bispo entre os seus pares e a corte sueva foi determinante para a conversão do rei Miro e sua condução dos dois concílios de Braga, já que antes da conversão do reino ao cristianismo niceno é atestada a ausência de concílios. Como observa Silva (2008, p. 53), isso gerava “um clima geral de instabilidade política, e o isolamento dos membros da Igreja favoreceu não apenas o enraizamento do priscilianismo na região, mas também, por vezes a ele associado, o desenvolvimento de particularismos locais por parte dos clérigos”. Por essa razão, os clérigos, nas atas das assembleias, pedem a regularidade de concílios – a demora e a distância entre as dioceses favoreciam a práticas do cristianismo particulares – e assim a “confusão” ou mescla entre práticas religiosas.

Martinho de Braga (520-579), clérigo, reconhecido como natural da Panônia, foi para a Hispânia cumprir missão pastoral por incentivo do imperador Justiniano (527-565). É evidente sua posição evangelizadora, no entanto, devemos também considerar outras opções da escolha do clérigo em ir para a Hispânia. Por exemplo, há o motivo étnico: Martinho possuía uma assimilação com os Suevos, visto que era natural da mesma região onde habitavam os Suevos (SILVA, 2008, p. 66). Entretanto, Diaz (2000, p. 412) argumenta que houve o motivo político além do religioso, pois se tratava de um enviado de Constantinopla, interessado nos assuntos hispanos.

Ao chegar, cumprindo seus deveres como bispo de Dume, Martinho empreendeu grandes transformações na região. De acordo com Diaz (2000, p. 416), a conversão do rei Miro também abria um processo de integração que tomava forma em Braga, a grandeza da sede metropolitana e da sede régia. E como também afirma Reinhart (1952, p. 80), os reis Suevos, uma vez convertidos, apoiaram a Igreja, como demonstra as fundações de muitas igrejas naquela época. McKenna, utilizando as crônicas de Gregório de Tours, historiador cristão do século VI, narra o processo de chegada de Martinho ao reino suevo:

Pouco depois de sua chegada, Martinho fundou um mosteiro em Dume, não muito longe de Braga, que logo foi homenageado por ser escolhido como o local de uma visita episcopal com Martinho sendo o primeiro bispo. Sua elevação ao episcopado deve ter ocorrido logo após sua chegada, pois no primeiro concílio de Braga, em 561, onde os bispos assinaram segundo a antiguidade, Martinho ficou em terceiro lugar. Além do mosteiro em Dume, também se diz que ele estabeleceu outras fundações monásticas, mas sua localização não é conhecida. Martinho dirigiu os trabalhos do segundo concílio de Braga em 572, por algum tempo entre os anos 561 e 572, ele foi transferido de Dume para a sede metropolitana de Braga (MCKENNA, 1938, p. 81, tradução nossa)²².

É clara a importância do Bispo para a consolidação da reorganização do reino após a conversão ao credo niceno. Essas medidas ficam mais evidentes ainda na construção não só de igrejas, mas também de mosteiros, que eram propriedades erguidas pela Igreja e contavam com o auxílio financeiro da monarquia. Percebemos nesse momento uma relativa comparação com a “revolução constantiana”, na qual podemos considerar a ascensão do episcopado na região e a sua associação com a monarquia. Martinho é, portanto, muito relevante para essa reorganização do cristianismo no reino e para a centralidade de Braga como sede episcopal:

O bispado da abadia de *Dumio* foi durante o período suevo, como também no período visigodo subsequente, um passo quase obrigatório para ascender à condição de metropolitano de *Bracara*, quando essa situação se dava ambas as sedes eram mantidas pelo mesmo bispo. Este foi o caso de Martinho, bispo de *Dumio* em 561, era simultaneamente metropolitano de Braga quanto celebrou o concílio de 572. **A condição de *Dumio* como centro de cultura** é evidente, pois o modelo de monacato egípcio se difundiu por toda Galícia, a que no final seria uma experiência monástica mais rica e original de toda antiguidade tardia. **A isto devemos adicionar a produção do próprio Martinho** que traduz e adapta cânones (capitula Martini) e que publica numerosos tratados cujas dedicatórias a colegas do episcopado mostram a sua afeição de difusão e conhecimento do dogma, sem esquecer a obra de tradução de sentença dos padres do deserto, onde conta com a colaboração do monge Pascasio, que é em si uma amostra de alto nível cultural (DIAZ, 2000, p. 418, tradução nossa)²³.

²² “Shortly after his arrival Martin founded a monastery at Dumium, not far from Braga, which was soon after honored by being chosen as the site of an episcopal see with Martin as its first bishop. His elevation to the episcopate must have taken place soon after his arrival, for at the first council of Braga, in 561, where the bishops signed according to seniority, Martin was third in rank. Besides the monastery at Dumium, he is also said to have established other monastic foundations, but their location is not known. Martin directed the proceedings of the second council of Braga in 572, for sometime between the years 561 and 372 he had been transferred from Dumium to the metropolitan see of Braga” (MCKENNA, 1938, p. 81).

²³ “El obispado de la abadia de dumio fue durante el período suevo pero tambien en el período visigodo subsiguiente, um passo casi obligado para acceder a la condición de metropolitano de *Bracara*, cuando esta situación se daba ambas sedes eran detentadas por el mismo obispo. Este fue el caso de Martín, obispo de Dumio en el 561, era simultaneamente metropolitano de *Bracara* quanto se celebró el concilio de 572. La condicion de

Com esses aspectos destacados, verifica-se a relevância do papel de Martinho de Braga como intelectual, cuja produção textual ajudou a consolidar o cristianismo niceno no reino. Agregado a essa condição, a sua atuação episcopal sem dúvida favoreceu a evangelização. Isso é percebido no momento em que entre as atas dos dois concílios de Braga fica evidente a multiplicação de participantes. Algo que iremos tratar mais especificamente nos próximos capítulos.

Contudo, podemos avaliar que o cristianismo, como uma religião surgida no mundo antigo estava ligada à sua realidade cultural. No Império Romano, a aproximação com a nova religião estava mais condicionada pela força de um modelo do que pelo desejo escatológico da salvação que a religião dos cristãos oferecia (DIAZ, 2000, p. 689). A Igreja, como uma estrutura englobante, que por meio da sua mensagem e evangelização foi conquistando adeptos e se incorporando nas estruturas de poder, estabeleceu um modelo ideal de governo para aqueles reinos formados no alvorecer da Idade Média. É possível perceber que esse modelo foi constituído a partir do século III, precisamente sob o governo do imperador Constantino e foi reproduzida tempos após no reino Suevo do século IV.

O sistema de organização utilizado pela Igreja incorporado do sistema romano favoreceu a ascensão e emancipação do episcopado como autoridade civil, principalmente no contexto de constantes conflitos:

Com efeito, durante os anos conturbados do século V, quando aos poucos as autoridades e o aparato administrativo do Império entram em colapso, vemos muitos bispos se colocarem como verdadeiros representantes de suas cidades e agem como tal [...] é quando observamos os bispos se colocam como verdadeiros representantes dos interesses de seus cidadãos hispano-romanos, ou melhor, da aristocracia fundiária a que pertenciam (GARCÍA MORENO, 1990, p. 239, tradução nossa)²⁴.

Dumio como centro de cultura es evidente, desde aquí el modelo de monacato egípcio se difundió por toda *Gallaecia*, en lo que a la postre sería una de las experiencias monásticas más ricas y originales de la Antigüedad tardía. A esto hay que añadir la producción del propio Martín que traduce y adapta cânones (*los captula Martini*) y que publica numerosos tratados cuyas dedicatorias a colegas en el episcopado muestran su afán de difusión de conocimiento y de dogma, sin olvidar la obra de traducción de las sentencias de los padres del desierto, donde cuenta con la colaboración del monje Pascasio, los que es en sí una muestra de alto nivel cultural” (DIAZ, 2008, p. 418).

²⁴ “Em efecto, durante los años conflictivos del siglo V cuando poco a poco se van derrumbando las autoridades y el aparato administrativo del Imperio, vemos muchos obispos erigirse en verdaderos representantes de sus ciudades y actuar como tales[...]es entonces cuando observamos a los obispo serigir seen verdaderos representantes de los intereses de sus conciudadanos hispano romanos, o mejor dicho, de la aristocracia fundiaria a la que pertenecían” (GARCÍA MORENO, 1990, p. 239).

Na Hispânia, segundo Sanz Serrano, os bispos rapidamente assumiram as várias obrigações que antes caíam sobre as cúrias, mesmo aquelas que nada tinham a ver com sua dedicação eclesiástica, como a defesa da cidade, a fundação de hospícios e hospitais, a proteção de classes desfavorecidas e o monitoramento da gestão tributária. Tarefas que mais tarde foram consideradas obras de caridade que a Igreja fazia (SANZ, 2009, p. 314-15).

A Igreja, forte em seu aparato organizacional, procurou a todo o momento da História da Hispânia se aproximar das estruturas de poder, pois acreditava que a sua mensagem poderia alcançar uma maior proporção. Os missionários cristãos conscientes de que os reis germânicos eram agentes da comunicação com os súditos buscaram em sua tarefa evangelizadora alcançar o favor dos monarcas, sabendo que a religião que os poderosos aceitassem seria mais facilmente difundida no reino (DIAZ, 2001, p. 690).

Considerado o exposto, o reino Suevo entre os séculos V e VI caracterizou-se pela pluralidade cultural e religiosa. Ali, localizavam-se as tradições advindas do sistema de crença romano, da religiosidade germânica, do arianismo e também do conjunto de práticas da população celtibérica. A Igreja, portanto, utilizou a cultura letrada para definir a ortodoxia cristã, fixar cânones e regular a hierarquia eclesiástica a partir das discussões teológicas realizadas nos concílios. Uma vez organizada nos centros urbanos, a instituição clerical passou a ter como desafio a superação das práticas pagãs, preservadas em grande medida pelo homem do campo, definido por Isidoro de Sevilha, no seu texto *Etimologias*, como o rústico, isto é, aquele que trabalha no campo (*rus*), na terra.

1.4. O CRISTIANISMO E AS PRÁTICAS PAGÃS: UM DEBATE EM ABERTO

No início do século XX, a *École des Annales* direcionou a sua epistemologia para a problematização dos temas e a diversidade das fontes, inserindo no seu arcabouço teórico a interdisciplinaridade. Esta renovação permitiu ao pesquisador uma profícua interlocução com outras ciências – como a sociologia, a geografia, a antropologia, a psicologia e a linguística – e a ampliação dos seus objetos. Nesse contexto, o estudo sobre sistemas religiosos entrou em evidência e o debate sobre as relações entre culturas na Alta Idade Média, em especial o convívio entre as práticas cristãs e as tradições pagãs, tornou-se objeto de análise.

No entanto, desde a tradição clássica da história cultural, representada pelo historiador suíço Jacob Burckhardt com a obra *Do paganismo ao cristianismo*, publicada em 1938, o conflito cristianismo/paganismo é apresentado como um aspecto da transição e das mudanças ocorridas entre o fim do Mundo Antigo e o início da Idade Média. De acordo com

Burckhardt, a mistura dos deuses no decorrer da expansão Romana e a desnacionalização do divino que dava suporte à religião de Roma proporcionaram a ascensão de uma nova religião, o cristianismo. Para o estudioso da arte, o cristianismo venceu todas as formas de paganismo porque negava tudo o que elas representavam, isto é, as tradições egípcias, gregas e orientais (BURCKHARDT, 1982, p. 361). O historiador suíço acreditava num processo de mescla e assimilação entre as tradições pagãs, que se constituiu na fragilidade dessas crenças e permitiu a ascensão da nova religião.

Nesse viés, temos que considerar também o trabalho do historiador americano Stephen McKenna, que na sua tese publicada em 1938 buscou entender as permanências pagãs na Hispânia desde a ascensão até a queda do reino Visigótico. Utilizando crônicas da época, assim como também os sermões e os concílios, ele argumenta que mesmo com as medidas de destruição das práticas pagãs, por meio dos concílios, do corpo jurídico e dos sermões, as permanências foram inevitáveis. Sobre o papel do clero, McKenna afirma:

Os meios indiretos utilizados na Espanha visigótica no combate ao paganismo: a educação do clero, os exorcismos e as bênçãos do rito moçárabe e o estabelecimento de paróquias e mosteiros rurais. As instruções do clero formaram uma parte notável da obra de São Isidoro de Sevilha, e sem dúvida essa educação tornou o clero espanhol melhor equipado para instruir o povo e mostrar-lhes a loucura e malícia do paganismo. [...] O estabelecimento de igrejas paroquiais e mosteiros nos distritos rurais, que se seguiram à restauração da Espanha à unidade religiosa em 589, aproximou a influência do cristianismo dos camponeses, entre os quais o paganismo lançou suas raízes mais profundas (MCKENNA, 1938, p. 150, tradução nossa)²⁵.

Nessa perspectiva, a Igreja empreendeu um grande esforço de aproximação das comunidades rurais, tal como evidencia o sermão de Martinho de Braga. Dessa forma, a análise de McKenna também enriquece o debate, pois destaca a importância dos concílios, dos sermões e das fontes epigráficas que revelam aspectos da religiosidade na Hispânia.

Num colóquio realizado na Escola Normal Superior de Paris, entre os dias 7 e 9 de maio de 1966, foram debatidas questões inerentes ao “estudo das relações existentes entre as estruturas sociais, as formas de expressão e os modos de difusão cultural”. Os pesquisadores, presididos por Fernand Braudel e Ernest Labrousse, discutiram o tema e nomes como Georges

²⁵ “This study has emphasized the indirect means made use of in Visigothic Spain in combating paganism: the education of the clergy, the exorcisms, and blessings of the Mozarabic rite, and the establishment of rural parishes and monasteries. The instruction of the clergy formed a notable part of the work of St. Isidore of Seville, and doubtless this education made the Spanish clergy better equipped to instruct the people and show them the folly and malice of paganism. [...]The establishment of parish churches and monasteries in rural districts, which followed the restoration of Spain to religious unity in 589, brought the influence of Christianity closer to the peasants among whom paganism had cast the deepest roots” (MCKENNA, 1938, p. 150).

Duby, Ruggiero Romano e Eric Hobsbawn deram contribuições importantes. Entre eles estava o diretor da Revista dos *Annales*, Jacques Le Goff, que apresentou um ensaio sobre “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia” (LE GOFF, 1980). Para o historiador francês, o clero na Alta Idade Média detinha o monopólio da escrita e a utilizava para instituir a moral cristã, ao passo que as tradições advindas do paganismo grego-romano ou germânico persistiam no mundo rural pela repetição cotidiana e exerciam uma pressão cultural sobre a Igreja.

A cultura campesina, associada ao paganismo, segundo Le Goff, encontrava-se desorganizada frente à instituição clerical. A Igreja buscava, por meio do acolhimento, adotar táticas evangelizadoras para tornar o cristianismo aceito pelos pagãos; quando essas estratégias falhavam, prevalecia o princípio da recusa. Assim, a destruição de templos pagãos e dos seus ídolos, a desnaturação dos temas, tirando o seu significado original e, às vezes, encobertos por meio da obliteração, eram instrumentos de recusa das “tradições folclóricas” pela “cultura eclesiástica”. Concluindo o seu estudo, Le Goff utiliza a noção de “utensilagem mental e intelectual” para explicar o “bloqueamento da cultura inferior pela cultura superior” na Alta Idade Média²⁶.

Outro importante autor que dedicou um trabalho ao tema discutido foi Arnaldo Momigliano, que, em 1963, organizou uma obra que colocou em debate a relação entre o cristianismo e o paganismo no Império Romano. Para o historiador italiano: “A superioridade do cristianismo sobre o paganismo, do ponto de vista do dinamismo, já era evidente no século IV. Os cristãos lidavam de forma mais eficaz com os bárbaros” (MOMIGLIANO, 1989, p. 30)²⁷. Além desse importante dado histórico, o estudioso também chama a atenção para o fortalecimento da Instituição por meio dos seus bispos, agentes fundamentais no enfrentamento do cristianismo contra o paganismo. Essa elite eclesiástica, no geral, vinha da aristocracia que tinha acesso à educação formal na sociedade romana. Conhecedores da religião e da política de Roma, os bispos tornavam-se autoridades locais: “À medida que a organização política do Império se tornava cada vez mais rígida, imaginativa e insatisfatória, a

²⁶ O conceito de utensilagem mental utilizado por Le Goff é oriundo da primeira geração dos *Annales* e pode ser compreendido como os vocábulos, sintaxes, lugares comuns e concepções de espaço e tempo próprios de cada tempo e grupo.

²⁷ “El superioridade del cristianismo sobre el paganismo, desde los puntos de vista del dinamismo, era ya evidente em siglo IV. Los cristianos podían tratar más eficazmente com los bárbaros” (MOMIGLIANO, 1989, p. 30).

Igreja era móvel e ágil, oferecendo espaço para aqueles que o Estado não conseguia absorver” (MOMIGLIANO, 1989, p. 25, tradução nossa)²⁸.

A análise de Momigliano aponta para a forma como a Igreja no século IV já demonstrava capacidade de adaptar-se ao contexto em que estava inserida. As migrações germânicas são um exemplo disso. Na medida em que os grupos germânicos adentravam nas fronteiras do Império, a Igreja, por vezes, se posicionava a favor desses e, em outras, a favor do Império, criando uma dinâmica nas relações sociais de aproximação que efetivou a sua inserção no cotidiano das pessoas.

Oronzo Giordano, na obra *Religiosidad popular en la Alta edad media*, publicada em 1979, apresentou uma nova perspectiva para os estudos sobre religião e cultura no período:

A dinâmica dessa relação entre as duas ordens se expressa na constante contradição entre religião e superstição, entre paganismo e cristianismo. Mas o conflito por sua vez se desenvolve ao longo de uma linha de demarcação fluida e instável, através de uma osmose recíproca de influências e contaminações, agressões e concessões, sobreposições e adaptações, que constituem a característica e, ao mesmo tempo, o trabalho da religiosidade medieval (GIORDANO, 2005, p 19, tradução nossa)²⁹.

A utilização do termo “osmose” pelo autor, mesmo adotado pelas ciências naturais, contribuiu para ampliar a compreensão sobre a convivência entre as práticas pagãs e o cristianismo. As influências recíprocas sobrepõem-se à ideia de imposição de uma cultura superior sobre uma inferior. Para Giordano, a relação de influências demonstra que a Igreja, ao adotar estratégias para converter as populações fixadas no território romano, transformou-se para aproximar-se dos pagãos.

Analisando os discursos eclesiais, Jean-Claude Schmitt, em 1988, sugeriu que a superstição, como sobrevivência do paganismo, exercia pressão sobre a Igreja institucionalizada. Para o autor, a luta da Igreja contra as práticas pagãs é evidente nos documentos eclesiais: “A hagiografia deve ser entendida como um discurso mítico sobre as origens da civilização e da fé cristã; e a pastoral, a luta diária do clero contra as

²⁸ “Mientras la organizacion politica del Imperio se hacía cada vez más rígida, imaginativa e insatisfactoria, la Iglesia era móvil y ágil y ofrecia espacio para aquellos a los que el Estado era incapaz de absorver” (MOMIGLIANO, 1989, p. 25).

²⁹ “La dinámica de esta relación entre los dos ordines se expresa em la contradicción constante entre religión y superstición, entre paganismo y cristianismo. Pero el conflicto a su vez desarrolla a lo largo de una línea de demarcación fluida e inestable, a través de una ósmosis recíproca de influencias y de contaminaciones, de agresiones y de concesiones, de superposiciones y de adaptaciones, que constituyenla característica y, al mismo tiempo, el trabajo de religiosidad medieval” (GIORDANO, 2005, p. 19).

‘superstições’” (SCHMITT, 1992, p. 30)³⁰. O termo superstição, entre os romanos antigos, definia o excesso de zelo religioso. Já entre os clérigos medievais, segundo o historiador, o vocábulo passou a ser empregado para qualificar as práticas pagãs, caracterizadas como idolatria e culto aos mortos. Em outras palavras, a patrística transformou a superstição em sinônimo de paganismo. É nesse sentido que Schmitt utiliza o termo para se referir ao conjunto de crenças na Alta idade Média.

Para Schmitt, os discursos eclesiásticos constituem-se em mecanismos de conversão e afirmação dos valores cristãos. Nas obras hagiográficas, o santo é descrito como aquele que consegue levar a verdade aos povos pagãos, o soldado na luta contra as superstições, o destruidor de templos e ídolos. Já os sermões fazem parte do cotidiano dos bispos que procuram convencer a sua comunidade de que as superstições são oriundas da ignorância e da inspiração diabólica. Tais discursos produzem na Igreja o compromisso com a destruição dessas práticas.

Na perspectiva de Schmitt, em virtude da pressão exercida pelas superstições, a Igreja procurou destruir templos, substituir costumes, alterar signos e sobrepor o calendário de festas pagãs com datas cristãs. Esse tipo de ação, para o historiador, permitiu a permanência de várias práticas pagãs³¹ dentro do cristianismo, tanto que as superstições sobreviveram nas fontes eclesiásticas do período.

A historiadora espanhola Rosa Sanz Serrano, a fim de discutir o paganismo peninsular, desenvolveu um trabalho de fôlego partindo do uso de variadas fontes. Ela afirma que no processo de romanização, as elites locais passaram a assimilar a religiosidade autóctone aos cultos romanos antes mesmo da chegada do cristianismo no território. Assim, a assimilação ou sincretismo das crenças romanas e autóctones, segundo a autora, dificulta uma análise mais aprofundada da religião pré-romana:

Os cultos privados resistiram muito melhor por serem menos localizáveis e por se manterem escondidos. Especialistas em religião romana peninsular demonstraram as raízes de muitas divindades romanas às vezes sincretizadas com os deuses autóctones, especialmente nos casos de deuses da natureza e protetores que eram invocados em tempos de conflito como Marte, Diana ou Minerva (SANZ SERRANO, 2003, p. 49, tradução nossa)³².

³⁰ “Hagiografía, que debe entenderse como un discurso mítico sobre los orígenes de la civilización y la fe cristiana; y pastoral, la lucha diaria del clero contra las ‘supersticiones’”(SCHMITT, 1992, p. 30).

³¹ Faremos uso do termo práticas pagãs para identificar os culto/ritos/costumes/tradições que fazem parte do conjunto de crenças politeístas condenado pela Igreja cristã.

³² “Los cultos privados resistieron mucho mejor al ser menos localizables y poder mantenerse en la clandestinidad. Los especialistas em religión romana peninsular han demostrado el arraigo de muchas divindades romanas a veces sincretizadas con los dioses autóctonos, sobre todo en casos de dioses de la

Portanto, o cristianismo ao chegar à Península Ibérica fez parte desse processo de mescla. Segundo a abordagem de Sanz Serrano, as crenças coexistiram em espaços muito próximos, permitindo amálgamas e sobrevivências.

No Brasil, os estudos relacionados ao tema também contribuíram com esse debate. O historiador Ruy de Oliveira Andrade Filho desenvolveu um trabalho sobre a formação da religiosidade no reino de Toledo. A partir da nova história cultural, ele analisa a religiosidade como um fenômeno complexo, constituído dentro de uma cultura compartilhada, em que se encontravam preceitos do paganismo e preceitos do cristianismo. Nesse sentido, o estudioso diferencia a religião da religiosidade, tomando a primeira como “um aspecto público e institucionalizado que elabora um conjunto de técnicas dirigidas” e a segunda como aquilo que se expressa na estrutura mental da qual faz parte, situando-se “no ponto de fusão entre o individual e do coletivo, do longo tempo e do cotidiano” (ANDRANDE, 2012, p. 30). Embora as contribuições de Andrade sejam pertinentes, é importante salientar que consideramos que não há uma separação efetiva entre religião e religiosidade, uma vez que os homens criam as instituições e suas crenças mediante suas realidades.

Por fim, para Mário Jorge da Motta Bastos, em “Cultura clerical e tradições folclóricas: estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média”, artigo publicado em 2003, o melhor caminho para pensar o encontro de padrões culturais distintos com seus respectivos sistemas de crença não é o da utensilagem mental e intelectual, como propõe Le Goff, mas sim o da própria sociedade. Nas palavras do autor:

O âmbito essencial para a análise do binômio religião/cultura no período ou a das relações entre os níveis de culturas e os grupos sociais é o da própria sociedade, em seus mecanismos de constituição, ordenação e funcionamento, com as contradições e conflitos internos que a caracterizaram (BASTOS, 2003, p. 45).

De acordo com Bastos, a organização da Igreja e o objetivo de reduzir o paganismo no contexto no qual a instituição religiosa se insere, nos séculos VI e VII, produziram uma relação caracterizada pelas influências recíprocas entre as tradições culturais pagãs e o cristianismo. O historiador brasileiro, a partir da análise do conjunto de fontes que utiliza, principalmente as atas conciliares e o sermão de Martinho de Braga, afirma que a preocupação da Igreja com a difusão do seu credo resultou num processo de síntese e adaptação e não numa simples sobreposição de uma cultura sobre a outra. Bastos destaca

naturaleza y protectores a los que se invocabaen las épocas de conflicto como Marte, Diana o Minerva” (SANZ SERRANO, 2003, p.49).

ainda que “as classes sociais não se definem em recíproco isolamento, mas a partir, essencialmente, da dinâmica das relações que travam entre si, das lutas em que se constituem” (BASTOS, 2003, p. 98). Assim sendo, no processo de luta e afirmação na sociedade senhorial da Península Ibérica, o cristianismo, produto dessa mesma sociedade, se formou a partir da convivência dinâmica entre as diferentes concepções religiosas.

À luz do estudo sobre o processo de cristianização na Hispânia romana, a tese de Bastos, orientada pelo materialismo histórico e dialético, considera as múltiplas determinações que incidiram na convivência entre o cristianismo e as práticas pagãs na região, observando a interação e os conflitos próprios das relações sociais que resultaram na produção de uma síntese.

A historiografia sobre o tema em destaque, portanto, expressa posições distintas, mas torna evidente que o debate continua aberto em virtude da complexidade do processo de cristianização nos reinos que se formaram no antigo território do Império Romano Ocidental. Nesta perspectiva, a tese de Bastos fornece as balizas teóricas que permitem compreender as táticas utilizadas pelo clero na construção da hegemonia cristã no reino Suevo, bem como possibilitam explicar essa hegemonia enquanto um fenômeno dinâmico produzido a partir de resistências e adaptações, que envolveram o conflito e o consenso dentro da Igreja e na sua relação com a monarquia e a população.

2. OS CONCÍLIOS: FORMA E SENTIDO DAS ASSEMBLEIAS

As atas conciliares são um testemunho privilegiado da história da Igreja, pois denotam o lugar de debate, da heterogeneidade da fé cristã e do processo de sua formação como religião institucionalizada. Para além do funcionamento da Igreja, os concílios informam sobre os sujeitos sociais que neles atuavam, não somente parte do clero, mas também os laicos, como é o caso dos reis e da aristocracia. Os concílios revelam aspectos da monarquia Sueva e da vida cotidiana das comunidades cristãs. Nesta perspectiva, os sínodos conciliares são *loca* privilegiado da dinâmica da Igreja para o processo de organização e evangelização, precisamente na sua ação contra as práticas pagãs.

Os concílios, além de se constituírem como importantes espaços de superação das heresias, cumpriam o papel de disciplinar a comunidade cristã e o clero. As assembleias debatiam temas diversos: fé, hierarquia, liturgia e disciplina. Nas reuniões ocorriam as discussões sobre as heresias que estavam disseminadas na região, os processos de admissão à ordem clerical, as atribuições das autoridades eclesiásticas e o estabelecimento de normas para tornar homogêneas as praticas cristãs.

Segundo Carvalho Jr. (2013), a convocação dessas assembleias era feita pela elite clerical, pelos bispos de prestígio, geralmente os metropolitanos. Isso não quer dizer que em determinados momentos uma autoridade política, como o imperador ou o governador de alguma província do Império Romano, não pudesse convocar um concílio. A participação era eminentemente de bispos de variadas regiões de cada província. Em conjunto, eles deliberavam sobre as normas e sentenças que se constituíam em cânones que deveriam regular a Igreja e a vida dos fiéis. Em alguns casos, havia também a participação de leigos e diáconos, no entanto, sem o direito de votar.

A origem dos concílios remente às primeiras reuniões que os cristãos faziam para decidir sobre a propagação da fé e os modelos da vida cristã que os fiéis deveriam seguir. Segundo Bühler-Thierry, os concílios, como reuniões gerais, se desenvolveram a partir do século IV, e somente depois “o poder secular desempenhou papel ativo: o imperador pode confirmar as decisões de um concílio ao transformá-lo em uma ‘constituição’, isto é, em uma lei do Estado, sendo ainda, algumas vezes, ele mesmo quem os convoca e preside” (BÜHRER-THIERRY, 2016, p. 62). Nos estudos de Carvalho Jr. sobre o tema, o autor aponta uma tradição política que ordenava o funcionamento dos concílios:

Ao analisar o funcionamento, a ordem dos procedimentos nos concílios, nos mecanismos que se desenrolam através da instituição conciliar, uma cultura política específica emerge: são os códigos das reuniões dos conselhos de anciãos das cidades mediterrâneas, mas também o modo de fazer das elites acostumadas ao jogo da competição pelos espaços de poder. O senado romano pode ser visto como um grande modelo de práticas para estes jogos de poder, no entanto seria pouco realista crer que tais códigos de ação se aprendem unicamente por emulação do comportamento da distante capital (CARVALHO JR., 2010, p. 46).

É perceptível, para Carvalho Jr., que o concílio – tomado como uma apropriação das assembleias das cidades-estados do mediterrâneo antigo pela Igreja – era lugar de exercício do poder e de projeção política individual. Para a carreira de um clérigo, presidir um concílio significava prestígio e posição de destaque como bispo metropolitano. Sua voz era escutada nas descrições das atividades e ecoava através dos bispos presentes. As atividades da reunião também estavam sob a autoridade secular, no caso o imperador, ou governador, da província. Este, quando ausente, era mencionado como aquele que permitiu tal realização. Esse fato faz com que repousem sobre as normas definidas na reunião a legitimação e a autoridade. Ainda sobre o poder político nos concílios, Fox afirma que o:

[...] uso de um concílio e das opiniões nele expressas leva às pressões exercidas por meio da cultura escrita nos principais concílios cristãos a partir do de Nicéia. Com frequência, eles são organizados (como o de Nicéia) sob os olhos vigilantes do imperador ou de seus principais funcionários. O desfile de assinaturas pressiona para que se assinem uma declaração de concordância ou para que se “assine”, ou se abjure, uma heresia (FOX, 1994, p. 167).

De acordo com Carvalho Jr., as atas conciliares foram produzidas por um conjunto de secretários que eram encarregados de tomar nota de todo procedimento e reproduzir textualmente todas as intervenções verbais ocorridas; destarte, “quando as discussões das matérias teológicas e disciplinares chegavam ao fim, dois outros tipos de documentos eram produzidos: os cânones e as cartas sinodais, ou cartas conciliares” (CARVALHO JR., 2010, p. 38). Os cânones eram atos legislativos e normas direcionadas para todos os cristãos³³; as cartas sinodais, por seu turno, eram uma forma de divulgação dos preceitos e decisões dos concílios. No entanto, geralmente a divulgação dessas cartas restringia-se à elite eclesiástica, ou seja, papas e bispos. É importante salientar que essas cartas eram mecanismos de

³³ Com o decorrer do tempo e o aumento da periodicidade das reuniões conciliares, a autoridade das deliberações passou a ultrapassar as fronteiras da Igreja e influenciar a vida civil.

imposição da autoridade eclesiástica, pois os papas as utilizavam para interferir nas sedes cristãs distantes³⁴.

Como propósito inicial, os concílios eram convocados para dissipar dúvidas e/ou legislar acerca de questões teológicas ou de disciplina eclesiástica, por isso deveriam ser presididos, segundo Carvalho Jr. (2010, p. 37), pelo bispo da cidade em que se realizava a reunião. As características desse bispo eram avaliadas de acordo com a sua atuação e experiência dentro da instituição cristã. Portanto, aquele que presidia o concílio era o mais experiente, o mais velho e o mais respeitado entre os presentes. Podemos dizer, grosso modo, que o concílio foi *locus* do exercício de poder, lugar de disputa e projeção política.

Mesmo com o destaque de certos indivíduos, o concílio era formado por um colegiado e suas decisões eram tomadas a partir de um conjunto específico de pessoas. Os bispos eram os únicos que tinham o direito de votar as decisões, no entanto, quando algum bispo não podia comparecer, enviava um diácono como representante. As reuniões tinham como propósito central a unificação de práticas cristãs, como observa Carvalho Jr.:

O funcionamento dos concílios pressupunha um conjunto de códigos comuns entre seus participantes, e isso incluía a língua, os conceitos trazidos do campo religioso, do campo jurídico e até mesmo o protocolo. As ações mais pontuais incluía tomada de atas das reuniões, a precedência dos mais prestigiados, o seguimento de um roteiro que incluía debates, defesa de pontos de vista até chegar às votações. Mas isso não explica uma das características mais intrigantes da atividade conciliar, a capacidade de regular os comportamentos. Como uma instituição dentro de um Estado se arvora no direito de elaborar o seu próprio sistema legal, seu conjunto de normas que seguem princípios distintos da norma estatal vigente, com suas próprias punições? Segundo este estudo, abordar a história dos concílios e de sua atividade legisladora é também lançar um olhar sobre o que se tornaria, mais à frente, o direito canônico (CARVALHO JR., 2010, pp. 53-54).

Uma vez que os modos de regular os comportamentos e de incidir sobre as práticas cotidianas das pessoas são uma das formas de pensar sobre uma ideologia hegemônica, é possível conceber, juntamente com Bastos, a hegemonia:

[...] como aquele aspecto da cultura que, na presença do conflito ou da oposição, visa mais diretamente a unificar o trabalho e a apropriação, estendendo-a para além do trabalho, para o interior da família, da comunidade e, enfim, para a própria vida cotidiana das classes trabalhadoras (BASTOS, 2013, p.81).

³⁴Sobre a atuação de papas na utilização de cartas sindonais cf.: Charrone (2017).

Além disso, pensar em uma instituição que cria suas próprias normas, sua hierarquia e seu sistema legal dentro de outro, leva-nos a considerar mais uma vez a importância da Igreja como uma estrutura englobante. A sua dinamicidade foi muito importante, ao ponto de algumas monarquias germânicas absorverem seus elementos de organização e legitimação. Fato comprovado por González ao mostrar a influência do III concílio de Toledo (589) sobre o código visigótico:

A igreja não apenas influenciou a monarquia ao qualificar seu desempenho nos princípios constitutivos fundamentais da nação. Ela também fez isso ajudando a fazer leis, intervindo em julgamentos, etc. a igreja, através dos concílios, cooperou para dar um ar especial ao governo e ao estado visigodo. A igreja influenciou a constituição e as ações da monarquia visigótica e, junto com ela, lançou as bases da nação espanhola (GONZÁLEZ, 1979, p. 421, tradução nossa)³⁵.

Os preceitos do concílio de Nicéia (325) foram estabelecidos na Península Ibérica com a conversão de Recaredo, e celebrados no III concílio de Toledo, no qual se pretendia a “superação” das heresias existentes naquele território. Se, por um lado, a divergência religiosa era marcante no reino Visigodo, por outro, a aproximação do monarca ao cristianismo niceno marcava uma importante relação que buscava superar os problemas enfrentados por ambas as instituições. Segundo Feldman (2008), a monarquia goda, para manter a estabilidade e a continuidade do Reino, precisava legitimar seus sucessores por meio de um forte aparato ideológico. Já a Igreja necessitava de uma monarquia forte para promover a difusão do Evangelho. Dessa forma, a aliança entre as duas Instituições buscava garantir a unidade religiosa e política.

Assim sendo, devemos destacar que os concílios, de forma geral, tinham uma natureza legisladora, “ao mesmo tempo prescritiva e punitiva. Ela [a natureza legisladora] indica, para as comunidades cristãs, regras que delimitam o comportamento e também as penas que devem ser aplicadas quando de seu descumprimento” (CARVALHO JR., 2010, p. 54). Os cânones conciliares carregavam, portanto, a função de normatizar, legitimar, disciplinar e organizar.

O objetivo dos concílios também era debater e resolver os desafios colocados pelo processo de organização da Igreja e da fé, conforme é possível verificar na ata do ICB: “vimos juntos para chegar a uma melhoria útil da disciplina eclesiástica” (CONCILIO DE

³⁵ “La iglesia no solo influyó en la monarquía matizando su actuación en los principios fundamentales constitutivos de la nación. Lo hizo también ayudando a elaborar leyes, interviniendo en los juicios, etc. la iglesia, por medio de los concílios, cooperó a dar un aire especial al Gobierno y al Estado visigótico. La iglesia influyó en la constitución y actuaciones de la monarquía visigótica, y, juntamente con ella, pusieron los fundamentos de la nación española” (GONZÁLEZ, 1979, p. 421).

BRAGA I, 1963, p. 66, tradução nossa)³⁶. Normatizar as práticas cotidianas, definir os comportamentos lícitos para a comunidade de fiéis, eram questões fundamentais para tornar o pensamento cristão hegemônico. Todavia, a normatização precisava começar dentro da Igreja:

Visto que existem algumas práticas de instrução eclesiástica, que variam especialmente nos confins desta província, não por irem ao contrário, o que Deus não permite, mas antes, como indicamos, por ignorância, estabeleçamos entre nós alguns capítulos para que aqueles costumes que não coincidem entre nós sejam totalmente ajustados à mesma fórmula (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 66, tradução nossa)³⁷.

Outra tarefa das assembleias conciliares era organizar a instituição clerical. No ICB (cânones de I – IV), foram estabelecidas as regras para a admissão à ordem eclesiástica, a eleição dos bispos e sua ordenação. Já os cânones de VI ao XIV destacam, ainda, o papel dos bispos em suas comunidades, deveres, atuação, subordinação e hierarquia eclesiástica. De toda a forma, os concílios contribuía para a afirmação do cristianismo e regulamentação da Igreja nos territórios alcançados, colaborando para a construção da hegemonia cristã.

O ICB foi celebrado no ano terceiro do reinado de Ariamiro (Miro), em primeiro de maio de 561, e contou com a assistência de oito bispos. Ali estiveram reunidos, na igreja metropolitana de Braga, os bispos da província da Galiza por ordem do rei Ariamiro – “todos eles tendo tomado seus lugares, os padres também presentes e os diáconos e todo o clero presente de pé, Lucrécio, convoca o início de seus trabalhos”. A partir dessa descrição contida na ata da I assembleia de Braga, é possível apontar a relação entre a Igreja e a monarquia.

No início das atas consta que Lucrécio proclama que em suas mãos estão os capítulos dos concílios enviados a ele sobre a heresia priscilianista e a sua condenação feita pelo papa Leão, quadragésimo sucessor do apóstolo Pedro. Dessa forma, os bispos pedem a leitura desses capítulos para que não haja prolixidade nos capítulos que a assembleia procurava discutir:

Ainda que a leitura destes capítulos se tenha julgado necessária; no entanto, de tal forma tudo o que é execrável, abominável, deve ser declarado como mais evidente e simples, escrevendo também alguns artigos para que o menos erudito possa compreender, já por isso está condenado sob pena de

³⁶ “nos unimos para lograr una mejora útil en la disciplina eclesiástica” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 66).

³⁷ “Puesto que existen algunas prácticas de instrucción eclesiástica, que varían sobre todo en los confines de esta província, no por llevar a contraria, lo que Dios no permita, sino más bien, como hemos indicado, por incúria o por ignorancia, establezcamos entre nosotros algunos capítulos para que aquellas costumbres que no coinciden entre nosotros sean ajustadas completamente a una misma formula” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 66).

anátima, as mentiras há muito proibidas do erro priscilianista (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 67, tradução nossa)³⁸.

É possível perceber o uso de comparações, o método escolhido pelo clérigo, como estratégias para a aproximação ao universo do praticante. Por isso, se pede a releitura dos cânones passados, recorrendo aos capítulos que reforçavam a condenação de práticas heréticas. Para tal fim, os bispos dispunham de dezessete cânones que condenam o priscilianismo, buscando separar as práticas e as crenças cristãs da heresia priscilianista. Não podemos deixar de lembrar por muitas vezes as práticas do priscilianismo foram associadas às práticas pagãs.

Esse concílio demonstra de forma efetiva o estímulo à unificação das práticas cristãs, no que se refere à ordenação disciplinar clerical e às práticas litúrgicas cotidianas:

E é convincente que aqueles que por acaso ou por negligência dispensaram as normas eclesiásticas ouçam as normas dos santos cânones e as observem. Tanto o cânone geral quanto o particular foram lidos do códice antes do concílio e, depois de lê-los, o bispo Lucrécio disse: Nos concílios gerais, mas também em particular, eles estabeleceram unanimemente as coisas que eram mais convenientes para a disciplina eclesiástica (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 67, tradução nossa)³⁹.

Para alcançar essa unanimidade, era necessária a adoção das medidas dos concílios gerais, por isso a releitura e a incorporação de cânones antigos eram importantes na reunião. Com base nas atas, podemos observar que havia práticas desviantes que não estavam relacionadas ao paganismo ou às práticas heréticas; eram práticas da liturgia cristã realizadas de maneira errada por causas da negligência dos padres. Conforme verificamos na ata:

Existem algumas práticas de instituição eclesiástica, que variam especialmente nos confins desta província, para não ser contrário ao que Deus não permite, mas antes, como já indicamos, por negligência ou ignorância, estabelecemos alguns capítulos entre nós para que aqueles

³⁸ “Aunque la lectura de estos capítulos se há juzgado necesaria; sin embargo, de tal modo debe ser declarado com mas evidencia y sencillez todo lo exorable, redactando también ahora algunos artículos, que lo pueda entender al menos erudito, y asi se condene bajo pena de anátima, los embustes ya hace tempo proscritos del error priscilianista” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 67).

³⁹ “Y es conveniente que aquellos que por acaso o por ineuria han prescindido de las normas eclesiásticas, oigan las reglas de los santos cânones y las observen. Se leyeron del códice delante del concilio generales como de los particulares, y despues de la lectura de éstos, lucrecio obispo dijo: he aqui que de la misma lectura de los cânones conocera vuestra santa fraternidad, que los obispos no solo congregados conjuntamente en concilis generales, sino tambien particulares, han establecidos unanimemente aquellas cosas que eran convenientes para a disciplina eclesiástica (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, 67).

costumes que não coincidam entre nós estão completamente ajustados para a mesma forma (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 68, tradução nossa)⁴⁰.

Os preceitos contidos nas atas buscavam formar uma norma única para todas as dioceses, principalmente as das províncias distantes, todavia, vemos como a Igreja encontrava dificuldade em ajustar uma única forma para as práticas regulares da administração clerical, já que, entre outras dificuldades, podemos perceber nas atas conciliares certos abusos de padres que tentavam pregar o cristianismo ao modo dos seus próprios preceitos.

É possível que a estratégia de unificação seja acima de tudo uma estratégia de hegemonia, visto que controlar as práticas regulares cotidianas é um mecanismo de poder. Concluimos, então, que a iniciativa em realizar recorrentes concílios se torna, então, um mecanismo de hegemonia, pois uma das posturas adotadas pelas assembleias é a de organizar a ordem clerical. Nelas, nas assembleias, também não há permissão de realização de práticas cristãs aleatórias, como podemos observar em dois cânones sobre a imposição de unicidade de práticas no cotidiano cristão:

II can. Dos feriados. Que lições diferentes não são lidas nas vigílias e missas de dias solenes.

IV can. Da ordem das missas. Que a Missa seja celebrada por todos segundo a fórmula da Sé Apostólica recebida pelo Profuturo, Bispo Metropolitano (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 71-72, tradução nossa)⁴¹.

Mesmo que a mensagem do cristianismo seja feita através da oralidade, o processo de afirmação e consolidação do credo cristão é feito através da escrita. Assim, as fórmulas das práticas cristãs que devem ser seguidas estão em sua forma escrita; o dever, ou melhor, a atividade do preletor é divulgar essa ideologia (visão de mundo) ao seu interlocutor: “Também foi considerado bom que a missa seja celebrada por todos segundo a mesma fórmula. O que mais tarde, Profuturo, o bispo desta igreja metropolitana, recebeu por escrito da mesma autoridade da sé apostólica” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 72, tradução nossa)⁴².

⁴⁰ “Que existen algunas prácticas de institución eclesiástica, que varían especialmente en los confines de esta provincia, para no ser contrarias a lo que Dios no permite, sino que, como ya hemos indicado, por negligencia o ignorancia, hemos establecido algunas capítulos entre nosotros para que aquellas costumbres que no coinciden entre nosotros se ajusten por completo a la misma forma” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, 67).

⁴¹ “II. Días festivos. Qué no se leen diversas lecciones en las vigílias y misas solemnes. IV. Del orden de las misas. Que la Misa debe celebrarse por todos según la fórmula de la Sede Apostólica recibida por el Profuturo, Obispo Metropolitano” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 71-72).

⁴² “También se consideró bueno que la Misa fuera celebrada por todos según la misma fórmula. Lo que más tarde, Profuturo, o bispo de esta iglesia metropolitana, recibió por escrito de la misma autoridad que la sede apostólica” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 72).

A escrita, entendida como fixação, como algo em que há alteração e se perpetua no tempo, era a forma na qual os clérigos buscavam enquadrar as práticas cristãs, propondo uma unicidade dessas práticas por meio do material escrito, o que resultaria na transmissão oral sem alteração dos preceitos. Desse modo, a oralidade abarcaria apenas aquilo que já era legitimado pelos concílios e fixado nas atas. Nesse sentido, é possível salientar que houve restrições na utilização de outros textos que não fossem os autorizados pelos concílios:

XII can. Das escrituras canônicas. Que além dos textos sagrados do Antigo e do Novo Testamento, nenhum outro canto é cantado na igreja. Também foi considerado bom que fora dos salmos ou dos cânticos dos escritos canônicos do Novo e do Antigo Testamento nenhuma outra composição poética seja cantada na igreja, conforme foi ordenado pelos cânones sagrados (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 73, tradução nossa)⁴³.

O controle sobre os textos é evidente nesse momento do Primeiro Concílio de Braga. Na realização regular de concílios, os intelectuais cristãos organizam a cultura através do convencimento e coerção. Para superar seus antagonistas e construir a hegemonia da fé cristã, a Igreja utilizou como tática, para evangelizar as comunidades, os sermões que buscavam persuadir, convencer e construir um consenso social. E, por outro lado, não divergindo, as atas conciliares cumpriam a função de regular, organizar, mas também de repreender e punir. Assim sendo, os intelectuais cristãos desse período podem ser apontados como os:

[...] “comissários” do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso “espontâneo” dados pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce “historicamente” do prestígio (e, portanto, da confiança) que o grupo dominante obtém, por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparato de coerção estatal que assegura “legalmente” a disciplina dos grupos que não “consentem”, nem ativa nem passivamente, mas que é construído para toda a sociedade, na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais fracassa o consenso espontâneo (GRAMSCI, 1991, p.11).

A excomunhão era uma das punições mais utilizadas pelos clérigos para admoestar a sua comunidade. Ela era uma ação necessária para livrar o resto da comunidade daquela prática e/ou opinião contrária à ortodoxia – o que tornaria uma sanção política. Pensando nesse tipo de ação admoestativa, podemos indagar se a violação dos preceitos dos concílios

⁴³ “De las escrituras canónicas. Que fuera de los textos sagrados del Antiguo y Nuevo Testamento, no se canta ningún otro cántico en la iglesia. También se tuvo por bien que fuera de los salmos o de o cánticos de las escrituras canónicas del Nuevo y Antiguo Testamento, no se canta en la iglesia ninguna otra composición poética, según lo mandan los cánones sagrados” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 73).

era somente para os membros da ordem clerical ou se aplicava também aos fiéis? Se olharmos atentamente para as normas direcionadas à excomunhão, podemos dizer que há uma extensão das prescrições eclesiais à população laica. Nesse viés, Sanz Serrano (1986) mostra, a partir de outros concílios, tanto anteriores como posteriores ao de Braga, a sanção política dos excomungados, destacando que a punição era feita em público sob a autoridade do bispo, o que servia de exemplo ao público diverso, no intuito de evitar outras dissidências.

O cânone XII, do III Concílio de Toledo, pede a regulação dos penitentes, e que se faça a estigmatização desses: que os penitentes homens cortem o cabelo. Geralmente, “todo excomungado que gostaria de ser perdoado tinha que realizar uma penitência pública sob a supervisão de um sacerdote e perante a ele pedir o perdão” (SANZ SERRANO, 1986, p. 277). Durante o período de penitência, essa pessoa deveria ser reconhecida pela comunidade, assim, o corte de cabelo e as vestimentas eram o recurso para a sua identificação. Essas medidas também são apresentadas no ICB:

XV. Can. Do favorecedor dos excomungados. Que ninguém permaneça em comunhão com os excomungados. Também se teve por bem que aqueles que foram excomungados por heresia ou por algum outro crime. Que Ninguém se atreva a tratar (negociar) com eles, conforme estabelecem as antigas prescrições dos cânones, que se forem desprezados voluntariamente, aquele que com ele favorecer ou manter em comunhão receberá a mesma pena que o outro (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 74, tradução nossa)⁴⁴.

A partir do exposto, podemos notar que houve dentro dos concílios uma censura aos excomungados: restrições à vida em comunidade, à ocupação de cargos políticos e às negociações. A separação desses indivíduos era efetiva; eles eram marcados e pagavam penitência pública.

As reuniões conciliares tornaram-se um espaço de autoridade e não se restringiam apenas às comunidades clericais. Quando o rei se convertia, os assuntos da Igreja também eram assuntos do estado. Assim, a presença do soberano reforçava a importância e a legitimidade dos concílios. Nesse sentido, as regras ganhavam maior legitimidade e natureza legisladora; logo, o descumprimento das normas conciliares implicava punições, pois era a renúncia às leis do próprio estado:

⁴⁴ “Del favorecedor de los excomulgados. Que nadie permanezca en comunión con los excomulgados. También se tuvo por bien que aquellos que há sido excomulgados a causa de herejía o por algun outro crimen. Nadie se atreva a tratar con ellos, conforme los establecen las prescripciones antiguas de los cânones, las cuales si son despreciadas voluntariamente por alguno, el tal se condena a sí mismo a la misma pena del outro” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 74).

XXII. Can. Dos preceitos dos cânones antigos. A firmeza dos cânones e a condenação de todos aqueles que se atrevem a infringi-los. Também foi considerado bom que todos os preceitos dos antigos cânones que agora foram lidos no concílio, ninguém se atreva a violá-los, e se alguém os violar por omissão, ele deve ser rebaixado de seu cargo (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 76, tradução nossa)⁴⁵.

Segundo Azzara (2004, p. 121-122), os concílios tornaram-se, na Hispânia, um espaço constitucional que tinha o lugar do encontro entre a coroa, o clero e a aristocracia com competências específicas, políticas e administrativas. As suas deliberações tinham efeitos civis, formavam parte da legislação régia, de maneira que se configuravam como uma espécie de grande “assembleia do reino”.

A Igreja, por um lado, necessitava de uma monarquia forte para a luta contra os pagãos e a difusão do evangelho; por outro, a conversão real ao cristianismo niceno demonstrava uma definição concreta do caráter territorial dando solidez à monarquia (AZZARA, 2004, 121). Essa dupla articulação para o fortalecimento das instituições era uma prática recorrente no Ocidente Alto Medieval, visando à manutenção e à perpetuação do poder. Nessa perspectiva, Silva (2008) demonstra, em sua pesquisa sobre a realeza cristã na Alta Idade Média, que a Monarquia Franca viu para além da conversão do seu monarca a cooperação crescente entre a autoridade real e o episcopado. As prerrogativas encontradas, tanto nos concílios quanto nos editos reais, reafirmam a importância da Igreja e da monarquia estarem aliadas:

O rei compartilha com os bispos a responsabilidade diante de Deus pela conduta de seus súditos. Isso faz com que a solução para o problema das transgressões às regras cristãs seja dupla: ela repousa por um lado na pregação e na correção assegurados pelo clero e, em caso de fracasso, no rigor da lei, canônica ou secular. Quando o episcopado é incapaz, pela força da oração, de reconduzir ao bom caminho os habitantes do reino, o poder real intervém com a lei (SILVA, 2008, p. 284).

A monarquia tornou-se uma importante instituição no processo de expansão do evangelho sobre o reino e as suas conquistas territoriais. É o que podemos notar no final da

⁴⁵ “De los preceptos de los antiguos cânones. De la firmeza de los canones y de la condenación de todos aquellos que se atrevieren a infringirlos. Tambien se tuvo por bien que todos os preceptos de los antiguos cânones que han sido leídos ahora en el concilio, nadie se atreva a conculcarlos, y si alguno por contumácia los violare, es preciso que sea degradado de su oficio” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 76).

ata do III Concílio de Toledo⁴⁶ quando a voz do Rei Recaredo treveja prescrevendo e autorizando as observâncias do concílio, legitimando a sua autoridade sobre os cânones I ao XXIII, como também estabelecendo as punições para aqueles que não adotassem as medidas. Assim prescreve o soberano:

Se algum clérigo ou laico não quiser obedecer a esta determinação, se se tratar de um bispo, de um presbítero, de um diácono, ou de clérigo, seja excomungado por todo o concílio. Se for um secular de elevada posição, perca metade de sua fortuna em favor do fisco e se for um homem do povo perderá seus bens e será enviado ao exílio (CONCILIO DE TOLEDO III, 1963, p. 109, tradução nossa)⁴⁷.

É evidente a importância dos concílios para a organização da crença cristã, que era manifestada nas práticas recorrentes no cotidiano, do episcopado e da liturgia, durante as missas, nas festas e, sobretudo, na produção escrita dos clérigos. A busca dos clérigos pela única fórmula de práticas revela que, como assevera Silva, “a unidade litúrgica se impunha como condição necessária ao reforço da autoridade eclesiástica” (SILVA, 2008, p. 57).

Sobre a importância que os concílios tinham na organização social, Carvalho Jr. lembra que:

[...] a própria identidade dos grupos cristãos ia se formando de maneira mais homogênea, pois as diferentes comunidades locais tinham de se posicionar quanto a um fenômeno que atingiu a maioria delas, a perseguição. E mais que isso, a atividade legisladora dos concílios fazia com que, cada vez mais, a resolução das diferenças acontecesse através de normas de caráter geral. Isso acabava impondo regras gerais que suprimiam usos, práticas e normas de caráter local. Assim, algumas das especificidades próprias ao cristianismo de diferentes regiões eram adequadas, homogêneas graças a esta legislação (CARVALHO JR., 2010, p. 56).

As decisões e normas dos concílios se revestiam de uma autoridade especial através da combinação entre o papel da *auctoritas*, a colegialidade das reuniões e a sacralidade, na qual os homens ali reunidos reconheciam a presença do Espírito de Deus nas assembleias. No entanto, não conseguimos comprovar a efetividade dessas normas, visto que a heterogeneidade das práticas cristãs e pagãs são recorrentes nas discussões das assembleias,

⁴⁶As reuniões do III concílio de Toledo foram presididas por Leandro de Sevilha, no ano de 589, contou com a assistência de 72 bispos de variadas regiões da província hispânica e foi convocado e autorizado pelo rei Recaredo.

⁴⁷“Si algun clérigo, o laico no quisiere obedecer esas determinaciones, si se trata de un obispo, de un presbítero, de un diácono o de un clérigo sea excomulgado por todo el concilio. Se se tratare de um seglar y fuera persona de elevada posicion, perda la mitad de su fortuna em favor del fisco. Y si fuere un hombre del Pueblo perderá sus bienes y será enviado al exilio” (CONCILIO DE TOLEDO III, 1963, p. 109).

durante muitos anos. O que podemos afirmar, com base nos textos, é que as punições prescritas nos concílios eram bem claras: todo aquele que não cumprisse as normas seria excomungado. Para essa finalidade, a Igreja contava com o aparelho estatal, o poder bélico para fazer cumprir os preceitos e censurar os divergentes.

Mais uma vez, é importante ratificar que, mesmo com as prescrições, a Igreja não conseguia incorporar e unificar as práticas cristãs em todo território, pois tornar o sistema de crença cristão hegemônico compreendia não ser somente uma religião de estado, mas também fazer com que a ideologia cristã percorresse todas as esferas da sociedade, que a maneira de viver, de compreender o mundo ao redor, correspondesse à cosmogonia cristã. Desse modo, a perspectiva gramsciana, na qual a hegemonia implica direção e domínio de um grupo sobre outro por meio da ideologia, deve ser compreendida de forma muito mais complexa do que apenas o estabelecimento de leis prescritivas e normas conciliares. Por isso, mais do que a censura às práticas dissidentes, houve o consenso (característica própria dos sermões), ou melhor, o convencimento das comunidades a adotarem as práticas cristãs se tornou um mecanismo pertinente na construção da hegemonia cristã no Reino Suevo. Nessa perspectiva, refletimos como Willians:

A hegemonia é então não apenas o nível articulado superior de “ideologia”, nem são as suas formas de controle apenas as vistas habitualmente como “manipulação” ou “doutrinação”. É todo um conjunto de práticas e expectativas, sobre a totalidade da vida: nossos sentidos e distribuição de energia, nossa percepção de nós mesmos e nosso mundo. É um sistema vivido de significados e valores – constitutivo e constituidor – que, ao serem experimentados como práticas parecem confirmar-se reciprocamente (WILLIANS, 1979, p. 113).

As práticas corriqueiras, que por vezes parecem ingênuas, como a maneira pela qual o padre pratica a liturgia, expressam um sistema de compreensão de mundo específico e por isso precisam ser controladas no processo de construção da hegemonia cristã:

Uma hegemonia vivida é sempre um processo. Não é, exceto analiticamente, um sistema ou uma estrutura. É um complexo realizado de experiências, relações e atividades, com pressões e limites específicos e mutáveis. Isto é, na prática a hegemonia não pode nunca ser singular. Suas estruturas internas são altamente complexas, e podem ser vistas em qualquer análise concreta. Além do mais (e isso é crucial, lembrando-nos o vigor necessário do conceito), não existe apenas passivamente como forma de dominação. Tem de ser renovada continuamente, recriada, defendida e modificada. Também sofre uma resistência continuada, alterada, desafiada por pressões que não são as suas próprias pressões (WILLIANS, 1979, p. 115).

Por isso, é muito importante que a Igreja esteja em perpétua dinâmica. Ter capacidade de se adaptar às novas realidades e, acima de tudo, realizar estratégias de manutenção do poder para inserir-se em todas as esferas da sociedade são estratégias de hegemonia e de perpetuação do poder.

Mesmo com toda a complexidade da sociedade e com a heterogeneidade das perspectivas cristãs, os concílios foram o lugar onde eram debatidos as contradições e os conflitos, no intuito de propor uma unicidade, um modelo de vida norteado pelos preceitos cristãos. Assim, numa relação dialética entre o todo e as partes, eles procuravam enquadrar a sociedade em uma única forma. Nesses concílios, as autoridades episcopais foram projetadas; neles, os líderes religiosos eram legitimados a organizar as práticas cristãs e determinar o que era lícito ou não.

O lugar da construção da hegemonia cristã, em suma, foi efetivamente marcado pelas experiências dos intelectuais, pela crença forjada em contato com o mundo cultural da época, pelo sistema de crenças romano e celtibérico e pelas dissidências dentro do cristianismo. Essa interação entre distintas práticas religiosas marcam o debate nos concílios e o esforço por tornar o cristianismo a única e legítima interpretação do mundo no Reino Suevo.

2.1. OS INTELECTUAIS CRISTÃOS

Os concílios eram os espaços da força dinâmica da Igreja. Neles, as discussões teológicas buscavam a unidade da fé através das normas para promover uma unicidade de práticas, uma fórmula única que todos deveriam seguir rigorosamente. No entanto, esses espaços não seriam tão importantes se não fosse a atuação de certos indivíduos. Por essa razão, a partir desse tópico, propomos demonstrar o processo de construção dos bispos no Reino Suevo como intelectuais, responsáveis pela organização da Igreja cristã. Outrossim, não podemos deixar de ressaltar que a atuação desses intelectuais do clero foi fundamental também no processo de constituição das monarquias germânicas e na consolidação delas nos territórios do antigo Império Romano Ocidental.

O grupo episcopal, como sujeito coletivo, atuando nos concílios e reconhecido como autoridade, assumiu uma função intelectual. Por isso, enquadraremos esses sujeitos que procuram transformar a sua sociedade, instaurando a compreensão de mundo do seu grupo social, como intelectuais que buscavam organizar a cultura, segundo a perspectiva de Gramsci.

Segundo Sotomayor (1979, p. 381), a consolidação da figura e das atribuições do bispo metropolitano é, sem dúvida, a nota mais destacada da legislação e da prática eclesiástica dessa época. Por isso, os bispos deviam representar, em tempos de invasões, a instituição mais firme diante da fragilidade da administração romana.

Se usarmos o termo “clérigo” a partir do seu sentido encontrado no vocábulo francês “*clerc*”, encontraremos uma nomenclatura mais genérica, podendo significar: intelectual, doutor, letrado, especialista e ainda funcionário burocrático (LE GOFF, 2003, p. 17); entretanto, quando usamos o seu correspondente etimológico em português, “clérigo”, notamos que o termo não abrange essa dupla conotação religiosa e intelectual, mas somente a função sacerdotal. Nesse caso, é preciso considerar o processo da constituição e da atribuição da palavra “clérigo” na sociedade no alto medievo, o que nos permite definir o termo como sinônimo de “intelectual”.

No estudo feito por Norberto Bobbio, os intelectuais como sujeitos históricos apenas assumem esse termo há cerca de um século. No entanto, a função e a atuação desses sujeitos foram reconhecidas em outros tempos e sociedades, nas quais eram chamados de sábios, sapientes, doutos, *philosophes*, *clercs*, *hommes de lettres*, literatos etc. Para esse estudioso, o intelectual exerce poder, ou através de suas “obras ou ainda mediante a persuasão e não a coerção, nas formas extremas de manipulação ou falsificação dos fatos por meio de uma violência psicológica, que é sempre diversa da violência física a que o poder político recorre em última instância” (BOBBIO, 1997, p. 112). Para Bobbio, a noção de intelectual está ligada diretamente à posição que o indivíduo ocupa dentro da sociedade, e como ela o reconhece, principalmente ligado a sua produção, seja ela escrita ou não. No entanto, para a nossa análise o papel do intelectual ligado somente à produção escrita é extremamente complexo, visto que a própria sociedade medieval assim não o determinava como tal.

O historiador Jacques Le Goff aproxima a categoria dos intelectuais do mundo medieval. Em seu estudo, ele aborda o trabalho intelectual como a união entre a pesquisa e o ensino no espaço urbano, e não mais monástico (LE GOFF, 2003, p. 10). Por isso, a definição da categoria de intelectual foi baseada na conjuntura que o historiador francês estudou. A ascensão e a formação de intelectuais estavam estreitamente ligadas ao século XIII, ao renascimento das cidades, à construção das universidades e ao surgimento da burguesia. Mesmo assim, Le Goff acredita que, no período carolíngio, a natureza e a função dos pensadores e produtores de ideias da Igreja, como da monarquia, eram diferentes daquilo que se encontrava na Baixa Idade Média, mesmo que se restringissem aos grupos aristocráticos

(LE GOFF, 2003, p. 13). Ainda assim, o historiador francês considera que os intelectuais eram formadores de um grupo social:

Os intelectuais medievais não escapam ao esquema gramsciano, na verdade muito genérico, mas operacional. Em uma sociedade ideologicamente controlada muito de perto pela igreja e politicamente cada vez mais enquadrada por uma dupla burocracia – a laica e a eclesiástica (o maior sucesso nesse aspecto é a monarquia pontifícia, que, precisamente no século XIII, reuniu os dois aspectos) –, os intelectuais da idade média são, antes de tudo, intelectuais “orgânicos”, fiéis servidores da Igreja e do Estado (LE GOFF, 2003, p. 9).

Assim, é percebido um consenso na utilização do termo ‘intelectuais’ para descrever a comunidade de clérigos na Idade Média, principalmente em relação às características funcionais do grupo em questão. A função e o papel que eles exerceram e exercem nas sociedades são fundamentais para que os consideremos como intelectuais – sem com isso deixar de levar em consideração as estruturas políticas, econômicas e culturais que cada sociedade atravessa no tempo. Assim, é preciso levar em conta o processo de formação de um grupo que produz seus intelectuais com o propósito de transformar a sociedade a partir da sua visão de mundo, espalhando a sua ideologia no cotidiano.

Nesse viés, cabe indagar: qual é a figura do intelectual na Alta Idade Média? É o bispo, o que possui uma carreira atrelada à burocracia do antigo Império Romano, que produz uma série de escritos a fim de propagar a sua fé? Talvez seja ele. Mas também é preciso levar em consideração a participação de todo o conjunto de clérigos, desde a alta hierarquia até a mais baixa, independente da sua formação regular – formação essa que está ligada às práticas de leitura e escrita. Há de se considerar que é possível constatar o intelectual como o detentor de um saber específico e seu divulgador – independente da técnica utilizada para a divulgação –, nesse sentido, um adivinho pode ser considerado um intelectual levando em consideração a sua função na sociedade – detentor de um saber e o seu divulgador.

O pároco na pequena paróquia talvez não soubesse ou reconhecesse a profundidade da concepção cristã nicena, no entanto, torna-se um difusor dessa concepção. No momento em que recebe da alta hierarquia um sermão que contém tal concepção, esse servo da Igreja se torna um difusor, transmissor. O intelectual é, portanto, na concepção de Gramsci, muito mais do que aquele que escreve, ou aquele que elabora princípios-guia (percepção de Bobbio sobre os ideólogos), ele é também o difusor de uma cultura. Nesse aspecto, podemos considerar que

um pároco é um intelectual orgânico, nascido do grupo social e correspondente de sua ideologia.

O alto clero (detentor do monopólio da escrita) na Alta Idade Média trabalhava para construir a cristandade; junto com a monarquia, ele advém do centro de poder que está em instabilidade devido às migrações e das formações dos reinos germânicos. Sua missão era a condução de um modelo unitário e o fornecimento de alicerces para a cristandade. Não há centros universitários nesse período, mas há centros de um saber específico, que talvez universalizassem as práticas de estudos e difusão de um saber cristão. Os mosteiros, nesse aspecto, salvam e guardam uma cultura escrita pertencente aos ajustes temporais que ligam a idade clássica ao mundo medieval.

O clero, portanto, buscava amadurecer, fortalecer e dar unicidade à fé cristã, tanto quanto influenciar e transformar o cotidiano das pessoas. Assim, considerando o exposto, propomos discutir o papel dos bispos cristãos como intelectuais orgânicos na perspectiva de Gramsci e como eles organizam a cultura no reino Suevo do século VI.

Para estabelecer parâmetros para o estudo da sociedade medieval, é complexa a utilização de categorias conceituais a partir de Gramsci, que não fez as suas análises a partir deste recorte histórico. Entretanto, em uma investigação concreta da sociedade, é possível aplicar as categorias conceituais dos intelectuais orgânicos para entender a sociedade do alto medievo:

Nas sociedades pré-capitalistas medievais, diferente das sociedades contemporâneas, não havia fronteiras claras entre os âmbitos do “religioso” e do “político”. E mais, será justamente está a particularidade um dos fatores que permitirá, a médio/longo prazo, a ascendência e afirmação do clero como facção de classe essencial, no papel hegemônico durante a idade media central (CHARRONE, 2017, p. 14).

A partir dessa perspectiva, segundo Gramsci “O clero deve ser sempre levando em conta como um tipo de estratificação social, ao analisar-se a composição das classes possuidoras e dirigentes” (GRAMSCI, 1978, p. 355). Entendidos dessa forma, os clérigos compõem um grupo peculiar da sociedade, que surge num momento específico da história mediante as grandes modificações nas estruturas de poder.

Com a capacidade de formular respostas ao processo de migração germânica no Império romano, momento de fragmentação do organismo estatal, o bispo se apresenta como uma autoridade civil, mesmo que as bases do seu poder sejam de fundação religiosa (TEJA,

1999, p. 76). Os bispos, segundo Azzara (2004, p.113), tornaram-se a única autoridade capaz de representar a sociedade romana e, portanto, de tratar com os germânicos: seja no processo de conversão, seja na organização dos reinos.

A atuação do episcopado nas reuniões conciliares demonstra sua dinâmica. Nas assembleias regulares e nas definições de cânones, ficavam claras as suas preocupações em organizar o projeto de manutenção e reprodução da crença. O clero cristão, nesse sentido, é um intelectual que nasce organicamente do grupo social e se torna capaz de adaptar-se:

Formam-se assim, historicamente, categorias especializadas para o exercício da função intelectual; formam-se em conexão com todos os grupos sociais, mas especialmente em conexão com os grupos sociais mais importantes, e sofrem elaborações mais amplas e complexas em ligação com o grupo social dominante (GRAMSCI, 1991, p.9).

Nessa perspectiva, podemos considerar que o grupo clerical passa a se adaptar aos grupos dirigentes da sociedade, adaptando os discursos, a cultura escrita e as formas de organização desses grupos. Segundo Charrone (2017), Gregório I como um membro do episcopado não se enquadra apenas numa categoria de intelectual transcrita por Gramsci. Ou seja, o papa possui características dos intelectuais orgânicos, criados pelo grupo, e tradicional, caracterizado pela ordem antiga, no caso, a elite educada pela cúria romana. Por isso, expressa em seu discurso que o Império é a forma política ideal ao universalismo cristão. Para a direção e domínio, os grupos dirigentes precisam absorver parte dos intelectuais tradicionais. Dessa forma, é perceptível a apropriação da cultura romana (instituições, legislação...) pelos clérigos e as maneiras que se organizam – representantes da base econômica predecessora (CHARRONE, 2017, p. 25-26).

O clero como intelectual orgânico da Igreja cristã já no século IV se encontra adaptado às estruturas romanas, fato relevante para o processo de evangelização. Consentido que o clero cristão seja um intelectual orgânico, ele elabora e reproduz uma visão de mundo. Como elaborador, o intelectual organiza táticas a partir do interesse do grupo para construir a hegemonia da fé cristã. Martinho de Braga, bispo metropolitano, Agostinho de Hipona, Leandro de Sevilha, entre outros, criaram táticas para que as visões de mundo deles fossem divulgadas. Assumindo esse papel de intelectual, o bispo se torna então o agente influenciador da hegemonia:

[...] uma hegemonia se constrói quando tem os seus quadros, seus colaboradores. Os intelectuais são os quadros da classe econômica e

politicamente dominante; são aqueles que elaboram a ideologia. [...] são os “persuasores” da classe dominante, são os “funcionários” da hegemonia da classe dominante. [...] “os intelectuais são os mediadores do consenso” (GUPPI, 1980, p.80).

Na construção da hegemonia através dos intelectuais, a ideologia cristã se apresenta como a explicação de todos os aspectos da vida, incorpora valores da política, da economia e da cultura. Essa incorporação foi construída por muito tempo, por isso é histórica. Através das relações sociais, os intelectuais criam e faziam valer a sua visão de mundo:

Cada grupo social [...] cria pra si, ao mesmo tempo, de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e político. O organizador de uma nova cultura, de um novo direito, etc., etc. (GRAMSCI, 1991 p. 3-4).

Aliado aos grupos dirigentes, podemos verificar nos concílios prescrições que atestam o papel dos intelectuais na formação e organização de uma cultura cristã. Os concílios conferiam aos bispos autoridade sobre a eleição de todos aqueles que compunham o corpo clerical. Assim, mais do que a eleição, o bispo conferia legitimidade à função daqueles que estavam submetidos à ordem. No IICB, foram incorporadas nas atas as medidas deliberadas nos concílios orientais realizadas anteriormente. No cânone I, sobre a eleição do bispo, diz que: “Não é permitido ao povo eleger aqueles que são chamados ao episcopado, somente os bispos o poderiam eleger” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 81)⁴⁸. No entanto, essa prática de que somente os bispos iriam eleger os próprios não era recorrente. Segundo Vilas (1994), no cristianismo primitivo, a opinião da população era importante para a legitimação da autoridade religiosa. Ele mostra a diferenciação entre eleição e consagração, demonstrando que é na eleição do candidato que intervém a comunidade, enquanto a consagração, ou seja, a admissão ao colégio episcopal só pode ser feita por outros bispos, com os quais, de alguma forma, estes mantêm sempre certo controle (VILAS, 1994, p. 27). Assim, em certo momento a participação da comunidade era inerente à eleição dos bispos. Nesse sentido, destacam-se aqueles que eram os mais propícios para exercer os cargos, geralmente os mais próximos da comunidade, os que possuíam carisma, retórica e tinham a admiração dos seus fiéis.

A forma de eleição dos bispos já conferia a eles uma peculiaridade no mundo alto medieval. Eleito pelo “juízo” de Deus, que se manifestava mediante o “sufrágio” do povo e a

⁴⁸ “No le este permitido al Pueblo elegir a aquellos que son llamados al episcopado, sino que esta decision se reserve a los obispo” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 81).

sua convalidação perante outros bispos, o bispo garantia uma posição perpétua de chefia dentro da sua comunidade e, em certa medida, uma assimilação entre o poder sagrado e monárquico (TEJA, 1999, p. 106).

Seguindo a tese de Vila, é possível ressaltar que, a partir de século IV, houve uma progressiva clericalização da Igreja, ou melhor, ocorreram vários fenômenos que marcaram o acesso ao episcopado, por exemplo: quanto ao candidato, ele deve ser clérigo (ou seja, pertencer a uma ordem específica); quanto ao sistema eleitoral, o protagonismo estará centrado em um maior controle do metropolitano, a fim de preservar a unidade eclesial (VILA, 1995, p 27). Mesmo sendo um processo lento, as mudanças foram partindo das normas conciliares que firmavam uma clericalização da Igreja. Ou seja, aqueles que dirigiam a instituição deveriam pertencer a um grupo específico e deveriam ter a qualificação para isso:

O exercício do ofício episcopal exige do candidato certas condições: o seu trabalho pastoral exige um certo nível educativo: deverá saber ler, bem como noções suficientemente profundas sobre as escrituras para poder cumprir o mandato do magistério episcopal. O primeiro requisito tornará as elites culturais as mais adequadas para essa posição. O segundo explicará a formação da carreira eclesial, com o cumprimento obrigatório de intervalos ou etapas de preparação (VILA, 1994, p. 52, tradução nossa)⁴⁹.

Mais uma vez atestamos que mediante a capacidade de administração das antigas províncias Romanas, as classes curiais encontraram na carreira eclesiástica o meio e a vantagem de manutenção de poder, visto que possuíam uma educação burocrática que a instituição necessitava para organizar a sua fé. Por isso, era comum encontrar na lista de assinaturas no final das atas conciliares nomes que advinham de uma elite.

A centralização do poder episcopal, no reino Suevo, fica evidente a partir dos cânones do IICB, determinando que o bispo fosse ordenado pelo colegiado de bispos daquela localidade (II can.) e o reconhecimento da autoridade do metropolitano sobre os demais bispos (IV can.): “Convém que cada província tenha seu metropolitano, que os demais bispos o reconheçam e que o metropolitano não tome nenhuma decisão sem o conselho dos demais” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 82)⁵⁰.

⁴⁹ “El ejercicio del oficio episcopal exige al candidato unas condiciones determinadas: su labor pastoral necesita de un determinado nivel educativo: tendrá que saber leer, así como nociones suficientemente profundas sobre las escrituras para poder cumplir el magisterio episcopal. El primer requisito hará que sean las elites culturales las más apropiadas para dicho puesto. El segundo explicará la formación de una carrera eclesiástica, con el obligado cumplimiento de unos intervalos o etapas de preparación” (VILA, 1994, p. 52).

⁵⁰ “Cada provincia debe tener su metropolitano, que los demás obispos lo reconozcan y que el metropolitano no tome ninguna decisión sin el consejo de los demás” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 82).

É possível perceber também que o clero procurava se autorregular, caracterizando aqueles que poderiam adentrar na ordem e qualificar a sua trajetória. Medidas que objetivavam a homogeneidade do grupo. Os cânones do IICB afirmam, portanto, como o grupo era heterogêneo. O conteúdo de normas que busca a unificação do grupo é a prova da dificuldade e das disputas entre os bispos. As restrições de acesso ficam evidentes no cânone XII que discute sobre os bispos sediciosos, informando que aqueles que não aceitassem a autoridade do concílio, ou do metropolitano, fossem destituídos de seus cargos ou funções. Nesse sentido, é também perceptível que o concílio promovia restrições para acesso ao grupo, como fica exposto no cânone XXIII: “não deve ser admitido ao clero aqueles que foram penitentes” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 93)⁵¹; além disso, aqueles que foram reconhecidos perante a comunidade como pecadores, eram restringidos apenas a funções menores, como de leitores ou hostiários. Por essas razões apontadas, era necessário um exame prévio para a admissão ao corpo clerical, ou seja, havia um processo de exame para identificar a conduta daqueles que poderiam adentrar na ordem clerical, a fim de saber se era boa ou má. Destarte, os concílios buscavam formar um grupo homogêneo, capacitado intelectualmente e que tivesse consciência de sua própria função na sociedade em que se inseria.

Não podemos deixar de lembrar que o contexto marcado pelo processo de constituição do reino Suevo e pelas migrações germânicas dificultou, em certa medida, as celebrações de concílios, o que nos faz comprovar que os mesmos eram um meio, ou veículo, que os intelectuais cristãos encontraram para construir a organização da fé, estabelecer o controle das práticas e propagar os elementos de evangelização. Assim, com a conversão do rei Miro ao cristianismo niceno e, conseqüentemente, com a consolidação na monarquia na Galiza, a realização de concílios se tornou mais recorrente:

As atas das duas reuniões ocorridas em Braga, após a conversão dos monarcas suevos, colocam em destaque, por um lado, a existência de um peculiar momento de intensa atividade da Igreja e, por outro, as suas principais dificuldades, bem como as estratégias para superá-las (SILVA, 2008, p. 54).

É evidente que a celebração buscava reparar erros, organizar o grupo e enfrentar as dificuldades. É o que atesta o cânone XVIII do IICB sobre a celebração de concílios, no qual se afirma que: “para atender aos problemas da Igreja e resolver disputas, deveriam ser realizados concílios duas vezes por ano em cada província, convocando o bispo

⁵¹ “Que el penitente no debe ser admitido al clero” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 93).

metropolitano” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 91)⁵². É importante tanto a realização quanto a participação do olhar autorizado do principal bispo da província, o metropolitano. Martinho de Braga, nesse sentido, incorporou uma autoridade importante no reino Suevo no século VI; para além de exercer a sua função episcopal, ele era autoridade reconhecida no cotidiano das ações da Igreja cristã, principalmente no requisito da ação contra as práticas contrárias, ou cometidas pela ignorância, ou seja, aquelas práticas corriqueiras realizadas de formas erradas. É por esse motivo que os clérigos pedem a regularidade de concílios, já que a demora e a distância entre as dioceses favoreciam as práticas de cristianismos particulares, e assim a “confusão” ou mescla entre práticas religiosas.

É interessante destacar, por fim, que o conjunto de práticas que os clérigos buscavam corrigir perdurou por um considerável intervalo de tempo, desde a ação de Martinho de Braga até o processo de anexação do reino Suevo pelo reino Visigodo, no final do século VI. Assim, no IIICT foi firmada a proibição de cantos fúnebres e a sua substituição pelos salmos (Cânone XXII); bem como a proibição de bailes durante os dias de nascimento dos santos (Cânone XXIII), o que evidencia a ação da Igreja para regular práticas mais corriqueiras. Observa-se, aqui, a ação de “Dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política” (GRAMSCI, 1991, p.14), com vistas a uma sociedade única, prescrita pela concepção cristã do mundo.

2.2. OS CONCÍLIOS CONTRA O PAGANISMO

O papel dos concílios na busca da unidade, na regulamentação de práticas e na afirmação da identidade cristã, torna as atas dessas reuniões uma fonte histórica indispensável à compreensão da Igreja e da monarquia Sueva. Os preceitos definidos nas assembleias eclesiais se difundiram na ação contra o paganismo arraigado na Hispânia. Portanto, as táticas de afirmação do credo eram estabelecidas nos concílios e procuravam mudar a sociedade de acordo com a concepção de mundo cristã.

De maneira geral, percebe-se através dos relatos nos sermões, nas cartas e nas atas conciliares, como os fiéis, muitos já batizados, frequentavam o bosque como ato de devoção e prestavam homenagem aos seus deuses tutelares. Desse modo, a dificuldade da Igreja para impor a sua interpretação do mundo era grande. As pessoas continuavam usando amuletos,

⁵² “[...] para abordar los problemas de la Iglesia y resolver disputas, los consejos deben celebrarse dos veces al año en cada provincia, llamando al obispo metropolitano” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 91).

utilizando ervas com finalidades de cura e cultivando hábitos marcados pelo sistema de crença dos seus ancestrais. A insatisfação do clero com essas permanências deu origem a um conjunto de estratégias para afirmação do seu credo.

Os atores sociais compreendem, traduzem e transcrevem a si próprios e a sociedade onde vivem. Sendo assim, o conjunto das práticas como a consulta aos adivinhos, os ritos feitos em honra de Minerva, a adoração aos deuses do panteão greco-romano, expressavam a identidade religiosa do pagão, considerada desviante do sistema de crença cristão.

Nesse contexto marcado pelo paganismo, é no concílio que há a institucionalização de práticas, e a partir dele desenvolvem-se estratégias de superação das antigas tradições. Então, a Igreja institui práticas consideradas lícitas e legítimas para a comunidade de fiéis:

A sua vontade de impor uma ordem social era inseparável da preocupação propriamente pastoral de salvar almas. O ministério religioso dos bispos da Alta Idade Média não se distinguia de seu papel público; todas as suas prerrogativas sociais exigiam sua ação contra as “superstições” (SCHMITT, 1992, p. 43, tradução nossa)⁵³.

A ação do clero é evidentemente civil e a partir dos concílios é determinada sua atuação no cotidiano dos fiéis que ainda preservavam as práticas pagãs. Conforme González, “O episcopado viu que a melhor forma de enfrentar todos os males e corrigir os abusos coletivos e individuais, até mesmo pelos próprios bispos, era realizar concílios periodicamente”⁵⁴ (GONZÁLEZ, 1979, p. 502, tradução nossa). É nos concílios que se procura resolver os problemas da instituição cristã. A expulsão e a segregação se tornam, então, estratégias para a extinção da tradição pagã, como podemos observar na definição do cânone IX do ICB: “Alguns acreditam que as almas e os corpos humanos estão ligados a destinos celestiais, como afirmam os pagãos e Prisciliano, que eles sejam expulsos” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 81, tradução nossa)⁵⁵. Nesse caso, a excomunhão é uma ação necessária para livrar o resto da comunidade daquela prática e/ou opinião contrária à ortodoxia.

⁵³ “Su voluntad de imponer un orden social era inseparable de La preocupación propriamente pastoral de salvar almas. El ministério religioso de los obispos de la Alta Edad Media no se distinguia de su rol público; el conjunto de sus prerrogativas sociales exigia suacción contra las ‘supersticiones’” (SCHMITT, 1992, p. 43).

⁵⁴ “El episcopado vio que la mejor manera de atajar todos los males y corregirlos abusos colectivos e individuales, aun de los mismo obispos, era a celebración periódica de concilios” (GONZÁLEZ, 1979, p. 502).

⁵⁵ “Algunos creen que las almas y los cuerpos humanos están vinculados a destinos celestiales, como afirman los paganos y priscilianos, que son expulsados” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 81).

Ao analisarmos as atas do II Concílio de Braga (572), é possível notar que o paganismo era praticado por membros do clero, como fica exposto no cânone LIX: “Clérigos não podem ser encantadores e fazer laços, ou seja, uniões de almas. Se alguém praticar essas coisas, seja expulso da igreja” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 101, tradução nossa)⁵⁶.

É possível referenciar que desde o concílio de Elvira (300-306)?⁵⁷, sendo um dos primeiros concílios registrados na Hispânia, que na época ainda era uma província Romana, temos notícia de um testemunho anterior a Martinho sobre as práticas pagãs. Isso prova o empreendimento da Igreja na “luta” contra o paganismo. Mckenna (1938, p. 29) registra que dos oitenta e um cânones promulgados em Elvira, mais de vinte estavam preocupados com o paganismo. Dentre algumas práticas, algumas se repetiam nos concílios: como, por exemplo, as práticas de magia e adivinhação. O autor ainda destaca que as autoridades civis do século IV acreditavam que a magia e a adivinhação podiam ser usadas para propósitos prejudiciais e que uma pessoa poderia usar as informações obtidas de um mágico ou adivinho para promover a rebelião. Esse tipo de prática é uma das que perpetuam como temas dos concílios por muito tempo. Mesmo que as práticas de magia e adivinhações fossem proibidas, os clérigos ainda encontraram vestígios delas nos séculos V, VI e VII, e buscavam nas reuniões conciliares extirpar esses tipos de práticas. Um exemplo da perpetuação do paganismo no clero é possível encontrar no IVCT⁵⁸, quando o cânone XXIX registra o hábito de clérigos que consultam os magos e os adivinhos, isso ainda no século VII. Com isso, é possível dizer que o empreendimento da Igreja contra o paganismo dentro dos Concílios durou um tempo considerável. Nessa luta contra as heresias pagãs, podemos destacar o papel de um intelectual cristão, Martinho de Braga, como um indivíduo que intensificou a ação contra o paganismo na sua produção literária, não utilizando somente os concílios como recurso da mudança de visão de mundo dos fiéis, mas também os sermões – é o que trabalharemos no próximo capítulo.

À vista do que foi destacado anteriormente, podemos considerar o papel dos intelectuais cristãos, dentro dos Concílios, na elaboração de uma concepção de mundo pautada pelos princípios da Igreja. No processo de germinação dentro do cristianismo, o clero foi capaz de se adaptar às estruturas tradicionais, produzir e reproduzir uma visão de mundo baseada na sua mensagem. Na relação de força contra as heresias e o paganismo, ele buscava

⁵⁶ “No está permitido clérigos ser encatadores y hacer ligaduras, esto es, uniones de almas. Si alguno practicare estas cosas sea arrojado de la iglesia” (CONCILIO DE BRAGA I, 1963, p. 101).

⁵⁷ Concilio de Elvira (300-306)? - Presidido por Felix? De Acci, sob o governo de Constantino, contou com a participação de 19 bispos e 26 presbíteros.

⁵⁸ IV Concilio de Toledo (633), presidido por Leandro, sob o governo de Sisenando, com a assistência de 68 bispos.

a direção e o domínio no reino Suevo, a unidade do reino e da religião. Essa ação é acima de tudo a busca pelo poder, como argumenta Bastos: “Circunscrever a ortodoxia é, pois antes de tudo, histórica e socialmente, fundar uma autoridade visando ao exercício do poder” (BASTOS, 2013, p. 117). Enquanto sistema de interpretação do mundo, o cristianismo buscou regulamentar as relações sociais; as maneiras de viver, de vestir, de pensar e de se comportar; ou seja, organizar a cultura, conforme analisaremos a seguir, a partir do caso do reino Suevo.

3. O II CONCÍLIO DE BRAGA E DA CORREÇÃO DOS RÚSTICOS CONTRA O PAGANISMO: ENTRE A CULTURA ESCRITA E A ORALIDADE

A Igreja Cristã teve muita dificuldade no processo de conversão da Europa ocidental. Impor a sua interpretação de mundo implicava preparar os clérigos para ensinar a doutrina e combater as tradições pagãs, expressas no uso de amuletos, de ervas com finalidades curativas, de orações votivas, de sortilégios e tantas outras práticas. Assim, a insatisfação do clero com essas permanências deu origem a um conjunto de táticas que buscava tornar o cristianismo hegemônico.

Tornar hegemônico significava estabelecer uma compreensão da realidade a partir dos valores cristãos, ou seja, estabelecer o cristianismo como um sistema de interpretação do mundo para orientar as práticas cotidianas do fiel. No entanto, a superação das práticas pagãs ligadas ao cotidiano ou a atividade laboral era uma empreitada complexa. Fazer com que o fiel fosse à igreja no domingo não era tão difícil, o grande desafio consistia em fazer com que ele destruísse o altar que estava em casa e abandonasse o amuleto, as crenças na sorte ou nos deuses do panteão romano. Cristianizar o espaço privado, ou melhor, “os corações”, tornou-se o grande desafio dos clérigos do século VI no Reino Suevo.

Conseguimos compreender que os concílios se tornaram um lugar que buscava a superação dessas práticas, que muitas vezes eram realizadas pelos próprios clérigos. No entanto, a busca pela hegemonia não só significava as mudanças nas estruturas eclesiais, na promulgação de cânones, ou no estabelecimento de leis civis. Alcançar a conversão dos “corações” dos fieis necessitava do estabelecimento de uma tática mais precisa para que os preceitos e a visão de mundo chegassem até a mais distante paróquia rural do reino. Para convencer a população de que existia um conjunto de práticas do cotidiano que estava associado ao paganismo, a utilização de sermões foi o meio escolhido pelo principal bispo atuante no reino Suevo. Martinho de Braga, dessa forma, tornou-se o representante do enfrentamento contra as práticas pagãs. A sua atuação na produção literária evidencia como a Igreja buscava hegemonia, utilizando da cultura escrita e da oralidade ao seu favor.

Considerado o exposto, propomos discutir, neste capítulo da dissertação, como a Igreja articulou a escrita e a oralidade para combater o paganismo e construir a hegemonia cristã no Reino Suevo do século VI, a partir do estudo da ata do II Concílio de Braga, realizado em 572, e da carta-sermão *Da correção dos rústicos*, escrita em 574 pelo bispo metropolitano de Braga, Martinho, também responsável por dirigir o referido Concílio.

Partindo do Estruturalismo Genético da Literatura de Lucien Goldmann (1976), podemos considerar que o sujeito está inserido em uma rede de relações interindividuais e que a obra literária não expressa somente a visão do autor, mas também a do grupo ao qual ele pertence. Observado o pressuposto de que o grupo, como sujeito da criação, procura uma resposta significativa a uma situação particular em uma relação dialética entre o todo e as partes, o texto manifesta sempre uma estrutura englobante. Nessa perspectiva, Martinho, como membro da hierarquia eclesiástica, reproduz a totalidade social na qual está inserido, ao mesmo tempo em que procura estruturar, a partir das demandas da realidade concreta, novas respostas no sentido de construir a hegemonia da Igreja, e para isso recorreu às práticas de escrita e de oralidade.

Seguindo essa perspectiva, podemos considerar ainda que o conhecimento das partes é determinado pelo todo, da mesma maneira que a compreensão do todo remete ao conhecimento das partes e de sua combinação, de seu sistema de relações (LOWY, 2009, p. 26). Portanto, para compreender a atuação clerical no reino Suevo do século VI é necessário entender as relações totais que se assemelham e divergem do cristianismo niceno. Assim, o cristianismo como uma estrutura englobante se manifesta, ou expressa, a sua visão de mundo nos textos escritos dos concílios de Braga.

Dessa forma, compreender um determinado fenômeno é ir além da interpretação interna do texto, pois é necessária, também, a explicação de tais fenômenos, o que pode ser realizado através das questões externas. Nesse caso, é preciso considerar que a compreensão do cristianismo no reino Suevo está nas relações históricas, sociais e culturais.

O cristianismo como uma estrutura se forma no processo de desestruturação das antigas religiões pagãs e judaicas, ou melhor, na adaptação das estruturas antigas, modificando-as aos seus interesses. Nesse processo, a cultura escrita foi um dos elementos que os clérigos utilizaram como tática para a expansão do seu credo, como também para a fundamentação da sua fé.

Entendemos que os intelectuais cristãos são os homens que, inseridos em uma estrutura determinante — de relações de produção —, produziram a História; homens que criaram uma própria linguagem, que a transformou; homens que criaram e transformaram as relações de produção. Nessa perspectiva, Martinho cria um imaginário coerente (visão de mundo) que corresponde a uma estrutura que representa as posições do grupo – ou seja, o discurso do bispo de Braga direcionado para a sua comunidade corresponde aos anseios gerais da visão de mundo cristã, do universalismo, da ortodoxia e do proselitismo, seus discursos são de um sujeito coletivo.

Esses homens inseridos no contexto Suevo formaram uma cultura e foram formados por ela. Cultura, como entendida por Goldmann, é um termo global que abarca os fatos humanos em geral e mais precisamente as obras literárias e artísticas – mais precisamente avançaria o conceito para os meios que os homens expressam a sua consciência, ou seja, a materialização de sua consciência na linguagem. Assim, as obras, textos escritos, matérias-primas de nosso trabalho expressa evidentemente uma visão de mundo de um grupo social.

No entanto, para compreender a relação entre o Concílio de Braga e a carta-sermão é importante precisar antes a tradição construída pela Igreja cristã em torno da escrita e da oralidade:

A cultura escrita não é um fenômeno isolado, mas um conjunto muito variável de habilidades na manutenção dos textos: ele pode ou não incluir a escrita e a leitura, sendo geralmente dirigido apenas a determinados tipos de texto, registros particulares da língua e, com frequência, a apenas algumas das línguas usadas por sociedades multilíngues (BOWMAN; WOLF, 1998, p. 7).

Propomos entender a cultura escrita de forma dinâmica, interligando o processo de construção e transmissão do texto, bem como seu uso em benefício da Igreja. Na Antiguidade Tardia, os cristãos utilizaram os mecanismos da escrita e adaptaram os mais distintos gêneros literários para estabelecer o diálogo com a população.

3.1. TEXTO E AUTORIDADE

A importância do texto escrito entre os cristãos vem da tradição veterotestamentária. Garcia-Pelayo (1978, p. 352) define judeus, mulçumanos e cristãos como culturas do livro, com características comuns, em virtude de terem como referência as ideias fixadas nos textos por eles considerados sagrados. A crença na palavra escrita como verdade, símbolo de sabedoria e norma de vida, auxiliou a fixar a doutrina, a reunir os homens em torno de sua observância e segregou aqueles que nela não acreditavam. O “livro sagrado”⁵⁹, nessa perspectiva, legitima a comunidade de fiéis e justifica o seu devir histórico. Para Garcia-Palayo, os cristãos não são bibliocêntricos, mas cristocêntricos, ou seja, baseiam suas vidas na mimese do Cristo, que por sua vez está contida na tradição neotestamentária. A transmissão

⁵⁹ O livro sagrado, ou as escrituras sagradas, é para os cristãos o meio em que a palavra de Deus é transmitida aos seus fiéis, característica que fora apropriada dos judeus. Nos séculos IV e V, o conjunto dos textos advindos da Torá judaica mais os escritos dos evangelhos somam para os cristãos o livro santo, no qual contêm os preceitos de conduta que a comunidade deve seguir. Cf.: (Escritura (sagrada) In: DI BERARDINO, 2002, p.495).

da doutrina é predominantemente oral, contudo, a escrita outorga coesão e poder. Conforme Fox, “Tivesse ou não o cristianismo sobrevivido e se mantido unido sem essa ‘cultura escrita sagrada’, sua coesão jamais teria sido possível sem sua característica histórica de poder” (FOX, 1998, p. 156).

Não podemos deixar de considerar aqui a perspectiva de Puchner sobre o fundamentalismo textual, sendo esse aquilo que as religiões dos livros tendem a ligar a sua ideia e autoridade ao texto escrito. Por isso, o “fundamentalismo textual se baseia em duas suposições contraditórias: uma sustenta que os textos são imutáveis e fixos, a outra reconhece que eles precisam ser interpretados, mas restringem a um grupo exclusivo a autoridade de fazê-lo” (PUCHNER, 2019, p. 87). Ainda nesse âmbito, Garcia-Pelayo destaca outra característica: a união entre o conhecimento autorizado, a custódia do livro e a sua exegese. Assim, entre os cristãos, os membros da hierarquia eclesiástica foram considerados os legítimos mediadores entre o “livro sagrado” e os fiéis (GARCIA-PELAYO, 1978, p. 380). Nesse caso, não só o texto possuía autoridade, mas também seus interlocutores:

A autoridade desses textos originalmente derivada de sua origem sagrada e de seu valor como guias à correta forma de vida, mas o seu uso nas disputas pelo poder, entre os eruditos bizantinos ou entre os bispos cristãos, deve ter reforçado ainda mais o seu *status*. Sua interpretação das Sagradas Escrituras era tão importante para toda a comunidade que os rabinos, sacerdotes e bispos ganhavam autoridade como leitores e intérpretes especializados, enquanto alguns escritos exegéticos adquiriram *status* como autoridades secundárias (BOWMAN; WOOLF, 1998, p.18).

Em seus primeiros séculos de existência, o modelo de evangelização era epistolar. A atuação de Paulo, com suas cartas enviadas às igrejas estabelecidas em todo o território romano, intensificou a proposta de uma cultura escrita que confere ao grupo religioso um sentido. Fox argumenta que Paulo já estimulava a troca de epístolas e a leitura perante a igreja (FOX, 1998, p. 166). Como uma exigência do momento, as cartas aparecem com a finalidade de substituir a comunicação oral (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 32). As cartas abordam um variado conjunto de temas sempre ligado à realidade, que necessitava de tratamentos doutrinários. Advindas de uma cultura helenística, as cartas também conferiam certo controle sobre as igrejas instaladas, pois era possível ao interlocutor, mesmo distante, admoestar e doutrinar a sua comunidade de fiéis.

Quando o cristianismo se estabeleceu como religião oficial dentro do Império Romano, segundo Cavallo (2002 p. 91), o códice já estava difundido. O desenvolvimento desse novo suporte deve-se ao baixo custo de produção em relação ao rolo, que era feito de

papiro importado do Egito, tornando-o caro e pouco acessível. Em contrapartida, o códice poderia ser feito com pergaminho, mais acessível e de menor custo, além de permitir o uso dos dois lados da página, podendo reunir uma grande quantidade de texto em um volume menor. O escrito em códice se tornou mais acessível às camadas baixas e por isso um suporte mais adequado para a proposta universal e proselitista da nova religião.

Roger Chartier destaca, a partir de dados arqueológicos levantados no Egito, o uso do códice pelos cristãos, informando que entre os séculos II e IV “90% dos textos bíblicos e 70% dos textos litúrgicos e hagiográficos que chegaram até nós estão em forma de *códex*” (CHARTIER, 2003, p. 39). Segundo Arns, São Jerônimo “emprega a palavra *códex*, sobretudo para sagradas escrituras, mas, às vezes, também literatura eclesiástica e para a profana” (ARNS, 2007, p. 103). O códice acabou se constituindo num elemento de distinção entre o cristianismo e os demais credos que utilizavam a escrita como forma de fixar e transmitir os seus preceitos:

O clero local [Roma], para quem as Escrituras serviam quase como um manual, pode tê-lo escolhido [o *códex*] por sua grande conveniência sobre o rolo para tal propósito. E ele indubitavelmente, tinha vantagem de ser livre das associações que o rolo poderia provocar – o rolo de pergaminho com os escritos judaicos, o rolo de papiro com os escritos pagãos (CASSON, 2018, p.149).

É importante ressaltar que, nos séculos V e VI, a escrita tem, essencialmente, a função de conservação e memorização. Por esse motivo, o códice utilizado pelos cristãos deveria ser duradouro, pois o uso cotidiano e a consulta frequente ao livro, no exercício de predicar e sermões, demandavam um material mais resistente. Consequentemente, era preferível que o códice fosse feito com pergaminho, já que esse tipo de material tinha maior durabilidade e possuía um formato mais adequado à consulta e ao transporte. Segundo Parmegiani:

O códice transformara-se pouco a pouco, de um instrumento de uma leitura extensiva de muitos textos, difundidos entre um público variado e estratificado, dos primeiros séculos d.C., a uma leitura “intensiva”, de poucos textos, lidos, relidos, retomados em forma de citações e fórmulas, textos decorados, citados (PARMEGIANI, 2014, p.74).

O formato do códice facilitava o acesso, permitindo a locomoção do objeto, podendo o seu leitor ter uma das mãos livre para escrever comentários enquanto lia o texto. Essa prática, no entanto, se restringia a uma pequena parcela de leitores, especificamente aos clérigos, que elaboravam textos para o processo de evangelização e para as definições litúrgicas do credo. A partir do século V, o “livro sagrado” passou a ser exibido nos pedestais e utilizado pelos

diáconos para fazerem a leitura durante a missa, pois “a leitura em voz alta mantém-se a base fundamental de diversas formas de socialização, familiares, cultas, mundanas ou públicas, e o leitor visado por inúmeros gêneros literários é um leitor que lê para os outros ou um ‘leitor’ que escuta” (CHARTIER, 2003, p. 35).

O texto escrito, suporte ao discurso falado, utilizado para a leitura coletiva, era predominante nas igrejas cristãs do século VI, pois a missa se revelou uma forma de socialização, como também as obras hagiográficas. Conforme observa Andrade:

Os textos hagiográficos não eram considerados textos canônicos ou teológicos, mas obras com caráter festivo, que visavam comemorar a vitória do santo contra o mal, o diabo e a morte. É por esse motivo que as hagiografias eram lidas nas festas, nos refeitórios monásticos, nas escolas e em locais públicos, como praças (ANDRADE, 2005, p. 54).

A autora percebe que alguns recursos linguísticos da oralidade estavam presentes na escrita das hagiografias, soluções que ajudavam na leitura coletiva. Assim, muitos textos cristãos eram produzidos para serem lidos. Nesse rol, destacam-se também os sermões.

A leitura do “livro sagrado” dentro da reunião dos fiéis passava a ter uma característica particular. O cânone XLVI do II Concílio de Braga estabeleceu que somente aquele que fosse ordenado leitor pelo presbítero poderia subir ao púlpito. Também cabia ao clero, em especial aos bispos conhecedores das “escrituras sagradas”, ajustar a doutrina cristã e fazê-la chegar aos ouvidos e corações dos fiéis. Neste sentido, era fundamental conhecer a cultura de seu público para melhor persuadi-lo a criar um consenso em torno do cristianismo. Martinho de Braga apresenta-se como um exemplo dessa fórmula encontrada pela Igreja no processo de evangelização.

As primeiras traduções latinas das “escrituras sagradas” dos cristãos eram dirigidas às baixas camadas da sociedade; por isso, era empregado um amplo uso de linguagem mais acessível e coloquial (*sermo cottidianus*). Essas traduções exerceram forte influência na consolidação do latim cristão, que objetivava separar-se da língua pagã. Dentre as características do latim cristão está a recusa ao conservadorismo e ao purismo, o emprego de termos da liturgia eclesiástica e a renovação do léxico (MORESCHINI; NORELLI, 1996, p. 433).

As traduções em língua vernácula também favoreceram o processo de evangelização dos povos germânicos. Nesta perspectiva, destaca-se a importância do bispo missionário Ulfilas, que em meados do século IV traduziu as “escrituras sagradas” para o gótico. Fox lembra que a sobrevivência de vários papiros da Bíblia nesse idioma sugere que os godos

poderiam adquirir as suas próprias cópias (FOX, 1998, p. 175). Apesar das traduções, o que facilitava a propagação dos preceitos, é importante lembrar que maior parte da população não era letrada e a formação cristã se efetivava na igreja por meio das homílias.

3.2. SERMÕES, PREGAÇÕES E HOMILIAS

Segundo Silva (2014a), é difícil saber quais sermões viraram pregações, ou quais pregações passaram para a forma escrita e se transformaram em sermões. A homilia constitui um gênero literário tipicamente cristão (MORESCHINI; NORELLI, 2000, p. 303), derivado das explicações das leis hebraicas, prática corrente na sinagoga. Assim, os pregadores cristãos elaboravam comentários vários sobre a fé ou a evangelização. Após a pregação, a partir do registro de um taquígrafo⁶⁰, o orador revisava o texto escrito e fazia modificações fixando-o na forma de uma homilia. Alguns destes textos eram publicados. Durante a patrística, sermões e homílias estavam assimilados devido as suas funções, comentários e pregações dos textos bíblicos, ambos tinham o objetivo de explicar de forma acessível para a população as questões inerentes à fé.

Silva lembra que “as homílias poderiam ser lidas ou recitadas de cor, tendo como referência uma composição redigida previamente, ou, como no caso de João Crisóstomo, pronunciada de improviso, o que sem dúvida exigia um domínio maior da arte da retórica por parte do orador” (SILVA, 2010, p. 251). Portanto, devemos por em destaque a própria performance, pois a atuação do pregador era importante para a repercussão do discurso e fortalecimento do cristianismo no processo de doutrinação de seus fiéis.

As pregações, nesse período, duravam entre 44 a 70 minutos, com a audiência em pé (SILVA, 2010). Por isso, era importante formular estratégias para manter o público atento à mensagem. Segundo Bastos, Martinho de Braga, no sermão *Da correção dos rústicos*, fez uso de alguns recursos para promover a boa percepção dos seus ouvintes:

Numa primeira tentativa de aproximação, poder-se-ia configurar tal sermão (*De Correctione Rusticorum*) como um exemplar característico da “teologia de popularização” [...] quanto a seus traços peculiares, destaca-se o emprego de uma linguagem simples e acessível (o *sermo rusticus*, explicitamente

⁶⁰ O taquígrafo era um profissional que possuía as técnicas de representar palavras com sinais rápidos, o que possibilitava acompanhar com muita prontidão qualquer discurso. O taquígrafo utilizava tabletes de cera (o que permitia escrever e apagar) e estava sempre presente juntos aos clérigos para a transcrição de sermões e durante os concílios (ARNS, 2007, p. 51).

adotado por Martinho), além da apropriação de imagens familiares, condizentes com o universo mental dos ouvintes (BASTOS, 2003, p. 21).

A utilização do sermão com intenção exortativa demonstra que o clérigo elaborou um mecanismo para a boa percepção dos seus receptores e defendeu a utilização de uma linguagem simples e compreensível para acessar o entendimento dos fiéis. Essa estratégia discursiva aparece na *Instrução dos catecúmenos*, de Agostinho de Hipona, que precedeu Martinho. Agostinho, bispo de Hipona (cidade do Norte da África), considerado o Pai da Patrística, escreveu sobre como proceder na conversão e correção de seus fiéis. Para o autor da *De Civitate Dei*, era fundamental que o sacerdote mantivesse o ânimo durante o sermão, que a narrativa não cansasse o fiel e que a doutrina fosse explicada por meio da analogia.

A obra de Agostinho tornou-se referência para outros clérigos. Ele, portanto, instruiu os padres sobre como receber os neófitos e organizar os sermões: “Se nos entristece o fato de que o ouvinte não nos acompanha somos obrigados a descer, de alguma forma, das alturas do pensamento e demorar-nos na lentidão das sílabas... tão longe, tão baixo!” (*A instrução dos catecúmenos* 15, 1). O bispo desejava que a mensagem cristã fosse compreendida, não importando o grupo ou o nível de instrução da comunidade.

Também é muito diferente haver poucos presentes, ou muitos; havê-los cultos ou incultos, ou uns e outros serem da cidade ou do campo – ou uns e outro ao mesmo tempo; ou haver uma mistura total no povo. Essas circunstâncias influenciarão inevitavelmente aquele que vai narrar e explicar... e a exposição trará em si como reflexo da afecção do ânimo daquele por quem é proferida. Essa mesma diversidade impressionará diversamente os ouvintes, mesmo porque eles próprios se impressionam mutuamente, com a sua presença, de diverso modo (AGOSTINHO, 2005, 23, 21).

O bispo de Hipona, dessa maneira, estabeleceu algumas estratégias para a melhor percepção dos seus ouvintes: “Escolheremos alguns dos passos alegóricos dos Livros dos Santos e, narrando-os com cuidado, explicando-os e desvendando-os, nossa exposição se tornará mais agradável” (AGOSTINHO, 2005, 18, 2). A liturgia cristã era considerada enfadonha pelos recém-convertidos, por isso a necessidade de uma exposição agradável, pois, nas missas, na proclamação dos sermões, o público permanecia em pé durante um prolongado espaço de tempo.

Segundo Orlandis (2011), as homilias são prova da difusão da escrita entre as pessoas humildes na Hispânia goda. Os presbíteros, que se constituíram como um clero rural, falavam para a comunidade campesina da região. Esse clero advinha dessas mesmas comunidades e

recebia escolaridade eclesiástica. Mesmo sem uma cultura teológica ampla, eles minimamente deveriam saber ler as homilias para a comunidade dos fiéis.

Para Silva, as homilias são um recurso pedagógico, um meio “democrático, de propagar a fé cristã entre os diferentes estratos da congregação” (SILVA, 2010, p. 255). Destarte, os sermões, ao articular a escrita e a oralidade, constituíram formas singulares de divulgar a fé cristã para a comunidade, principalmente para os iletrados.

Portanto, a tradição literária cristã, aliada à difusão do códice e ao uso da oralidade, denota o poder de adaptação da Igreja e sua capacidade de comunicação com distintos grupos e realidades sociais. No processo de evangelização, o domínio dos diferentes mecanismos da escrita e da oralidade contribuiu para combater o paganismo e construir a hegemonia da Igreja cristã. Para melhor investigar este processo, vamos analisar um caso específico na Hispânia do século VI, perscrutando a Ata do II Concílio de Braga e o texto *Da Correção dos rústicos*.

3.3. MINISTÉRIO DE MARTINHO E A ESCRITA

Martinho de Braga, clérigo, reconhecido como natural da Panônia, foi para a Hispânia cumprir missão pastoral por incentivo do imperador Justiniano (527-565) e exerceu papel predominante na conversão dos reis Suevos. Conquistou prestígio entre a aristocracia hispânica e, em 556, se tornou bispo de Braga. Em resposta ao bispo Polémio, o clérigo bracarense escreveu *Da Correção dos Rústicos*, uma carta-sermão de caráter descritivo e exortativo que pretendia fornecer um modelo de ação para corrigir os rústicos, vistos como aqueles que praticavam o paganismo. Escrito em 574 em língua latina, o discurso pastoral procurava explicar as origens das práticas pagãs – narrando a história sobre a criação do mundo até a ressurreição de Cristo – e exortar sobre a superioridade do cristianismo.

A atuação de Martinho na Hispânia foi importante tanto sob a perspectiva evangelística quanto institucional. Durante sua estadia, construiu vários mosteiros na região. Conhecedor da cultura greco-romana, o bispo mostrou-se capaz de elaborar um modelo de sermão que podia auxiliar os clérigos que buscavam exortar sua comunidade contra as práticas consideradas desviantes:

Ao chegar na Galiza, por volta de 550, Martinho era, sem dúvida, um homem culto para os padrões da época. **A sua autoridade intelectual pode, certamente, ser ratificada na sua produção**, que sugere conhecimento de autores como Platão, Aristóteles, Virgílio, Sêneca e Agostinho (SILVA, 2008, p.63, grifo nosso).

Assim, a ratificação de autoridade, poder e status estão ligados à produção literária. Ser reconhecido no meio clerical é ter uma vasta obra. Nesse caso, é possível apontar que a ascensão de autoridades episcopais está relacionada à cultura escrita. Mesmo que a produção clerical não fosse expansiva por conta do alto índice de pessoas que não tinham acesso à escrita, os preceitos cristãos contidos nas obras chegavam através da leitura pública (nas igrejas) e pela produção de sermões. Martinho foi um eclesiástico que traduziu variados textos orientais, inclusive “nas atas do segundo concílio, foram somados, aos dez cânones subscritos pelos presentes, oitenta e quatro, identificados como *capitula Martini*. Esse conjunto foi integrado as atas pelo metropolitano de Braga, sob a alegação de que se tratava da tradução de antigos cânones que deveriam ser preservados” (SILVA, 2008, p. 81).

Aqui, é possível pensar também o lugar de Martinho como intelectual orgânico. O status e o carisma do bispo bracarense reforçam a autoridade da hierarquia eclesiástica. Seu alcance só é possível por conta da sua atuação, que, em certa medida, é manifestada através da escrita. Nesse sentido, podemos dizer que Martinho é um sujeito interindividual. Sua percepção de mundo conduzida pela ideologia cristã era representada na sua produção literária. Se os seus textos falam da religiosidade camponesa é porque essa era um dos desafios encontrado por ele e o seu grupo social.

É perceptível a importância da cultura escrita na Hispânia Sueva, principalmente no período, pois há um investimento tanto do bispo de Braga quanto da realeza em construir mosteiros. Esses lugares de certa forma fomentavam as práticas de escritas, visto que as “obras (tradução de partes do manuscrito sobre a vida dos padres do deserto) teriam servido para a instrução monástica, no seu sentido amplo, no que se incluía a atenção para as questões disciplinares” (SILVA, 2008, p. 68). Isso incluía a existência de uma pequena biblioteca, a qual os clérigos utilizavam para a consulta. Como já retratamos anteriormente, eram necessárias a salvaguarda e a leitura das atas dos antigos concílios.

O que sabemos, no entanto, é que os bispos dispunham de uma **documentação** em que podiam se basear e por meio das quais justificar as decisões tomadas no momento da redação dos novos cânones: são as autoridades citadas nos cânones de concílio e que nos dizem a partir de quais fontes eles foram elaborados. Trata-se das **coleções canônicas** de que dispõe a igreja onde se reúne o concílio, que costumava ocorrer próximo a um centro religioso possuidor de uma **rica biblioteca**, como em Reims ou Mayence, por exemplo. Mas é provável que os bispos fossem aos concílios **com seus próprios manuscritos**, principalmente se queriam defender uma causa ou reforçar o seu ponto de vista. De acordo com a época, com os locais de reunião e com os assuntos tratados, não se utilizavam as mesmas coleções

canônicas, já que novas coleções eram fabricadas sem cessar (BÜHRER-THIERRY, 2016, p. 63, grifo nosso).

Portanto, é considerada a importância do conjunto de textos das atas como um auxílio ao episcopado para a realização de outros concílios. Além dessas coleções, é importante destacar que as medidas estabelecidas nos cânones são embasadas nas escrituras sagradas. Assim podemos afirmar também a cultura escrita no estabelecimento das reuniões conciliares, uma vez que as propostas do antigo Concílio de Nicéia (325) foram estabelecidas no III Concílio de Toledo (589).

Em certa medida, a cultura eclesiástica Alto Medieval é herdeira da cultura latina. Uma vez que o credo cristão foi instituído como crença oficial do Império, as estruturas de organização da Igreja foram incorporadas ao estado. Vimos também, anteriormente, que a aristocracia viu na carreira eclesiástica um meio de manutenção de poder, em um contexto de fragmentação do Império Romano.

Martinho é o exemplo fundamental no século VI da incorporação do ideal clássico de ensino, pois é evidente em seu texto o conhecimento vasto sobre a cosmogonia romana, sobre as diversas divindades e a utilização disso para admoestar a comunidade de fiéis.

A autoridade/prestígio do clérigo, dessa forma, está associada à sua produção escrita, mesmo que por vezes seja direcionada ao seu próprio grupo. Ele se torna o porta voz das autoridades eclesiásticas, ficando perceptível que a ação evangelizadora de Martinho fez efeito. O bispo de Braga construiu mosteiro, disciplinando as suas ovelhas, trazendo do oriente textos que reforçam a disciplina apreendida. Arrumou as dioceses e, por consequência, aumentou o número de fiéis e bispos:

A contribuição de Martinho à reorganização e ao fortalecimento da Igreja na Galiza se manifestou em variadas frentes e pode, de uma maneira ou de outra, ser constatada em todas as atividades que desenvolveu, principalmente já como bispo. Verifica-se na **sua atuação** como abade, **na redação das suas obras**, no trabalho de cristianização das populações do reino, no papel de conselheiro do monarca, entre outras circunstâncias (SILVA, 2008, p. 69).

É interessante notar a rede de informações e infraestrutura construída pela Igreja medieval. A utilização da cultura escrita reforça o seu poder e ação de influência. Seus intelectuais ao construir obras literárias sustentaram a ideologia cristã e divulgaram-na o mais longe e vasto possível. Sua rede baseada em textos escritos se torna uma estratégia relevante, se não a principal medida para a conversão dos povos. Percebemos que a construção de textos

manuais – *Da correção dos rústicos* e a *Instrução dos Catecúmenos* – manifesta uma utilidade para a expansão do cristianismo nos meios onde era utilizada a oralidade (pregação).

3.4. A PERMANÊNCIA DE PRÁTICAS PAGÃS

O clérigo Martinho encontrou um cenário religioso na Hispânia Sueva bastante controverso. É preciso lembrar que na época havia diversas manifestações de cristianismo, como o priscilianismo e o arianismo, e diversas formas de paganismo, fosse ele celtibérico ou romano. O bispo, então, possuía conhecimento desse conjunto de práticas que de certa forma atrapalhava o desenvolvimento do cristianismo niceno no Reino. Aqui, destacamos um conjunto de práticas consideradas desviantes, já identificado por diversos clérigos, servindo-nos de uma base que Martinho toma como referência.

Paulo Orósio, autor cristão do século V, nascido na Hispânia romana, pode ser considerado um dos intelectuais da sua época. Vivendo no período das grandes migrações bárbaras na Hispânia, o clérigo fugiu para Hipona, onde encontrou seu contemporâneo Agostinho. O Bispo o motivou a escrever a *História contra os pagãos*, que foi redigida com forte carga religiosa. A obra, escrita em latim, é dividida em sete livros que narram os fatos da criação até o contexto do autor. Nesta crônica, Paulo Orósio expõe os acontecimentos da Hispânia e a sua aversão ao paganismo romano.

A *História* de Paulo Orósio é uma obra apologética que objetiva defender o cristianismo das acusações pagãs. Segundo os pagãos, o período de conquista e prosperidade alcançado pelo povo romano deve-se às honras e sacrifícios realizados em homenagem aos seus deuses tutelares, assim, o abandono de tais práticas ocasionou na fúria dos deuses, o que trouxe a desgraça e o fim da prosperidade do Império. Orósio manifesta-se contra essas afirmações e dirige seu discurso aos não cristãos. Para provar que as desgraças, calamidades, fomes e guerras não eram devidas ao cristianismo, o autor narrou a história de quatro grandes impérios: o Assírio, o Macedônio, a Cartaginês e o Romano. Para tal empreendimento, consultou uma vasta literatura: Salústio, Suetônio, Justino e, principalmente, Tito Lívio, constantemente citado. Deste modo, os sete livros da *História contra os pagãos* narram uma história universal e providencialista.

Paulo Orósio, em sua crônica, identifica o paganismo com as atividades civis do Império Romano. A oferenda de sacrifícios aos deuses tutelares é encarada pelo cronista como uma prática sem sentido, pois considera que sua realização não mudaria o destino do Império:

Porém, julgo que não devemos fazer referência à solicitude com que se praticam cerimônias rituais. Na verdade, os incessantes sacrifícios aos deuses nunca puseram termo às intermináveis desgraças nem sequer lhes deram repouso – a não ser quando Cristo, com todo o seu esplendor, surgiu como salvador do mundo (OSÓRIO, 1986, VII,1).

Os rituais romanos tinham o seu papel dentro da sociedade, isto é, religião e política estavam imbricadas, assim a relação entre os homens e o divino era mediada pela ação ritualística, portanto, “garantir os ritos representava a certeza da manutenção da sociedade como queriam: ordenada e segura” (BELTRÃO, 2006, p. 146). Os romanos acreditavam que a sua relação com os deuses, construída por meio dos sacrifícios, impediam as catástrofes e calamidades. Os rituais em honra aos deuses tanto os protegiam como traziam a vitória sobre os inimigos durante as guerras.

Segundo Beltrão, “a aprovação de uma lei ou a eleição de um magistrado eram atos que envolviam a tomada dos auspícios” (BELTRÃO, 2006, p. 145). Localizamos na crônica de Orósio algumas referências a essa prática romana:

Então foi lançado ao mar por ordem dos harúspices. Porém nada aproveitou o sacrifício expiatório praticado por ímpios. Os harúspices, aqueles famosos impostores, mestre de burlas e logros e embustes tinham por acaso, celebrado os seus ritos para a vitória sobre as próprias doenças. Fizeram-nos de acordo com as suas práticas rituais. É fora de dúvida que reivindicaram para si a glória do restabelecimento da saúde – mediante o exercício do seu mister em relação com as suas divindades e seus ritos. Era assim que os harúspices brincavam com a cidade que tinham de enfrentar as calamidades ou os cataclismos. Logravam também da cidade que se dedicavam a práticas religiosas grosseiras e que era obrigada a cometer sacrilégios (OSÓRIO, 1986, V. 4).

Os harúspices, sacerdotes romanos, tinham a função de adivinhação. Após a institucionalização do credo cristão, esta atividade foi proibida no Império Romano; no entanto, sobreviveu.

As permeâncias dessas práticas não se restringem somente à Hispânia. Percebemos que a difusão do cristianismo foi uma tarefa difícil, os clérigos se empenhavam para acabar com tais tradições, conforme é possível verificar em Cesário de Arles (470-543), bispo da Gália, que escreveu vários sermões que apontavam os principais problemas religiosos e morais da comunidade cristã:

Os cristãos não devem fazer votos em árvores ou orar perto de fontes, se quiserem ser salvos pela graça de Deus da tortura eterna. E, portanto, quem

em seu próprio campo, ou em casa, ou nas proximidades tenha árvores, altares ou qualquer outra coisa vã onde os miseráveis costumam fazer votos, se não os destrói ou não os corta, certamente se torna um participante dos sacrilégios que são cometidos lá (S. Cesáreo de Arles. Sermão LVI, 5, 10, tradução nossa)⁶¹.

Com base na citação, é possível considerar que, mesmo fazendo parte da Igreja, quando o novo fiel chegava ao ambiente doméstico reproduzia antigas práticas religiosas, como manter os altares pagãos em suas casas.

Afirma-se assim, portanto, e como um elemento intrínseco ao processo de conversão religiosa, a existência de uma efetiva relação entre cotidiano e cultura. Ou seja, na condução de suas vidas cotidianas os indivíduos elaboram, e recorrem constantemente, a uma compreensão das íntimas e múltiplas correlações entre o passado, o presente e o futuro. E ainda que preserve uma certa autonomia, esse conhecimento, afinado e constantemente ajustado, origina-se e situa-se no interior das realidades materiais e sociais da vida cotidiana (BASTOS , 2012, p. 32).

O lar, então, torna-se o lugar adequado para se preservar uma cultura ancestral. Nas atividades cotidianas as tradições encontram força para resistirem. Ao contrário do âmbito público, onde existia uma maior repressão, pois a aproximação do clero da monarquia visigótica permitiu a promulgação de leis que condenavam as práticas consideradas subversivas e seus agentes, como os magos e adivinhos, o ambiente doméstico era mais reservado, o que possibilitava a permanência de práticas pagãs nas sombras dos lares.

Ainda no discurso de Cesário de Arles sobre as sobrevivências pagãs, identificamos práticas recorrentes que por muitas vezes se repetem na Hispânia: “Da mesma forma, você não deve dar ouvidos ao agourento e, ao começar a andar, você não deve prestar atenção ao canto de certos pássaros, nem tirar previsões diabólicas dele”⁶² (S. Cesáreo de Arles, Sermão LVI ,1,12, tradução nossa). O ato de observar os cantos das aves é muito recorrente, tal prática estava ligada ao desejo de atrair a sorte. Outros ritos, com este mesmo fim, também são denunciados pelo autor:

Existem alguns, também entre os camponeses, que, na noite que acaba de passar, preparam as mesas com muitas iguarias e querem que assim fiquem a

⁶¹ “Los cristianos no deben hacer votos a los árboles, ni rezar junto a las fuentes, si quieren salvarse por la gracia de Dios del suplicio eterno. Y por tanto, quien en su próprio campo, o en casa, o en las cercanias tiene arboles, altares o cualquier otra cosa vana donde la gente miserable acostumbra a hacer votos, si no los destruye o no los corta, se convierte certamente en partcipe de los sacrilegios que allí se comenten”.

⁶² “Asi mismo, no debéis prestar oído a los agoreros y, cuando os ponéis en caminho, no debéis hacer caso del canto de ciertas aves, ni sacar de él diabólicas previsiones”.

noite toda, convencidos de que os calendários de janeiro trazem boa sorte e que terão durante todo o ano mesas redondas com a mesma abundância (S. Cesáreo de Arles, Sermão CXCVII 3, 11, tradução nossa)⁶³.

As práticas religiosas ancestrais presentes no cotidiano – “as mulheres costumam aconselhar-se mutuamente para se encantarem quando têm filhos doentes” (S. Cesáreo de Arles, Sermão, LIII 5, 20, tradução nossa)⁶⁴ – se tornam alvo das condenações do clero cristão, que a todo tempo procura instruir a sua comunidade sobre os erros dessas práticas. Nesta perspectiva, o corpo eclesiástico também precisava ser instruído contra o paganismo, conforme enuncia Agostinho, em sua obra *A instrução dos catecúmenos*:

Lembrem-se-lhe de maneira sucinta e adequada os preceitos da conduta cristã e honesta, para que se não deixe seduzir facilmente por ébrios, avaros, embusteiros, jogadores, adúlteros, fornicadores, apreciadores de espetáculos, ministradores de remédios sacrilégios, encantadores, astrólogos ou adivinhos de quaisquer artes vãs e más e outros desse tipo (AGOSTINHO, 2005, 11, 24).

Agostinho adverte os clérigos sobre a sedução das artes vãs, procurando instruir a sua comunidade a seguir a conduta cristã e a se afastar de práticas más. Percebemos que esse conjunto de práticas que o autor adverte está associado ao cotidiano, assim como também às relações civis ordinárias. Muito condenado por Agostinho, o espetáculo no circo tanto poderia seduzir os clérigos quanto os fiéis.

Na análise das fontes, percebemos a permanência de um conjunto de práticas religiosas ancestrais associadas ao cotidiano, à atividade laboral e ao campo. Diante disso, a Igreja pretendia afirmar a sua visão de mundo por meio do processo de conversão, alcançando todos os âmbitos da vida.

A permanência das práticas pagãs incomodou a instituição cristã. A Igreja buscava, por meio do acolhimento, adotar táticas evangelizadoras para tornar o cristianismo aceito pelos pagãos; quando essas estratégias falhavam, prevalecia o princípio da recusa. A eliminação de templos pagãos e a destruição dos seus ídolos, a desnaturação dos temas tirando o seu significado original e, às vezes, encobertos por meio da obliteração, eram instrumentos de recusa das “tradições folclóricas” pela “cultura eclesiástica”.

⁶³ “Hay algunos, también entre los campesinos, que, en la noche que acaba de pasar, preparan mesas con muchos manjares y quieren que estén puestas así durante toda la noche, convencidos de que en las calendas de enero traen buena suerte y de que tendrán durante todo el año mesas con la misma abundancia”.

⁶⁴ “Las mujeres se aconsejaban mutuamente recurrir a algún encantamiento cuando tienen a sus hijos enfermos”.

Portanto, o clero precisou elaborar táticas para combater as práticas religiosas ancestrais, impregnadas no cotidiano de homens e mulheres que viviam no Reino Suevo, e tornar o cristianismo hegemônico na região. Os sermões foram um meio adotado pelos clérigos para alcançar essa finalidade, com a pretensão de educar a sua comunidade religiosa nos preceitos cristãos. A elaboração desses textos sagrados era para o cotidiano dessas comunidades. Dessa forma, eles nos informam aspectos da vida prática da população em geral assim como a intenção dos clérigos em transformar esse cotidiano. Martinho, nesse contexto, como um sujeito interindividual, respondia aos anseios do cristianismo niceno e contava com uma estrutura bem definida através dos textos de seu grupo de intelectuais, principalmente Agostinho de Hipona, no que concerne à produção de sermões adaptáveis à compreensão dos rústicos e ao conjunto de práticas pagãs.

3.5. O SERMÃO DA CORREÇÃO DOS RÚSTICOS E O II CONCÍLIO DE BRAGA CONTRA O PAGANISMO

A carta-sermão de Martinho, para Bastos, “dedica-se, pois, a elucidar, é a verdadeira (versão) de um amálgama de crenças e práticas cujo sentido define, desqualifica e anatematiza” (BASTOS, 2003, p. 34). Desse modo, o Bispo elaborou uma estrutura narrativa com a finalidade de desautorizar os deuses cultuados pelos pagãos, afirmando que eles tinham suas origens nos enganos diabólicos e sobreviviam na ignorância da comunidade rural. Para Nascimento:

A intenção de Martinho é efectivamente a instrução catequética e a correção de desvios morais ou religiosos. Não precisava sair da linguagem convencional para tal efeito, mas era inevitável observar a realidade que se lhe deparava segundo o quadro de valorização e os códigos de análise de uma cultura moldada por oposição a um mundo pagão que não tinha necessariamente que se identificar com a Galécia que acabava de passar para a ortodoxia cristã (NASCIMENTO, 1997, p. 50).

Martinho de Braga se preocupou com as ações do seu público e propôs que este fosse instruído conforme a visão de mundo pregada pela doutrina cristã. Além de um discurso exortativo e de instrução pastoral, o *Da Correção dos Rústicos* também revela a ação dos concílios no combate às práticas pagãs.

Paganismo e superstições, termos utilizados na literatura cristã, remetem às tradições e às práticas religiosas ancestrais oriundas do sistema religioso romano e germânico. O conjunto das práticas, como a consulta aos adivinhos, e a adoração aos deuses do panteão

romano expressavam a identidade religiosa do pagão. Na região da Hispânia, é perceptível a articulação das decisões conciliares com o sermão para disciplinar os comportamentos considerados desviantes do sistema de crença cristão. Enquanto modelo usado pelo clérigo, na carta preexistia uma intencionalidade de divulgação, como esclarece Nascimento:

Se é legítimo ver na base da formulação uma identidade de autor, teremos razão para aceitar que a escolha do gênero epistolar servia a Martinho tanto para expor uma catequese como para, numa eventual continuação das orientações conciliares, incitar os pastores a ocuparem-se com novo empenho na correção de fiéis mais afastados tanto geograficamente como religiosamente (NASCIMENTO, 1997, p. 45).

As cartas eram uma das formas escritas utilizadas pelos clérigos para transmitir as informações, cânones e preceitos discutidos nos concílios, conforme é possível verificar no I Concílio de Tarragona (516), cânone XIII: “Que o bispo avise aos presbíteros rurais e alguns laicos por meio de cartas para que ajudem (participem) ao sínodo” (CONCILIO DE TARRAGONA, 1963, p. 38, tradução nossa)⁶⁵. É importante ressaltar que o objetivo era informar as deliberações às camadas baixas do clero (presbíteros rurais e alguns seculares) “filhos fiéis da Igreja”.

As reuniões do IICB foram presididas por Martinho, no ano de 572, que contou com a assistência de 12 bispos de variadas regiões da província hispânica, e foram autorizadas pelo rei Miro. O consentimento do Rei, por vezes convocando ou participando, dava legitimidade à reunião, ratificando as decisões tomadas. Miro havia se convertido ao cristianismo niceno e sua participação foi importante para a consolidação do credo no reino. Sendo um concílio provincial, as reuniões tinham por objetivo regular as controvérsias locais. Destarte, Martinho iniciou seu discurso dando atenção especial aos clérigos, repreendendo as ações contrárias à disciplina apostólica, que segundo ele eram motivadas pela ignorância, ou pela negligência. Assim, foram estabelecidos cânones concernentes às atividades litúrgicas, aos bens da Igreja e à atuação dos clérigos. Ficou definida, também, a retificação de alguns cânones decididos em concílios orientais. Dentre esses, destacam-se os relativos à permanência do paganismo entre fiéis e clérigos.

Uma das características importantes dos concílios é a que eles possuíam um aspecto jurídico, pois os cânones se apresentavam com valor de lei, seja para o clero ou para os fiéis

⁶⁵ “Que el obispo avise a los presbíteros rurales y algunos laicos por medio de cartas para ayudar (participar) en el sínodo” (CONCILIO DE TARRAGONA, 1963, p. 38).

laicos. Já os sermões tinham uma linguagem e texto que permitiam a explicação mais didática e o convencimento sobre a doutrina.

É importante ratificar que a condenação contra os costumes pagãos ecoa nos mais variados textos e lugares, criando uma memória dos riscos condenatórios que o indivíduo sofre ao seguir tais prática ofensivas ao evangelho e ao reino. É o que se pode observar no cânone LXXI do IICB, por exemplo:

Não é lícito aos cristãos prestar atenção às diversas superstições, não é permitido trazer para casa adivinhos e feitiços na intenção de alcançar sorte ou expulsar espíritos malignos, podendo ser sentenciado a fazer penitência durante cinco anos (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 103, tradução nossa)⁶⁶.

As pessoas que praticavam a adivinhação e o sortilégio eram qualificadas por Martinho de Braga como charlatões, adivinhos e astrólogos:

Não está claro para a vossa compreensão que os demônios vos mentem nessas vossas observâncias que em vão praticais e que vos enganam com os augúrios a que prestais atenção com tanta frequência? Na verdade, como diz Salomão em sua grande sabedoria: adivinhação e augúrios são coisas vãs; e quanto mais andar inquieto o homem com elas, tanto mais vive no engano o seu coração (BRAGA, 1997, 12, 1).

No sermão, a retórica é utilizada para convencer o público sobre a ineficácia das práticas pagãs e associá-las ao culto demoníaco: “Fazer encantamento com ervas para malefícios e invocar nomes dos demônios com encantamentos, que outra coisa senão culto ao diabo?” (BRAGA, 1997, 16,10). Essa premissa já estava presente no cânone LXXIV do IICB: “Não é permitido recorrer às ervas medicinais com alguma superstição” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 103, tradução nossa)⁶⁷.

Não podemos deixar de sublinhar que, no discurso de Martinho, as mulheres são identificadas como um dos agentes das práticas pagãs: “As mulheres invocarem Minerva no tear, e observarem o dia de Vênus para o casamento, e atenderem ao dia em que se sai para viajar, que outra coisa senão culto ao diabo?” (BRAGA, 1997, 16,10).

⁶⁶ “No es lícito que los cristianos presten atención a varias supersticiones. Si alguno, siguiendo la costumbre de los paganos, introdujere en su casa a advinos y sortilégios, para hagar salir fuera al espiritu malo, o descubra los maleficios, o realicen la purificaciones de los paganos, hará penitencia durante cinco años” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 103).

⁶⁷ “No está permitido recorrer hierbas medicinales con alguna superstición” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 103).

A mulher manifesta sua relação com os cultos ancestrais tanto em sua atividade laboral quanto na escolha do dia do seu casamento, quando recorre a Vênus para trazer sorte. Sobre a manifestação do paganismo nas práticas laborais femininas, o IICB, cânone LXXV, condena-as veementemente: “Não é permitido às mulheres cristãs usar fórmulas supersticiosas ao tecer lã” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 104, tradução nossa)⁶⁸. Nesse caso, o cânone aconselha que tal atividade deva ser feita com a invocação do Senhor que lhe deu a arte de tecer. É perceptível o ato de obliterar, ou seja, de substituir a invocação à Minerva pela invocação ao Senhor.

Constatamos que Polémio estava presente no IICB e tinha conhecimento das decisões tomadas. Foi aconselhado, conforme consta na ata conciliar⁶⁹, que todos os bispos ali presentes escrevessem com suas próprias mãos as decisões para a correção e a confirmação dos cânones, servindo para posterioridade. Assim, é possível supor que o bispo Polémio possuía, por escrito, as deliberações do referido concílio. Contudo, Polémio consultou e pediu ao seu metropolitano, Martinho de Braga, a elaboração de um sermão, com uma linguagem acessível aos clérigos e aos seus ouvintes. Dessa demanda, surgiu *Da Correção dos Rústicos*, uma tática importante na transmissão dos cânones conciliares.

O recurso a orações explicativas confere ao texto um tom instrutivo. O preletor, preocupado com a recepção de seu texto, fez uso de um léxico específico que contribuiu para alcançar seu objetivo. É interessante notar como Martinho utiliza a interrogação, tendo a função de induzir o leitor/ouvinte a entoar a frase:

Não está claro para a vossa compreensão que os demônios vos mentem nessas vossas observâncias que em vão praticais e que vos enganam com os augúrios a que prestais atenção com tanta frequência? Na verdade, como diz Salomão em sua grande sabedoria: adivinhação e augúrios são coisas vãs; e quanto mais andar inquieto o homem com elas, tanto mais vive no engano o seu coração (*Da Correção dos Rústicos*, 12, 1).

O bispo procura convencer seu interlocutor e seduzi-lo. Como os sermões foram feitos objetivando um público específico “para admoestação das gentes rurais” (*Da correção dos rústicos* 1,1), a escolha de lugares comuns tem uma característica didática (PARMEGANI,

⁶⁸ “No está permitido a la mujeres cristianas usar fórmulas supersticiosas em sus tejidos de lana” (CONCILIO DE BRAGA II, 1963, p. 104).

⁶⁹ Bispo de Astorga esteve presente no segundo II Concílio de Braga. Na carta, Martinho descreve que Polémio encomendou-lhe uma forma de admoestação para as pessoas que vivem no campo e ainda continuam a prestar adoração aos antigos deuses (BRAGA, 1997, 1,1)

2014, p. 177). Martinho buscava persuadir por meio de relatos cheios de analogias, comparações e metáforas:

Além disso, aliás, muitos demônios dos que foram expulsos do céu figuraram como patronos, seja no mar seja nos rios seja nas fontes sejam nas florestas, e há homens que, na sua ignorância de Deus, de modo semelhante, lhes prestam culto, como se fossem deuses e lhes oferecem sacrifícios. No mar, realmente, dão-lhe o nome de Neptuno, nos rios o de Lârnias, nas fontes o de Ninfas, nos bosques o de Diana, que tudo são demônios malignos e espíritos nefandos (BRAGA, 1997, 8, 10).

Considerando o que foi até aqui apresentado, pode-se afirmar que os sermões cumpriram importante papel na circulação das ideias fixadas pelos concílios, pois “a literatura sacra cristã era autoritária e seriamente poderosa no estabelecimento dos ideais cristãos de conduta; contudo, aprendia-se mais ouvindo, cantando e olhando que pelo estudo pessoal do texto” (FOX, 1998, p. 177).

Apesar do *status* da escrita dentro da ordem clerical, a oralidade continuava a ser fundamental na transmissão da doutrina para o grande público em especial para a população não letrada que morava no campo. A Igreja utilizava a cultura escrita para fundamentar sua ortodoxia, registrar seus princípios e exercer autoridade por meio dos cânones conciliares. Já o proselitismo e o confronto com as práticas pagãs exigiam dos membros da hierarquia eclesiástica, observado o universo de transmissão, táticas da oralidade para divulgar a sua mensagem. Nessa perspectiva, Lemos mostra como o clero articulou a escrita e a oralidade em seu favor:

Os bispos aliaram as formas de comunicação oral e escrita, usaram o púlpito, os concílios, as crônicas, as epístolas, as invectivas, e tantas outras formas aqui não discutidas, para formular e divulgar a ortodoxia, para construir a história e a identidade cristã, para forjar a autoridade episcopal e censurar a autoridade imperial, para elaborar uma interpretação de mundo que legitimou o poder da Igreja de disciplinar a sociedade, de julgar, de marginalizar e de condenar práticas e ideias (LEMOS, 2016, p. 72).

O bispo de Braga agiu no sentido de eliminar toda divergência, fosse ela pagã, priscilianista ou ariana. A carta-sermão de Martinho, articulada com as decisões do IICB, denota o uso da escrita associado às práticas de transmissão oral como uma importante tática para evangelizar a população. A carta-sermão, mesmo que apresente um destinatário concreto, Polémio, intenciona expor um modelo que oriente a ordem eclesiástica no cotidiano da luta contra o paganismo. O Bispo de Braga, portanto, elaborou uma resposta significativa à permanência das práticas pagãs em sua região contribuindo para a construção da hegemonia

cristã na Hispânia do século VI. Portanto, destacamos que a linguagem expressa uma visão de mundo – a escrita e seus discurso são a materialidade desta visão. O sujeito em questão, que elaborou um conjunto de textos que expressava a visão hegemônica do cristianismo: “Uma visão de mundo é precisamente esse conjunto de aspirações de sentimentos e ideias que reúne os membros de um grupo (mais frequentemente exprimir, de uma classe social) e os opõem aos outros grupos” (GOLDMAN, 1978, p. 20).

Considerando os exemplos mencionados, fica demonstrada a ação do bispo de Braga em concernência com o plano geral de construção da hegemonia cristã na Alta Idade Média, seu projeto de um cristianismo ortodoxo e universalista. Portanto, a proposta deste estudo foi perscrutar a visão expressa nos textos escritos por intelectuais para a construção de uma hegemonia baseada no sistema de crença cristã. Essa visão se expressa nos mais diversos documentos do século V e VI, nos concílios e nos sermões, que interferiram na vida cotidiana, estabelecendo uma visão de mundo a partir da realidade concreta.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que, mesmo com o “sucesso” da Igreja em se expandir pelo Ocidente, as transformações culturais demoraram a acontecer. Sabemos que as estruturas culturais, em relação às estruturas econômicas e políticas, alteram-se muito lentamente. Assim, é evidente que a população ainda preservava os seus costumes ancestrais, às vezes por incompreensão, por não conseguir distinguir aquilo que pertencia ao sistema de crença cristão ou pagão. De toda forma, essas práticas estavam tão enraizadas no cotidiano das pessoas que fora necessário a elaboração de táticas para a transformação deste cotidiano.

Aquilo que consideramos como cristandade, que se afirma a partir do século X, foi executada mediante o grande esforço da Igreja, que procurou se afirmar no cotidiano das pessoas, para ser o que Alain Guerreau chamou de pedra angular da Idade Média:

A análise da única instituição que foi do tamanho do sistema, a igreja: onde se mostra que se trata [...] da síntese e da pedra angular de todo o sistema feudal, no qual nada se poderá compreender se se considerar a Igreja como simples apêndice da aristocracia (GUERREAU, 1979, p. 216).

Desta forma, segundo Guerreau, a Igreja se faz presente em todas as esferas do poder da sociedade, controlando-as, pois estabelece o tempo de colher e de plantar, dos feriados com os dias santos, e até o horário de trabalhar com as badaladas do sino. Além de controlar o ensino, a assistência, os hospitais e, o mais importante, ela liga-se aos reinos no momento da sagração dos reis. Ou seja, busca controlar o tempo, o trabalho e a relação com o sagrado. No entanto, as práticas pagãs sobreviviam, mesmo dentro do cristianismo; adaptando-se, elas resistiam. Prova dessa permanência é o fato da Igreja já na baixa Idade Média, com um forte aparato burocrático e a força do estado, sentenciar aqueles que desviavam da conduta moral e da ortodoxia prevista pelos cânones eclesiais. Um tribunal organizado foi estabelecido com esse propósito, perseguir as práticas que divergiam das cristãs. Sendo uma ameaça ou não, fora feito sob a justificativa da fé. Assim, percebemos estritamente a relação entre Igreja e poder, ocorrida na alta Idade Média.

Para conseguir o controle, os concílios se tornam um mecanismo importante para os intelectuais cristãos. Como proposta, procuramos apresentar o processo de construção da hegemonia da Igreja a partir da realização desses concílios, no entanto, somente as assembleias não apresentam a efetiva construção da hegemonia da Igreja. Ainda que fossem o

local do conflito e da constatação que o corpo clerical não era homogêneo, as assembleias nos apresentam os pontos da dinâmica da Igreja em se organizar mediante as circunstâncias.

As reuniões mostram aspectos da Igreja romana tardo-antiga (concílios, autoridade episcopal e cultura escrita) adaptadas no reino Suevo. E “a função desempenhada pelos concílios foi a de espaços de criação do consenso articulando o conjunto mais amplo da aristocracia” (DAFLON, 2016, p.112). Portanto, os concílios não afirmam a hegemonia cristã no reino, mas mostram um lugar de construção de consenso, em que as contradições são postas e transparece a heterogeneidade. Nesse caso, os concílios são a representação das dificuldades da Igreja, e por isso a estratégia principal da construção da hegemonia. Por construção da hegemonia entendemos o conjunto de táticas pensadas/realizadas para homogeneizar as práticas, a Igreja e o próprio clero.

A ação dos intelectuais orgânicos foi de fundamental importância para estabelecimento da fé no reino Suevo; trabalhando em duas frentes, eles empreendiam sobre a coerção e o consenso. Os conjuntos de fontes trabalhadas na nossa análise demonstraram que os sermões eram táticas intelectuais que buscavam convencer os interlocutores de que as práticas corriqueiras e cotidianas eram ligadas ao paganismo. Assim, com a utilização de uma estrutura adaptada da cultura escrita, os clérigos souberam articular as decisões conciliares para que pudessem chegar até a mais distante paróquia rural a sua mensagem. Sabendo que por muitas vezes a coerção utilizada pela Igreja nem sempre fora eficaz, uma vez que o estabelecimento de normas conciliares apenas conseguia punir o visto, é possível afirmar que as práticas particulares permaneciam no âmbito familiar, o que dificultava a ação da Igreja. A identificação nos cânones dos concílios e nos sermões afirma a permanência das práticas pagãs no reino:

É evidente a partir deste cânone que o culto às fontes, pedras e árvores, praticado pelos nativos da Espanha antes da chegada do cristianismo, e que São Martinho de Braga censurou no *Da correção dos rústicos*, ainda estavam em voga no ano de 681. O fato de que a maior parte desse cânone se preocupa com os escravos indica que a idolatria era especialmente predominante entre as classes mais baixas da sociedade espanhola. A mesma política que o terceiro concílio de Toledo em 589 havia recomendado ainda estava sendo seguido pelo décimo segundo concílio em 681 (MCKENNA, 1938, p. 129, tradução nossa)⁷⁰.

⁷⁰ “It is evident from this canon that the cult of the fountains, stones and trees, which was practiced by the natives of Spain before the coming of Christianity, and which St. Martin of Braga censured in the *De correctione rusticorum*, was still in vogue in the year 681. The fact that the greater part of this canon is concerned with slaves indicates that idolatry was especially prevalent among the lower classes of Spanish society. The same policy

O papel dos concílios na busca da unidade, na regulamentação de práticas, torna as atas dessas reuniões uma fonte histórica indispensável à compreensão da Igreja e da monarquia Sueva. Mesmo que seja difícil afirmar que os concílios construíram a hegemonia da Igreja no reino Suevo dos séculos VI, é possível constatar que o *locus* do concílio contribuiu para o estabelecimento da autoridade episcopal. Era nesse lugar que as dificuldades da Igreja eram postas; é, portanto o lugar da criação de táticas que superassem as dificuldades da comunidade, como nos esclarece Goldmann, o lugar aonde os sujeitos buscavam uma resposta significativa à sua realidade concreta.

No processo de afirmação do cristianismo, a ação conjunta da Igreja com o Estado é evidente. Desse modo, devemos considerar o papel da aristocracia clerical na afirmação da hegemonia cristã, pensando na unidade da monarquia, do monoteísmo e do universalismo cristão.

Esta aliança é elementar para a propagação do evangelho. O clero alcançou as estruturas de poder, seja na conversão de seus dirigentes, seja na elaboração de leis civis que condenassem a idolatria. Alcançar a hegemonia é eliminar toda divergência, nesse caso, o paganismo era uma ameaça como também o arianismo. A busca pela unidade é acima de tudo a busca pelo poder, assim, como uma ideologia de um grupo específico, o cristianismo encontrou terreno propício para a sua afirmação na cooperação com a monarquia, segundo Bastos:

Foi a rápida conversão primária da aristocracia e o controle imposto sobre os postos-chave da Igreja que fez do cristianismo a forma de sua expressão de classe, de sua posição de hierarquia social; de seu domínio derivaram as formulações sacras que vinculam o céu e a terra no contexto geral de dominação social (BASTOS, 2013, p.239).

Como um sistema de interpretação do mundo, o cristianismo buscou estabelecer as relações sociais, as maneiras de viver, de vestir, de pensar e de se comportar no mundo. Como um projeto mais amplo, consideramos o papel da elite clerical na promoção de ideias para a afirmação dos valores cristãos e a perpetuação dos poderes do Clero. Assim, a Igreja, com seus intelectuais que disseminavam os discursos pastorais, buscava estruturar uma sociedade onde o paganismo estaria superado. Entretanto, mesmo que, aparentemente, o reino estivesse

which the third council of Toledo in 589 had recommended was still being followed by the twelfth council in 681” (MCKENNA, 1938, p. 129).

convertido, as tradições ancestrais resistiram num campo de tensão, modificando o próprio cristianismo.

Portanto, um grupo heterogêneo, enfrentando a dificuldade de superação de práticas ancestrais, utilizou o espaço das reuniões como um mecanismo de propaganda dos preceitos clericais e tiveram as práticas de cultura escrita e da oralidade, dispostas no contexto, para evangelizar a comunidade da época. Nesse cenário, a Igreja contava com o intelectual Martinho de Braga, como o sujeito, que se destacava como autoridade no enfrentamento contra as práticas pagãs. Reconhecemos como é difícil perscrutar a eficácia das suas táticas, no entanto, ficou evidente como a Igreja se organizava no século VI no reino Suevo, e como os clérigos, como intelectuais orgânicos, atuavam dentro do grupo social, sendo os vetores da ideologia cristã no alvorecer da Idade Média.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. *A instrução dos catecúmenos: teoria e prática da catequese*. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- ANDRADE FILHO, R. O. *Imagem e Reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VIII)*. 1. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo (EDUSP), 2012.
- ANDRADE, M. L. C. V. O. . *História e Lingüística: Oralidade e escrita no discurso religioso medieval*. In: Ruy de Oliveira Andrade Filho. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média*. 1a.ed.São Paulo: Editora Solis, 2005.
- ARNS, Dom P. A. *A técnica do livro segundo São Jerônimo*. Tradução Cleone Augusto Rodrigues. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- AZZARA, Claudio. *Las invasiones bárbaras*. Granada: Universidad de Granada, 2004.
- BASTOS, M. J. da M. *Religião e hegemonia aristocrática na península ibérica (séculos IV-VIII)*. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 2002.
- BASTOS, M. J. da M. *Assim na Terra como no Céu. Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (séculos IV-VIII)*. São Paulo, EDUSP, 2013.
- _____. *Cultura clerical e tradições folclóricas: estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média*. *Signum*. v. 5. 2003.
- BELTRÃO, C.. *A Religião na Urbs*. In: MENDES; SILVA. (Org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. 1ed.Rio de Janeiro: Mauad, 2006, v. , p. 137-159. ROSA, 2006.
- BOBBIO, Noberto *Os intelectuais e o poder: Dúvidas e opções dos homens de cultura na sociedade contemporânea*. Editora Unesp, São Paulo, 1997.
- BOWMAN, A. K.; WOOLF, G. (Org.) *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998.
- BÜHRER-THIERRY, Genevière. Coleções canônicas e autoridade dos bispos na Alta Idade Média. *Signum*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 60-75, 2016.
- BRAGA, Martinho de. Carta ao bispo Polémio. In: NASCIMENTO, A. A. (Ed.). *Instrução pastoral sobre superstições populares*. Lisboa: Cosmos, 1997, p.106 – 125.
- BRAGA, Martinho de. *De Corretione Rusticorum*. In: NASCIMENTO, A. A. (Ed.). *Instrução pastoral sobre superstições populares*. Lisboa: Cosmos, 1997.
- BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999.
- _____. *O Fim do mundo clássico – de Marco Aurélio a Maomé*. Portugal, 1972.
- BURCKHARDT, J. *Del paganismo al cristianismo: la época de Constantino, el Grande*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- CAMERON, Averil. *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía, 395-600*. Impreso en España, Barcelona. 1998.

_____. *El Bajo Imperio Romano (284-430 d[1]. de C.)*. Redacción de Ediciones Encuentro. Madrid, 2001.

CARVALHO JR, Macário L. de. *Os concílios de Elvira e Arles na configuração do Cristianismo Tardo-Antigo*. Dissertação de mestrado. Manaus, UFAM, 2010.

_____. Concílios eclesiásticos no século IV: uma janela para a formação do cristianismo tardo-antigo. *Anais Eletrônicos do XXVII simpósio nacional de História*. Natal – RN, 2013.

CHEVITARESE, André Leonardo. Cristianismo e Império Romano. In: SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.) *Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória do Espírito Santo: Edufes, 2006. p. 166.

CHARTIER, Roger. *Formas e sentido. Cultura escrita: entre distinção e apropriação*. Campinas, SP: Mercado das Letras, 2003.

CHARRONE, Joao Paulo. *Construindo a Hegemonia na Alta Idade Média: Gregório Magno e as Monarquias no Ocidente*. Tese de doutorado. Niterói, UFF, 2017.

CAVALLO, G. Entre *volumen e Codex*: a leitura no mundo romano. In: CAVALLO, G.; CHARTIER, R. *História da leitura no mundo ocidental. V.1*. São Paulo: Ática, 2002.

CASSON, Lionel. *Bibliotecas do mundo antigo*. Tradução de Cristina Antunes. São Paulo: Vestígio, 2018.

CONCILIO DE BRAGA I. In: VIVES, J. (Ed.). *Concílios Visigóticos e Hispano-romanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

CONCILIO DE TOLEDO IV. In: VIVES, J. (Ed.). *Concílios Visigóticos e Hispano-romanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.

DAFLON, Eduardo Cardoso. *Articulando o Estado: Campesinato e Aristocracia na Hispânia Visigótica (Séculos VI-VIII)*, (dissertação de mestrado), Niterói, UFF, 2016.

DÍAZ, Pablo C. El reino suevo de Hispania y su sede en Bracara. *Memorias de la Real Academia de buenas letras de Barcelona*. Barcelona, Esp, v. 25, p. 403-423, Jan. 2000

_____. cristianismo y los pueblos germánicos. IN: SOTORNAYOR. M.; FERNÁNDEZ, *Historia del cristianismo El mundo antiguo*. Editorial Trotta, S.A., 2003.

_____. El alcance de la ocupación sueva de Gallaecia y el problema de la germanización. In: *Galicia: da Romanidade á Germanización. Problemas históricos e culturais*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1992.

DI BERARDINO, A. (Org.) *Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs*. Trad. de Cristina Andrade. Petrópolis: Vozes. 2002.

FOX, L. R. Cultura escrita e poder nos primórdios do cristianismo. In: BOWMAN, A. K.; WOLF, G. (Org.) *Cultura escrita e poder no mundo antigo*. São Paulo: Ática, 1998.

FELDMAN, Sergio Alberto. A Monarquia Visigótica e a Questão Judaica. UFES. *DIMENSÕES* vol. 20. 2008.

GARCÍA MORENO, L. A. Elites e Iglesia hispanas en la transición del Imperio Romano al Reino Visigodo In CANDAU, J. M. et. Al (Eds.) *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid, diciones Clásicas, 1990.

GARCIA-PELAYO, M. *Los mitos políticos*. Madrid: Alianza Editoria, 1978.

GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Tradução e Pilar García Mouton e Valentín García Yebra. Madrid: Cremos 2005.

GODINHO, Vitorino Magalhães (Dir.) *Níveis de cultura e grupos sociais*. Colóquio de Escola Normal Superior de Paris (7 a 9 de maio de 1966). Tradução de Franco de Sousa. Lisboa: Cosmos, 1967.

GOLDMANN, L. *Sociologia do romance*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.

_____. *Dialética e Cultura* Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1991.

GONZÁLEZ, Teodoro. La Iglesia desde la conversión de Recaredo hasta la invasión Árabe IN: VILLOSLADA, Ricardo. (dir.) *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y Visigoda (siglos I-VIII)*. Madrid: BAC, 1979.

GUERREAU, Alain, *O feudalismo: um horizonte teórico* [1979], trad., Lisboa, 70, [s.d.].

GRAMSCI, Antonio. *Maquiavel, a política e o estado moderno*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

_____. *Os Intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1991.

GRUPPI, L. O conceito de hegemonia em Gramsci. Rio de Janeiro: Graal, 1978

LE GOFF, J. Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no ocidente. Tradução de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1980.

_____. *Os intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LE MOS, Márcia S. *O olhar de Agostinho de Hipona sobre o Império Romano Ocidental: uma abordagem semiótica da "Cidade de Deus"*. Dissertação de mestrado. Niterói, UFF, 2004.

_____. S. Agostinho de Hipona: política e providência na Cidade de Deus. In: Sônia Regina Rebel de Araújo; Claudia Beltrão da Rosa; Fábio Duarte Joly. (Org.). *Intelectuais, Poder e Política no Mundo Romano*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2010.

_____. A escrita, a oralidade e a construção do poder eclesiástico no Orbis Romanorum. *Politeia: História e Sociedade*. Vitória da Conquista v. 16 n. 1 p. 1-127 2016.

MCKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan Survivals in Spain: Up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D. C. The Catholic University Press, 1938.

MARROU, H.-I. *Decadencia romana o Antigüedad tardía?* Madri: Rialp, 1998.

MOMIGLIANO, A. *El conflicto entre paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza, 1989.

MORESCHINI, Claudio; NORELLI, Enrico. *História da Literatura Cristã antiga e latina: de Paulo a era Constantiniana*. Tradução de Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *História da Literatura Cristã antiga e latina. II: do concílio de Niceia ao início da Idade Média*. Tradução de Marcos Magno São Paulo: Edições Loyola. 2000 t.1.

NAIR, Samir; LÖWY, Michael. *Lucien Goldmann Ou a Dialética da Totalidade*. Boitempo, 2009.

- NASCIMENTO, A. A. (Ed.). *Instrução pastoral sobre superstições populares*. Lisboa: Cosmos, 1997.
- ORLANDIS, J. *Historia del Reino Visigodo Español*. Madrid: Rialp, S. A., 2011.
- ORÓSIIO, Paulo. *História Contra os Pagãos*. Versão Portuguesa e anotações de José Cardoso. Braga: Universidade do Minho, 1986.
- PUCHNER, Martin. *O Mundo da Escrita: Como a literatura transformou a civilização*. Editora Companhia das Letras, São Paulo, 2019.
- PARMEGIANI, R. *Leituras e leitores do apocalipse na Alta Idade Média*. Maceió, AL: Edufal, 2014.
- PARKES, Malcolm. Ler, escrever, interpretar o texto: práticas monásticas na Alta Idade Média. In: CAVALLLO, Guglielmo; CHARTIER, Roger. *História da leitura no mundo ocidental*. V.1. São Paulo: Ática, 2002.
- REINHART, Wulhelm. *Historia geral del reino hispânico de los suevos*. Madrid: Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre, 1952.
- SANZ SERRANO. R. La excomunión como sanción política en el Reino Visigodo de Toledo. *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, Nº 3, 1986.
- _____. *Las migraciones bárbaras y la creación de los primeros reinos de Occidente*. Síntesis, Madrid 1995.
- _____. Los paganismos peninsulares. *Gerion*, v. 21, n. 7, p. 39-95, 2003.
- _____. *Historia de los Godos*. Madrid, la esfera de los libros, 2009.
- SCHMITT, J-C. *Historia de la superstición*. Tradução de Tesesa Clavel. Barcelona: Crítica, 1992.
- _____. *O corpo, os ritos, os sonhos, o tempo: Ensaios de antropologia medieval*. Editora Vozes, Petrópolis, rio de janeiro, 2018.
- SOTOMAYOR, Manuel. La Iglesia em la España Romana. IN: VILLOSLADA, Ricardo. (dir.) *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España romana y Visigoda* (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979.
- SILVA, G. V.; MENDES, N. M. (org.) *Repensando o Império Romano. Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória do Espírito Santo: Edufes, 2006.
- SILVA, Gilvan Ventura da. O sentido político da prédica cristã no Império Romano: João Crisóstomo e a reforma da cidade antiga. In: ARAUJO, S. R> R.; ROSA, C. B.; JOLY, F. D.. (Org.). *Intelectuais, poder e política na Roma Antiga*. Rio de Janeiro: Nau, 2010.
- SILVA, Paulo Duarte. Sermões e Pregação no Ocidente Medieval (séculos IV-VI): aspectos conceituais e metodológicos. *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 7, n. 1, jan.-jun., 2014.
- _____. A 'Revolução Constantiniana' e o fortalecimento cívico episcopal: Considerações historiográficas. *Revista Jesus Histórico*, v. 7, p. 53-69, 2014b.
- _____. Secundum statuta canonum: poder e memória nos concílios do sul da Gália (524-529). *OPSIS (Online)*, Catalão-GO, v. 18, n. 1, p. 21-43, jan./jun. 2018.

- SILVA, Marcelo Cândido da. *A Realeza Cristã na Alta Idade Média: os fundamentos da autoridade pública no período merovíngio (séculos V-VIII)*. São Paulo: Alameda, 2008.
- SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e Igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Rio de Janeiro: EdUFF, 2008.
- SILVEIRA, M. C. B. A Espanha Romana: Conquista, Colonização e Desagregação. *Biblos* (Rio Grande), FURG - Rio Grande, v. vol.13, p. 19-32, 2001.
- TEJA, Ramón. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Madrid. 1999.
- VEYNE, P. *Quando Nosso Mundo Se Tornou Cristão*. Tradução de Marcos de Castro, 2a edição. Civilização brasileira, 2011.
- VILAS, Manuel Prieto. *Los obispos hispanos a fines del imperio romano (ss. v-vi) El nacimiento de una élite social*. Tesis doctoral Madrid, 1994.
- VIVES, J. (Ed.). *Concílhos Visigóticos e Hispano-romanos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963.
- WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.