

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História**

JULIANA SILVA DE SOUZA

**IDOLATRIA E MAGIA NA ALTA IDADE MÉDIA IBÉRICA
(SÉCULOS VI-VIII)**

**Niterói
2022**

**Universidade Federal Fluminense
Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História**

JULIANA SILVA DE SOUZA

**IDOLATRIA E MAGIA NA ALTA IDADE MÉDIA IBÉRICA
(SÉCULOS VI-VIII)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social (Setor de História Medieval)

Orientador: Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos

**Niterói
2022**

Universidade Federal Fluminense
Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História

**IDOLATRIA E MAGIA NA ALTA IDADE MÉDIA IBÉRICA
(SÉCULOS VI-VIII)**

JULIANA SILVA DE SOUZA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História Social (Setor de História Medieval)

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Mário Jorge da Motta Bastos
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Edmar Checon de Freitas
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Eduardo Cardoso Daflon
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

**Niterói
2022**

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

S719i Souza, Juliana Silva de
Idolatria e Magia na Alta Idade Média Ibérica (Séculos VI
- VIII) / Juliana Silva de Souza. - 2022.
117 f.

Orientador: Mário Jorge da Motta Bastos.
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,
Instituto de História, Niterói, 2022.

1. Cristianismo. 2. Paganismo. 3. Idolatria. 4. Magia. 5.
Produção intelectual. I. Bastos, Mário Jorge da Motta,
orientador. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
História. III. Título.

CDD - XXX

Conhece-te, aceita-te, supera-te
Santo Agostinho

AGRADECIMENTOS

A Deus, por absolutamente tudo.

Próxima a mais um encerramento de ciclo, não tenho como não olhar para trás e realizar uma retrospectiva de todo o percurso até aqui, desde a minha entrada na faculdade de História em 2014, até a conclusão desta dissertação.

Nesta caminhada não estive sozinha. Tive a alegria e o afago de poder contar com pessoas que compartilharam desta jornada comigo e a elas só tenho a agradecer.

A minha família, em especial aos meus pais, Hélio e Dayse, que sempre abdicaram de si em prol de mim e meus irmãos, Mateus e Helena. Agradeço por todo o amor e grande incentivo ao longo de toda a minha formação. Se cheguei até aqui, vocês são os grandes responsáveis. Meus pais, dotados de uma grande trajetória de vida me mostram com os seus exemplos a perseverar diariamente em direção aos meus objetivos e a ter fé, algo que eles ressaltam muito. Em tempos um tanto sombrios a várias pessoas, tê-los ao meu lado é sinônimo de exemplo, amor, empenho, afeto e acolhimento.

Ao meu querido orientador, Mario Jorge da Motta Bastos, agradeço a parceria ao longo desse tempo e por ter conduzido este trabalho com grande paciência, zelo e atenção, demonstrando-se sempre acessível a toda e qualquer dúvida, diálogo, desabafos... As vezes nem acredito que sou orientada por você! Nossa... muito, muito obrigada! Sua orientação foi e é imprescindível para mim.

A minha amiga e agora mestranda Tatiana, muito obrigada por tudo. Principalmente a partir do último ano de 2021, seu altruísmo, amizade e empatia foram um suporte fundamental nessa caminhada. Agradeço os conselhos, as risadas, as conversas e as reuniões em que pudemos compartilhar, dos nossos conhecimentos e perspectivas de estudo.

Ao amigo Paulo Henrique, o qual felizmente divido essa trajetória desde 2017, quando iniciamos o curso de pós-graduação em História Antiga e Medieval, a minha gratidão. Foi um longo e gratificante caminho até aqui. Passa um filme em minha cabeça! Desde a finalização da monografia, a elaboração do projeto de pesquisa, o início do mestrado, as disciplinas cursadas, o desenvolvimento da dissertação... Nossa parceria é imbatível, amigo. Que se perpetue por muito tempo! Conte comigo!

Ao amigo, notável professor de História, colega de trabalho e uma das minhas referências na educação, Ivano Costa, muito obrigada por tudo! Trabalhando juntos desde 2019, saiba que você é uma inspiração para mim.

Ao Caio Féo, agradeço a parceria, diálogo, apoio e contribuição ao longo do mestrado.

Ao Eduardo Daflon, que pode me acompanhar desde os tempos da FSBRJ, não poderia deixar de mencioná-lo nesse encerramento de ciclo. Você é parte deste projeto concebido ainda em 2019 e que vem, felizmente, se desenvolvendo desde então. Obrigada por todo apoio! Desde o início, quando desejei realizar o processo seletivo para o mestrado, até hoje, pela sua acessibilidade e disponibilidade em me auxiliar no que for preciso. Você faz parte dessa trajetória e sou muito grata a você!

A Lais Bôto, amiga e professora de geografia, agradeço por dividir comigo suas experiências relativas ao mestrado. Do dia a dia do trabalho surgiu uma grata amizade o qual pude, para além da vida pessoal, compartilhar muito do que venho pesquisando para essa dissertação. Muito obrigada!

A minha querida amiga e mãezona Flávia Regina, se achou por algum momento que não entraria neste espaço, se enganou! Seu coração é gigante! Você me ensina diariamente, tanto na sua prática como professora, como nas suas palavras. Muito obrigada por tudo, amiga!

RESUMO

A presente dissertação tem por objetivo a análise e caracterização das concepções e práticas condenadas como pagãs pela Igreja visigótica, em especial aquelas definidas como “idolatria” e “magia”, considerando o combate às mesmas pela Igreja no contexto da conversão ao cristianismo na Alta Idade Média Ibérica (séculos VI-VIII). Como toda e qualquer referência nas fontes primárias, às práticas mais recorrentes de idolatria e magia na sociedade visigoda constituem palavras-chave da pesquisa e, por isso, verificaremos nas atas conciliares hispanorromanas e visigóticas, na *Lex Visigothorum* e no sermão do metropolitano Martinho de Braga, *De Correctione Rusticorum*, contextos, manifestações e natureza destas práticas referidas que se desenvolvem no seio da sociedade visigoda.

Palavras-chave: Cristianismo; Paganismo; Idolatria; Magia

ABSTRACT

The present dissertation aims to analyze and characterize the conceptions and practices condemned as pagan by the Visigothic Church, especially those defined as "idolatry" and "magic", considering the fight against them by the Church in the context of conversion to Christianity in the Iberian early middle ages (6th-8th centuries). Like any reference in the primary sources, the most recurrent practices of Idolatry and Magic in the Visigothic society constitutes keywords in the research and, therefore, we will verify, in the Hispano-Roman conciliar proceedings, in the *Lex Visigothorum* and in the sermon of the Metropolitan Martinho de Braga, *De Correctione Rusticorum*, contexts, manifestations and nature of these mentioned practices that develop within the Visigothic society.

Keywords: Christianity; Paganism; Idolatry; Magic

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: A RELIGIOSIDADE IBÉRICA ALTO MEDIEVAL: A CONVERSÃO DA HISPÂNIA VISIGÓTICA	6
1) A religião como elemento constitutivo das sociedades humanas.....	6
2) Desvendando o elo: Paganismo e Cristianismo.....	9
2.1) Desvendando o conceito: Cristianismo vs Paganismo ou Politeísmo?.....	9
2.2) O paganismo.....	12
2.3) O cristianismo	14
3) O Processo de conversão da Hispânia Visigótica Alto Medieval (séculos VI-VIII).....	18
3.1) O III Concílio de Toledo	20
3.2) A Conversão do Reino Visigodo de Toledo.....	26
3.3) O Estudo das Igrejas no processo de Cristianização.....	31
CAPÍTULO 2: IDOLATRIA E CRISTIANISMO NA HISPÂNIA VISIGÓTICA	36
1) O Fenômeno da crença: A Idolatria.....	36
2) O Concílio de Elvira, século IV	39
3) Atas conciliares do século VI: O I Concílio de Braga, 561; O Concílio de Braga II, 572 e O III Concílio de Toledo, 589.....	43
4) As atas conciliares do século VII: O XII Concílio de Toledo, 681 e o XVI Concílio de Toledo, 693.....	54
CAPÍTULO 3: MAGIA E CRISTIANISMO NA HISPÂNIA VISIGÓTICA	58
1) Considerações preliminares.....	58
2) A magia pelo olhar acadêmico.....	60
2.1) A contribuição da Antropologia para o estudo da magia.....	68
2.2) O universo da magia e suas práticas.....	70
2.2) Técnicas divinatórias.....	82
CONCLUSÃO	98
REFERÊNCIAS	101

INTRODUÇÃO

De um modo geral, a temática da conversão do paganismo ao cristianismo tem sido desenvolvida sob a égide de pesquisadores brasileiros e estrangeiros que se dedicam a compreender o contexto, os limites e as especificidades deste processo.¹ Contudo, ainda que o medievalismo tenha promovido saltos em suas pesquisas, ainda observamos algumas lacunas nesta temática e de historiadores que queiram se dedicar a essa temporalidade, especialmente no Brasil, sendo algo que se dê possivelmente pela barreira documental e de evidências que foram manipuladas ou se perderam no tempo – em alguns casos pela distância de bibliotecas bem abastecidas, visto que muitas são de origem estrangeira.

Em nosso caso específico, analisaremos a caracterização das concepções e práticas condenadas como pagãs pela Igreja visigótica, em especial aquelas definidas como “idolatria” e “magia”, considerando o combate às mesmas pela Igreja no contexto da conversão ao cristianismo na Alta Idade Média Ibérica (séculos VI-VIII).

Este processo impulsiona-se a partir de 589, quando o monarca Recaredo converte-se no III Concílio de Toledo do cristianismo ariano para o cristianismo niceno. No desenvolvimento desta pesquisa, nos fundamentaremos em duas fontes primárias, buscando referências às práticas mais recorrentes de idolatria e magia na sociedade

¹ Destacamos alguns autores brasileiros e estrangeiros que desenvolvem a temática da conversão ao cristianismo niceno em suas pesquisas:

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. **Imagem e Reflexo: Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI – VIII)**. São Paulo, EDUSP, 2012;

BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013;

FRIGHETTO, Renan. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba, Editora Juruá, 2012.

BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa, Editorial Presença, 1999;

BLASCO, Pilar Diarte. Cristian Leaders? Impacts own town, country and People. In: **Late Antique and Medieval Hispania – Landscapes Without Strategy?**, 2018.

CASTELLANOS, Santiago. **Los Godos y la cruz – Recaredo y la unidad de Spania**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

FILOTAS, Bernadette. **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature**. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005.

McKenna, Stephen, **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America, 2011.

OSBOURNE, Jason Matthew. **The development of church/state relations in the Visigothic Kingdom during the sixth century (507-601)**. PhD (Doctor of Philosophy)

thesis, University of Iowa, 2016. <https://doi.org/10.17077/etd.yuw4w2>

visigoda alto-medieval: as atas conciliares hispanorromanas e visigóticas², assim como o sermão do metropolitano Martinho de Braga, *De Correctione Rusticorum*³. Nestas documentações buscamos contextos, manifestações e natureza destas práticas referidas que se desenvolvem no seio desta sociedade.

Os concílios representavam um meio de articulação da aristocracia e dos clérigos. Através deles pautavam-se parâmetros as práticas religiosas legalmente admitidas pela Igreja e as práticas que deveriam ser combatidas. As atas conciliares são uma importante documentação que nos ajudará a verificar em que medida os acordos realizados nas regiões centrais foram difundidos funcionalmente em outras áreas.

Já no sermão atribuído ao Martinho de Braga, *De Correctione Rusticorum*, constam-se explicações e orientações para a punição a indivíduos por perpetuarem as práticas de idolatria e magia, e até mesmo aos clérigos que as permitissem. As punições poderiam variar de uma simples penitência à excomunhão, sendo perceptível o esforço empenhado pela Igreja na supressão da idolatria e magia, sobretudo a partir do processo de conversão da sociedade visigoda ao cristianismo, sancionada no III Concílio de Toledo, em 589, momento em que a Igreja católica recebe apoio para expandir sua fé cristã.

Acerca das bibliografias utilizadas e referenciadas ao longo dos capítulos, proponho esclarecimentos importantes ao (a) leitor (a). Dentre as obras indicadas na dissertação, duas aparecerão de forma um tanto recorrente. A primeira é o trabalho empreendido pela autora Bernadette Filotas, intitulado *Pagan Survivals, Superstitions, Popular Cultures: in Early Medieval Pastoral Literature*⁴.

Iniciando sua abordagem no século V, a autora realiza um grande inventário de crenças no escopo do paganismo em algumas sociedades medievais ocidentais que experimentaram das práticas especificadas, assim como sua respectiva relação com o cristianismo. Cada capítulo dedicou-se a abordagem de um conceito específico como: tempo, natureza, morte, magia, idolatria, etc. No desenvolvimento destes conceitos, a autora se alicerça sobretudo em fontes primárias, o qual as detalha cuidadosamente ao final da obra.

² VIVES, José (ed). **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963.

³ Martin of Braga, **De Correctione Rusticorum**, 572

⁴ FILOTAS, Bernadette. Idolatry, Gods and Supernatural Beings. In: **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature**. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005.

Portanto, dentre as referências mencionadas pela autora, após um detalhado estudo de caso, verificamos que para o caso da Hispânia alto medieval, as práticas de idolatria e magia foram recorrentemente aludidas nas atas conciliares hispanorromanas e visigóticas e no sermão *De Correctione Rusticorum*, de Martinho de Braga. Tornando viável, após este alinhamento, abordarmos e discutirmos o alcance da conversão ao cristianismo niceno na sociedade visigoda alto medieval em meio as práticas de idolatria e magia.

A segunda obra, do autor Stephen McKenna, intitulada *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*⁵, embora datada – vide 1938 – demonstrou-se uma obra considerável no trato das religiões pagãs na Hispânia muito antes do advento do cristianismo. Para isso, McKenna mobiliza referências bibliográficas e dos registros materiais aos quais teve acesso para embasar sua análise. Portanto, sua análise, apesar da sua temporalidade, contribuiu sobremaneira para o nosso trabalho, sobretudo em sua abordagem em relação ao paganismo.

A vista disso, esta dissertação será composta por três capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *A Religiosidade Ibérica Alto Medieval: A conversão da Hispânia Visigótica*, nos dedicaremos à abordagem da religiosidade ibérica alto-medieval sob a ótica da conversão ao cristianismo niceno na Hispânia Visigótica. Este capítulo inicial será mediado por alguns subtópicos visando alicerçar a nossa abordagem, com contribuições da historiografia para a temática.

Percorreremos a análise do processo de conversão, trabalhando desde o conceito de religião como um elemento constitutivo das sociedades humanas, passando pelos conceitos do paganismo – politeísmo – e cristianismo, além de introduzir pontualmente como forma de alavancar a discussão, as contribuições da cultura material nos estudos das construções de igreja como impulsionadora do processo de conversão.

Sobre esta, inclusive, ainda que não deva ser a única fonte de consulta para estudar a Alta Idade Média Ibérica, por conta das dificuldades de se trabalhar com tal tipo de registro, junto de suas respectivas imprecisões quanto à cronologia das Igrejas rurais, ainda sim, a nossa intenção em trazer à tona o presente tópico de forma introdutória – pois não é nosso objetivo esgotar de forma tão rasa este debate – é demonstrar um potencial de desenvolvimento visando abastecer, através da cultura material, os estudos referentes à conversão ao cristianismo.

⁵ McKenna, Stephen. **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America. 2011.

No segundo capítulo, intitulado *Idolatria e Cristianismo na Hispânia Visigótica*, busco o estabelecimento de um quadro que remonta ao próprio conceito de idolatria, suas práticas na sociedade visigoda e a combatividade exercida pela Igreja para a coerção dessas. Nossas bases documentais serão as sete atas conciliares hispanorromanas e visigóticas desenvolvidas cronologicamente⁶: Concílio de Elvira, século IV; I Concílio de Braga, 572; III Concílio de Toledo, 589; III Concílio de Braga, 675, XII Concílio de Toledo, 681 e XVI Concílio de Toledo, 693, além do sermão do metropolitano Martinho de Braga, *De Correctione Rusticorum*, de 572⁷.

Pretendemos, a partir dos cânones que mencionam determinadas práticas idolátricas, conceber uma mobilização de referências que abordem de forma mais detalhada como essas práticas eram caracterizadas na sociedade visigótica, bem como as razões e instrumentos mobilizados para o seu combate.

O objeto da nossa análise partirá então do aspecto mais específico - as atas conciliares hispanorromanas e visigóticas, assim como o sermão de Martinho de Braga -, para o aspecto mais geral - práticas de idolatria na sociedade visigoda -, visando estabelecer, a partir dos cânones que mencionam determinadas práticas de idolatria, uma mobilização de referências que, em conjunto com as documentações as abordam de forma mais detalhada, levando em consideração a complexidade e amplitude deste contexto.

No terceiro e último capítulo, intitulado *Magia e Cristianismo na Hispânia Visigótica*, busco o estabelecimento de um quadro similar ao do segundo capítulo, analisando as práticas de magia correntes na Península Ibérica, abordando as cinco atas conciliares hispanorromanas e visigóticas⁸: I Concílio de Toledo, 400; I Concílio de Braga, 561; II Concílio de Braga, 572; IV Concílio de Toledo, 633 e XVI Concílio de Toledo, 693. Além do título II do Livro VI da Lex Visigothorum⁹ dedicado ao Direito Penal: Crimes e Torturas, onde menciona-se os feiticeiros e o sermão *De Correctione Rusticorum*, 572¹⁰ de Martinho de Braga

Neste capítulo utilizaremos outra estratégia para o desenvolvimento da documentação, a análise desta se intercalará com a mobilização de referências que abordam o conceito de magia de forma mais detalhada, tendo em vista a sua

⁶ VIVES, José (ed). **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963.

⁷ Martin of Braga, *De Correctione Rusticorum*, 572

⁸ VIVES, José (ed). Op. Cit.

⁹ Martin of Braga, Op Cit.

¹⁰ BARCELÓ, Rafael Ramis. Liber Iudiciorum. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015.

complexidade, assim como estas se desdobravam na sociedade alto medieval, em especial à visigoda.

O conceito de magia está ligado, no período medieval, à ação de pessoas capazes de prever o futuro, adivinhos, “intérpretes dos homens”, astrólogos, curandeiros, envenenadores, encantadores... são várias as nomenclaturas que podem enquadrar algo ou alguém na clandestinidade como praticante de magia. Essas práticas eram entendidas como reminiscências de um paganismo que precisava ser deixado para trás pelos homens, em face da virtude de viver a trajetória de uma vida no bem maior e sem desvios proporcionada pela Igreja.

Finalmente, neste último capítulo, realizaremos uma discussão historiográfica introdutória visando balizar os conceitos que permeiam a prática de magia. Em seguida, apresentaremos algumas contribuições da antropologia para este estudo e então analisaremos as práticas concebidas dentro do escopo da magia.

Capítulo 1

A Religiosidade Ibérica alto medieval: A conversão da Hispânia Visigótica

1) A religião como elemento constitutivo das sociedades humanas

O campo de investigação voltado à História das Religiões tem crescido e atraído muitos pesquisadores para o desenvolvimento de seus estudos em âmbito nacional e internacional. Os fenômenos religiosos permeiam a sociedade desde os seus primórdios, antes mesmo da nomenclatura oficial denominada religião existir, como forma a englobar as experiências e os fenômenos do campo espiritual.

Longe de abarcar todo o debate acerca da religião, fruto de grande e complexo embate acadêmico, o objetivo de iniciarmos este capítulo com o presente tópico é trazer à tona algumas considerações sobre o tema e suas ramificações, que serão importantes para o rumo da pesquisa.

Revisando determinados fenômenos nas histórias das sociedades em função de determinadas crenças e práticas religiosas que lhes caracterizam, verificaremos que desde tempos remotos o homem aprendeu e se convenceu de que uma vez estando vivo morreria um dia, sendo assim, sua preocupação com o pós-morte era eminente¹¹.

Não somente a preocupação com o pós-morte, mas as práticas de idolatria e magia, que demonstram recorrência nas atas conciliares hispanorromanas e visigóticas, assim como o esforço de combate promovido pela Igreja cristã demonstram a dinâmica das expressões de religiosidades das sociedades que perpassaram o tempo. Podemos tomar o exemplo da “indecifrável” religião egípcia que, no florescer dos seus quase três mil anos de trajetória ainda desperta sobremaneira interesse na contemporaneidade, “em particular a realeza de caráter divino e a religião funerária tão elaborada, com sua obsessão milenar pelo renascer, pela imortalidade”¹², como o professor Byron E. Shafer chama atenção na introdução do seu livro¹³.

Tendo em vista a necessidade de considerarmos o campo da História das religiões, trataremos à luz algumas das proposições trabalhadas por pesquisadores da área que

¹¹ COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

DIOGO, Camila; OLIVEIRA, Maria Aparecida (in org). **Morte e Vida na Grécia Antiga: olhares interdisciplinares**. Teresina: EDUFPI, 2020.

¹² CARDOSO, Ciro Flamarion S. **O Egito Antigo**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p.10.

¹³ SHAFER, Byron E. org. (2002). **As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos**. Tradução de Luiz S. Krauz. São Paulo: Nova Alexandria.

congregam uma diversidade de elementos característicos e interessantes acerca da referida temática e que serão importantes no decorrer da dissertação.

A História das Religiões tem crescido e atraído estudiosos, desenvolvendo-se, sobretudo, a partir do século XIX. Chamamos atenção para a Escola Italiana de História das Religiões, fundada em 1925 por Raffaele Pettazzoni.

A Escola Italiana das Religiões entende a religião como uma construção do ocidente, vinculada ao etnocentrismo europeu e, conseqüentemente, ao cristianismo. Sendo uma construção, tal vocábulo é também um produto histórico da nossa cultura ocidental e está sujeito a alterações ao longo do tempo, não possuindo qualquer significado imanente, original ou absoluto que possamos encontrar.¹⁴

Em suma, a corrente vislumbra o estudo da religião¹⁵ numa perspectiva interdisciplinar, devendo ser compreendida dentro da sociedade, com criticidade, dialogando com a cultura, sendo uma troca mútua entre as duas que “influenciam e são influenciadas” uma pela outra.

Destacamos também a abordagem de Pedro Paulo Funari em *As religiões que o mundo esqueceu*¹⁶, que dá destaque à questão da religiosidade embora alegue ser difícil defini-la em palavras. Segundo o autor, “não nos mobilizamos por nada sem um ímpeto do espírito, alimentado pelo amor e pelo desejo. Ninguém faz uma oferenda em um altar (...) sem esse movimento espiritual, subjetivo e imaterial”¹⁷. Portanto, o autor destaca o alinhamento da religiosidade com uma crença profunda em algo “sobrenatural”, possuindo um caráter dinâmico e em constante reorientação.

Sabendo de sua complexidade, podemos então conceber a religião como um conjunto de crenças, preceitos e valores que compõem artigo de fé de determinado grupo em um contexto histórico e cultural específico, lembrando que a religião é sempre coletiva¹⁸. Podemos verificar também que os estudos voltados à religião apresentam uma destacável interdisciplinaridade – discussão que remonta à Escola dos Annales em 1929 – já que a investigação documental passa pelo importante diálogo com outras disciplinas, – como a antropologia – que conseqüentemente norteiam o ofício do (a) historiador (a) e,

¹⁴ SAMPAIO, Victor. **História das Religiões**. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 253-260.

¹⁵ Ibidem, p. 258-259.

¹⁶ FUNARI, P.P.A. (Org). **As religiões que o mundo esqueceu. Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses**. São Paulo: Contexto, 2009, ISBN 978-857244-4316.

¹⁷ Ibidem, p. 7.

¹⁸ SILVA, K. V. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2006.

graças a ela, diálogos com outros recortes históricos são possíveis e tornaram-se fundamentais.

A obra clássica intitulada *Antropologia Cultural e Social*, de Hoebel e Frost, apresenta uma introdução ao conceito de religião sob o olhar da antropologia, circunscrevendo-o:

A religião manifesta-se não somente através do simbolismo e da cerimônia tribal. Ela também impregna o pensamento e os sentimentos dos indivíduos como tais; expressa-se através de palavras mágicas e encantamentos; insinua-se na magia e na feitiçaria: é tratada por ministros – o feiticeiro e o sacerdote; e pode ser organizada em cultos.¹⁹

A perspectiva apresentada abre caminho para alguns conceitos a serem explorados oportunamente na presente dissertação, como “magia” e “feitiçaria”. Outro ponto refere-se ao fato de o autor mencionar a dificuldade dos especialistas em enquadrar precisamente o conceito de religião, atribuindo-o de maneira mais ampla à relação de poder e dependência entre o mundo físico e o espiritual.²⁰

Em face da complexidade do tema, ressalto a proposição de Mário Jorge da Motta Bastos, em seu livro *Assim na Terra Como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (IV-VIII)*, que traz à luz o esforço de compreensão da religião dentro das relações sociais que a contextualiza.

Em concordância com esse autor, podemos conceber a religião – em nosso caso o nomeado paganismo e o cristianismo ao longo do processo conversão da Hispânia visigótica no período alto medieval –, como parte da formação social ibérica alto-medieval, assim como elemento impulsionador deste estudo, tendo em vista a continuidade de práticas condenadas e combatidas incessantemente pela Igreja como o culto aos ídolos e as práticas de magia.

Destacamos também a contribuição de Renan Frighetto²¹, que entende que o paganismo esteve vinculado aos aspectos culturais, políticos e religiosos que envolvem o

¹⁹ HOEBEL, Adamson; FROST, Everett. **Antropologia Cultural e Social**. São Paulo: Editora Cultrix, 1976, p. 364.

²⁰ HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry; GAARDER, Jonstein. **O Livro das Religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

²¹ FRIGHETTO, Renan. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba, Editora Juruá, 2012, p.24. Para o conceito de Religiosidade Popular, Frighetto propõe algumas sugestões de leitura, como a obra GIORDANO, O. **Religiosidad popular en la alta edad media**, Madrid, 1983, p.7-25 e, HILLGART, E. **Popular religion in visigothic Spain**, in: *Visigothic Spain: new Approaches*, Oxford, 1980, p.3-61. Destarte, indico um artigo sobre o tema: SÁNCHEZ, José H. **Desde el cristianismo sábio a la religiosidade popular em la Edad Media**. Universidad de Sevilla, *Clio & Crimen*: n°1, 2004, pp. 301-335.

desenvolvimento histórico da sociedade tardo-antiga ocidental. Inserindo-se no marco das “devoções populares”, integrava-se no âmbito mais amplo do conceito de “religiosidade popular”. Essa integração refletiu-se na cristianização, sobretudo a do mundo rural.

Tal observação – a de que a Igreja enfrentou dificuldades na conversão à sua fé de homens e mulheres que, em seus íntimos, continuavam a adorar seus ídolos e cultuar forças da natureza –, manifesta, ao nosso entendimento, que o fenômeno da crença seja talvez um dos mais fortes sentimentos que o ser humano possui. Explico: como tentar explicar a continuidade de ritos que claramente poderiam colocar em risco vida de quem os praticava? O “poder” da crença ilumina e motiva. Face à perspectiva que seguimos, o sistema de crença deve ser compreendido no quadro da sociedade em que está inserida. Uma crença pode ser compartilhada pelos pares, mas também pode diferir dependendo da classe social do (a) grupo ou indivíduo (a).

A caracterização do campo da História das Religiões foi fundamental para balizar as questões que iremos abordar a seguir, tendo em vista o processo de conversão da Hispânia Visigótica que abordaremos a partir do século VI. Faz-se necessário, também, circunscrever a relação do cristianismo com o Império Romano do Ocidente, assim como abordar mais detalhadamente a religião politeísta – ou paganismo – que se opõe ao cristianismo no período alto medieval.

2) Desvendando o elo: Paganismo e Cristianismo

2.1) Desvendando o conceito: Cristianismo, paganismo ou politeísmo?

O recente *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medieval*²² traz a compilação de grandes temáticas relacionadas à História das Religiões, apresentadas por pesquisadores diversos. Dentre eles, destacamos as definições que congregam elementos importantes para o cristianismo antigo e o cristianismo medieval, apresentadas por Felinto Pessoa de Faria Neto²³ e por Luciano José Vianna²⁴.

²² LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medieval**. Petrópolis: Vozes, 2020.

²³ NETO, Felinto. **Cristianismo antigo**. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medieval**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 92-94.

²⁴ VIANNA, Luciano. Cristianismo medieval. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medieval**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 96-103.

O universo do cristianismo antigo²⁵ (séculos I – IV) pode ser interpretado pelas percepções circunscritas pelo meio social e conjuntura político-econômica, por isso, analisar a documentação, elementos antropológicos, históricos, arqueológicos e da crítica literária não podem ser negligenciados.²⁶

A semântica da palavra “cristianismo”, no contexto do cristianismo antigo é explorada por Felinto Pessôa que considera a denominação “cristianismos”, como a mais adequada para referirmo-nos a esta religião por conta do seu caráter plural verificado nas experiências religiosas, que eram fonte de integração sincrética com outras religiões antigas, egípcia, romana, (...).

O discurso oficializado pela tradição eclesiástica, que se apropriou do termo cristianismo, homogeneizando-o em seu discurso através das passagens da bíblia também é mencionado por Felinto, que destaca a necessidade da não restrição aos estudos do cristianismo com base exclusivamente em livros canônicos, pois as obras não canônicas são testemunhos essenciais dos primórdios da história do cristianismo.²⁷

Quando tratamos do cristianismo medieval, fazemos referência à busca da legitimação da Igreja através do estabelecimento de dogmas que, uma vez oficializados, tornava necessária a manutenção de um discurso oficial e de longo alcance. A reorientação de práticas pagãs para o cristianismo, como a figura do diabo, dos mortos e a sacralização do calendário foram exemplos desse mecanismo de manutenção do discurso oficial que visava alcançar a todos os estamentos.²⁸

A passagem apresentada por Luciano Vianna, numa proposição mais geral, adequa-se ao que verificamos na sociedade hispano-visigoda quando a Igreja busca a sua legitimação e, após o III Concílio de Toledo, ocorrido em 589, amplia o seu processo de conversão.

²⁵ O Cristianismo Antigo compreende-se em três momentos apresentados por Felinto Pessôa: A morte de Jesus em 33 E.C; do início do século II até o século III, onde o cristianismo se difundiu para outras regiões fora da Palestina como Síria, Ásia Menor, Egito e Roma e; meados do século III, com as perseguições até o Édito de Milão, promulgado em 313 que concedeu liberdade de culto aos cristãos no território do Império Romano. NETO, Felinto. Cristianismo antigo. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 93.

²⁶ NETO, Felinto. Cristianismo antigo. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 92-94.

²⁷ Ibidem, p. 93.

²⁸ VIANNA, Luciano. Cristianismo medieval. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 96-103.

Em relação ao politeísmo ou paganismo²⁹, menciono novamente o verbete *Politeísmo* da obra *Dicionário de Religiões na Antiguidade e Medievo*, que traz importantes considerações sobre a complexidade do conceito.

Dentre as versões acadêmicas apresentadas para o complexo conceito, Susan Sanae Tsugami destaca que o conceito de politeísmo está associado à busca por solucionar problemáticas e ambiguidades trazidas no conceito de idolatria³⁰. A autora explica que, devido à aproximação do conceito com a Teologia, o termo está num escopo de controvérsias que acabam por compreender a idolatria, logo como a quem estava enquadrado nessa nomenclatura.

Compreendemos que as presentes abordagens acerca dos cristianismos antigo e medieval e do politeísmo ou idolatria convergem para um ponto em comum que referencia a Igreja e sua legitimação contínua através da conversão das sociedades ainda no período alto-medieval, logo a estipulação de dogmas que foram responsáveis por serem o condutor social, ao delimitar o certo e o imperdoável aos olhos de Deus. Para o caso da idolatria, podemos concebê-la num papel de antagonismo em relação ao cristianismo. Só há a idolatria, só existe uma religião falsa, se também existir uma religião oficial.

Logo, uma vez que parte destes termos tenham surgido semanticamente em sociedades que eram permeadas pela visão de mundo cristã, ideias preconcebidas de cunho preconceituoso direcionavam a perspectiva. Para tanto, face à complexidade da temática, no presente trabalho encontraremos ambas denominações – politeísmo e paganismo – para nos referirmos às práticas de culto aos deuses e à natureza.

(...) a utilização dos termos “politeísmo ou “paganismo”, nos estudos das religiões acontece de acordo com as preferências dos pesquisadores, uma vez que, apesar da existência de inúmeros debates para tentar solucionar as definições e compreensões das crenças religiosas, os termos se apresentam de forma problemática.³¹

Com o desenvolvimento do cristianismo, as diferentes concepções entre tais religiões se tornaram palpáveis o suficiente para demarcar conflitos. Muitas percepções cristãs, como o valor espiritual dos pobres, os dogmas e a noção de pecado, eram alheias

²⁹ Por definição, o termo Paganismo corresponde ao latim *paganus*, que significa camponês. O presente termo foi utilizado por cristãos para designar as práticas politeístas da maioria das sociedades antigas de forma pejorativa.

³⁰ TSUGAMI, Susan. Politeísmo. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 468-471.

³¹ *Ibidem*. p. 471.

aos pagãos, pois no interior do paganismo havia a possibilidade de escolhas e linhas a serem seguidas, mas nada que se comparasse a noção de dogma ou verdade única.³²

Assim sendo, ao discorrer sobre o presente tópico “Desvendando o elo”, observei a necessidade de mobilização de referências teóricas para embasar a dinâmica do paganismo e do cristianismo, assim como o elo, ou seja, como tais religiões se estabeleceram e se encontraram, sobretudo no processo de conversão. Por isso, a partir desse momento, as referências teóricas ficarão mais frequentes e subdividas em dois subtópicos – 2.2 – O Paganismo, e 2.3 – O Cristianismo –, como estratégia pensada para discorrer melhor sobre os dois conceitos.

2.2) O paganismo

Quando falamos do politeísmo romano e de sua relação com o cristianismo, essa demanda impõe empenho na busca das fontes históricas. Embora tenham-se produções sobre tais relações religiosas, muito se perdeu ao longo do tempo. A barreira documental, sobretudo, impõe aos estudiosos, em concordância com Pedro Paulo Funari³³, ora abundância, ora escassez de registros.

Tendo em vista essa situação, é importante não pensar na religião romana como homogênea e linear, e sim “fragmentada e passível de reinterpretção dada à possibilidade de novos achados arqueológicos ocorrerem”³⁴. Portanto, a cultura material oferece possibilidades de novas perspectivas nos estudos da religião romana.

O rastreio do histórico referente ao paganismo romano e ao paganismo ibérico perpassa necessariamente pelo estabelecimento destes na região da Península Ibérica. Para melhor esclarecimento dessa busca, abordaremos a perspectiva do pesquisador Stephen McKenna³⁵, que em sua obra intitulada *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom*, relata que o povo ibérico, foi, provavelmente oriundo do continente africano, assim como destaca a sua possível proximidade do povo celta que habitou a região da Irlanda.

³² Ibidem.

³³ FUNARI, P.P.A. (Org). **As religiões que o mundo esqueceu. Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses.** São Paulo: Contexto, 2009, ISBN 978-857244-4316.

³⁴ Ibidem. Importante mencionar o trabalho da Arqueologia que auxilia aos estudiosos, sobretudo das áreas de Antiga e Medieval nas lacunas referentes às documentações de tais períodos.

³⁵ Ibidem.

Entre 700 a.C e 500 a.C há sinais da ocupação de parte da Hispânia pelos celtas, que inicialmente se estabeleceram na parte nordeste e central da região, passando posteriormente a ocupar a costa oeste. A partir de 400 a.C, os celtas teriam sido expulsos dessa região e, devido à influência desse povo na região – roupas e divindades adoradas – aqueles que se estabeleceram ali ficaram conhecidos como celtiberos. A junção “celta-ibérica” se enraizou na Hispânia, inclusive devido aos aspectos religiosos arraigados no “novo” povo da região.

McKenna³⁶ ressalta que o Druidismo foi a expressão religiosa dos celtiberos. Os druidas podem ser definidos como sacerdotes, responsáveis pelo aconselhamento e ensino, além de orientações jurídicas e filosóficas na sociedade celta. Não há como precisar quando o druidismo adentrou Península Ibérica. Ressalta-se, além disso, que mesmo os escritores gregos e romanos raramente mencionam a questão das crenças religiosas dos primeiros habitantes.

Tais povos nativos, ao longo dos séculos, sofreram inúmeras influências. No entanto, após as influências celtas, os romanos exerceriam grande matização nos povos peninsulares, em muitos níveis. Até mesmo sobre aqueles que viriam a ocupá-la no contexto da derrocada da dominação romana na Hispânia, os visigodos, que inicialmente habitaram a Gália, mas que após a derrota por Clóvis na Batalha de Vouillé, em 507, migraram para a região da Península Ibérica, onde se estabeleceram.

A religião romana na Península Ibérica é aquela da qual dispomos de maior conhecimento quando comparada com as dos nativos. Tal religião disseminou-se por intermédio do exército romano que ocupou a região. A fim de melhor explanar os cultos que eram realizados, Mc Kenna³⁷, sem seu livro, os segrega em dois: cultos oficiais e cultos não oficiais.

O culto oficial trata-se daquele que visava honrar o imperador como chefe de governo. Tal adoração teve início durante o tempo do imperador Augusto. Mc Kenna³⁸ indica que em 25 a.C, a cidade romana de Tarragona erigiu um altar em honra do imperador. Essa medida “espontânea” tornou-se comum em várias regiões romanizadas.

O principal culto para os romanos era o culto ao *divi* (divindade). Neste caso, o sacerdote, ou cremos que talvez a autoridade religiosa local, recebia o título de

³⁶ McKenna, Stephen. **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America. 2011.

³⁷ McKenna, Stephen. **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America. 2011.

³⁸ *Ibidem*.

Flamendivorum et Augustorum, tornando-se, então, o (a) responsável por realizar o culto às divindades. Além do culto às divindades relacionadas aos imperadores que vinham a morrer, também se pregava às divindades capitolinas como Júpiter, Juno e Minerva.

Sobre o paganismo romano, Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto³⁹, no artigo *Transformações do Paganismo Romano* traz estudos importantes e uma síntese acerca das referências que aludem ao paganismo romano. O paganismo foi versátil a ponto de absorver influências de outras religiões, como a grega, havendo inclusive uma cerimônia já prevista e convidativa para a inserção de novos deuses – antes inimigos – no panteão romano, a *Evocatio*. Além disso, há de se considerar que o paganismo romano possuía um caráter público e político, sendo as crenças privadas deixadas em segundo plano, ficando sob a responsabilidade do *pater famílias*.

2.3) O cristianismo

No início do século IV, o cristianismo havia se modificado e já não era uma religião nova, existindo há cerca de duzentos e cinquenta anos⁴⁰. Espalhou-se por todo o Império, chegando às suas localidades mais internas. A Igreja Cristã, por sua vez, possuía uma hierarquia efetiva, um código legal e escrituras modernas⁴¹.

Constituíam um veículo apropriado para a nova <Lei>, ditada por uma fonte ainda mais alta que o Imperador. Podiam ser consultados e aplicados em qualquer lugar. Enquanto a *religio* dos deuses estava sujeita aos caprichos da memória local, bastava apenas abrir um *códex* da lei de Deus para saber que <aquele que sacrificar a outros deuses será completamente destruído>. ⁴²

Paul Veyne, em *Quando nosso mundo se tornou cristão: (312-394)*⁴³, dissecou ao longo dos capítulos a imagem do imperador Constantino (307-337) e sua relação com o cristianismo. Constantino se converte ao cristianismo em 312 e concedeu liberdade de culto aos cristãos com o Edito de Milão em 313.

Acerca desta conversão, Veyne destaca a conjuntura política e nada ingênua que se deu o processo, ocorrido a partir da disputa entre generais – 4 coimperadores

³⁹ PINTO, Paulo Gabriel. **Transformações no Paganismo Romano**. Phoenix. Rio de Janeiro, 1997, p. 343-369.

⁴⁰ BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa, Editorial Presença, 1999, p. 41.

⁴¹ “Códices”, modernos, fáceis de transportar, com um conteúdo definido.

⁴² Op Cit, p.42.

⁴³ VEYNE, Paul. **Quando o nosso mundo se tornou cristão [312-394]**. Civilização Brasileira, 2010.

governavam os territórios romanos - e de um quinto território – Itália –que estava nas mãos de um usurpador, Maxêncio. Constantino entrou em guerra pela Itália e na noite anterior a batalha teve um sonho em que Deus dizia que lhe daria a vitória se lhe convertesse ao cristianismo.

A conversão de Constantino destacada por Veyne marca um ponto largamente discutido pela historiografia. Não temos, portanto, a pretensão em reduzirmos todo o debate a esta pequena passagem. Nosso eixo desloca-se para o fato de que a conversão do imperador Constantino não significou a abolição imediata do paganismo, pois o mesmo continuava a admitir pagãos em sua corte.

No entanto, mesmo que continuasse cercado de simbolismos pagãos, passou a negligenciá-los cada vez mais. A legislação “antipagã” formulada por Constantino e por seus filhos, Constâncio II e Constante, se assemelha mais a proclamações morais visando a disciplinar a sociedade por meio de uma combinação de exortação e ameaça, do que leis feitas para serem cumpridas à risca.⁴⁴

A cristianização do Império Romano foi um processo que envolveu não apenas o aumento extraordinário dos privilégios concedidos pelos soberanos à Igreja, mas também a repressão, inicialmente branda para se tornar mais vigorosa em fins do século IV, dos pagãos, contra os quais os cristãos haviam desenvolvido, há séculos, uma retórica de depreciação que, a partir de 312, se materializa num repertório de ações políticas visando erodir os cultos ancestrais romanos.⁴⁵

Outro ponto destacável em seu livro⁴⁶, é o caráter de “obra prima” do cristianismo, que consegue a façanha de determinar não somente a vida terrena das pessoas, mas com o pós-morte também. O cristão não se preocupava somente em ter suas preces atendidas, preocupava-se em saber se estava agradando a Deus.⁴⁷ Os dogmas construídos e instituídos pela Igreja determinavam a conduta social do período e alavancavam o receio do cristão em fazer o correto, por medo principalmente do pós-morte. Nesta “significação eterna”, toda e qualquer atitude poderia ser avaliada para o bem ou para o mal.

⁴⁴ BRADBURY apud VENTURA. In: A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (orgs). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006, p. 259.

⁴⁵ VENTURA, Gilvan. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (orgs). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006.

⁴⁶ VEYNE, Paul. Uma obra prima: o cristianismo. In: ____ **Quando o nosso mundo se tornou cristão [312-394]**. Civilização Brasileira, 2010.

⁴⁷ Ibidem.

O cristianismo foi igualmente sofisticado à medida que exigia certo conhecimento para que fosse entendido com profundidade, além de que se mostrou original e permeado por valores atraentes à época, pregando como base a salvação e o amor ao próximo⁴⁸. Além disso, a figura de Jesus Cristo aproximava o sublime das pessoas, numa proposta muito mais acolhedora.

Verificando diferenças palpáveis entre o cristianismo e o paganismo, Paul Veyne considera impressionante, na sua proposição, a da existência de um Deus que ama a todos, sem distinção. A meu ver, como também podemos verificar na religião Católica atualmente, a figura de Jesus Cristo causa grande empatia, identificação e comoção.

Trazemos à tona também a perspectiva apresentada por Pilar Diarte Blasco, que realiza a sua abordagem num âmbito mais geral acerca do cristianismo em Roma, em seu capítulo *Cristian Leaders? Impacts on town, country and People*.⁴⁹ Tendo em vista que o processo de aceitação do cristianismo como religião oficial do Império teve como ponto de partida o Édito de Milão, em 313, Pilar Diarte acredita que com tal acontecimento deu-se início a uma série de incentivos fiscais, dentre os quais a promoção de patrimônios e privilégios no campo jurídico, fazendo com que tal religião angariasse um espaço no interior da sociedade.

A autora destaca ainda que a equiparação dos cleros cristãos aos sacerdotes pagãos representou um alívio nas taxas e impostos que eram pagos. Mais que isso, com o tempo, os cristãos passaram a poder receber doações e presentes, fazendo com que a Igreja conseguisse ganhar sua independência. As questões envolvendo Igreja e paganismo foram resolvidas em 380, com a oficialização do cristianismo como religião oficial, por Teodósio, sendo essa a concepção religiosa do governo, ou seja, a partir desse momento, a única legítima.

Assim sendo, a série de benefícios que foram sendo dados à elite eclesiástica pelos imperadores, principalmente para os bispos, fez com que a aristocracia senatorial iniciasse um processo migratório para a religião católica. É importante mencionar que grupos religiosos antigos, como os *curiales*⁵⁰, começaram a sofrer uma pressão fiscal

⁴⁸ Ibidem. No capítulo: Quando o nosso mundo se tornou cristão [312-394], Veyne denomina o Cristianismo como “religião do amor”, acolhendo todos em seu seio, sem distinção, oferecendo afago e salvação, tendo nesta questão o seu diferencial.

⁴⁹ BLASCO, Pilar Diarte. *Cristian Leaders? Impacts on town, country and People*. In: **Late Antique and Medieval Hispânia – Landscapes Without Strategy?**, 2018.

⁵⁰ CARVALHO, Margarida; SILVA, Érica. **Cultura política e administração na Antiguidade Tardia: Os conflitos em torno dos ‘Curiales’ na cidade de Antioquia (século IV d.C.)**. UFES. Dimensões, vol. 25, 2010, p.82-96. ISSN: 1517-2120. Os Curiales foram autoridades administrativas nas cidades do Império Romano no período da Antiguidade Tardia.

muito grande, o que acabou provocando uma vontade de conversão por parte dos outros. Além disso, a participação de cristãos em posições importantes dentro da administração, contribuíram para o processo.

Com relação à Península Ibérica, Blasco ressalta que há uma hipótese que ressalta a importância da presença dos judeus na região da Hispânia desde o século I, o que contribuiu para a disseminação das ideias cristãs nos centros urbanos, destacando a característica monoteísta, seus preceitos e sua origem geográfica.

Sobre o aumento de cristãos no solo do Império Romano do Ocidente. Este aumento significativo de cristãos pode ter acontecido entre os séculos III e IV, graças ao contexto da “Grande Perseguição” promovida pelo imperador Diocleciano. Essa situação pode ser comprovada pelos vários santuários que foram surgindo na região das cidades. O culto aos mártires teve influência das honras fúnebres passadas e localizavam-se nas zonas chamadas *suburbia* e permaneceu até mesmo durante o período visigodo.

Devemos também notar que preocupações com o paganismo – sobretudo com esses recentes cristãos convertidos ainda realizando rituais pagãos, como sacrifícios e festas funerárias – foram expressas no Concílio de Iliberris⁵¹. Essas preocupações ficaram evidentes, por exemplo, na proibição de imagens (figuras pintadas e esculpidas de santos) nas novas igrejas públicas, pois eles poderiam confundir e idolatrá-los. Além disso, a proibição de um ídolo por casa, dos rituais de magia, adivinhações e maldições.⁵²

Já no século IV, é observado claramente a presença da religião cristã nas cidades, enquanto, por outro lado, fica claro uma limitação de expansão no campo e, de acordo com a autora, não parece haver um interesse na difusão do novo culto longe das cidades e, mais que isso, há um consentimento por parte dos senhores quanto à manutenção do paganismo.

Finalizando as observações mobilizadas por Blasco, para ela, o processo de conversão romana ao cristianismo, teve mais impacto na alta sociedade, pois a classe mais baixa manteve mais permeável o paganismo, ao mesmo tempo em que muitos deles foram

⁵¹ Vide, Concílio de Elvira.

⁵² Ibidem, 2018, p. 109. “We should also note that worries with paganism – above all, with those newly converted Christians still performing pagan rituals, such as sacrifices and funerary feasts – were expressed at the *Iliberris* council. Such concerns were evidence, for example, in the prohibition of images (painted or sculpted figures of holy figures) in the new public churches, because they could confuse worshippers, and induce them to idolatry, and the prohibition of having idols in one’s home; there was also a ban on wizardry, divination and curses.”

beneficiados, principalmente com as ações de caridade, o que voltaremos a articular depois.

3) O processo de conversão da Hispânia Visigótica alto medieval (Séculos VI-VIII)

Para compreendermos o processo de conversão da Hispânia Visigótica, faz-se necessário recapitularmos as relações do povo visigodo com o Império Romano do Ocidente. Os visigodos adentraram o território do Império Romano do Ocidente em 376 e, chegaram até a habitar a região da Gália, mas, após a derrota por Clóvis, na Batalha de Vouillé, em 507, estes foram expulsos, migrando para a região da Península Ibérica, onde, enfim se estabeleceram.

Traremos nos próximos parágrafos a compilação de algumas considerações realizadas por autores que estudam o reino visigodo, como Eduardo Manzano Moreno⁵³ e, o processo de conversão da sociedade visigoda ao cristianismo niceno, como Mário Jorge da Motta Bastos⁵⁴ e Jason Matthew Osbourne⁵⁵.

Remontando à sociedade visigoda e sua relação com o Império Romano, Eduardo Manzano critica a ideia de uma homogeneidade nos grupos germânicos, ditos, visigodos, suevos e vândalos, alegando que estes eram heterogêneos e que se “aglutinavam em torno de um conjunto de ‘clãs’ dirigentes com forte poder social e militar”⁵⁶

Para abastecer seu ponto de vista, ele se refere diretamente aos visigodos, como aqueles capazes de dispor de grande capacidade de integração social, o que pode ser observado com o relacionamento que estes tiveram com os romanos. Tal processo, marcado pela obediência aos seus chefes, culminou com a inserção dos visigodos nas tropas do Império Romano. À vista disso, essa interação acarretou um compartilhamento cultural, sob a égide da influência romana em questões cotidianas, como o uso do latim e a criação do Direito Visigótico.

⁵³ MORENO, Eduardo Manzano. **Historia de España: Épocas Medievales**. Barcelona: Editorial Planeta, volume II, 2015.

⁵⁴ BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013.

⁵⁵ OSBOURNE, Jason Matthew. **The development of church/state relations in the Visigothic Kingdom during the sixth century (507-601)**. PhD (Doctor of Philosophy) thesis, University of Iowa, 2016. Introdução. <https://doi.org/10.17077/etd.uyuwx4w2>

⁵⁶ Ibidem, p. 18 (...) aglutinaban em torno a um conjunto de clanes dirigentes que os tentaban um flerte poder social y militar.”

Retomando a fala de Mário Jorge Bastos⁵⁷ e em concordância com a sua perspectiva, acredito que as interações religiosas desenvolvidas no contexto medieval devem ser entendidas dentro do contexto histórico e das relações sociais em que se desenvolve, sendo este um caminho para pensarmos as relações entre a monarquia e Igreja na sociedade visigótica, antes e após a conversão do rei Recaredo (586–601) ao cristianismo niceno em 589, durante o III Concílio de Toledo⁵⁸, visto que tal conversão foi resultado de grande articulação entre a Igreja e a monarquia, visando a estabilização político-religiosa do reino.

Resgatando a relação entre a Igreja e a monarquia, Jason Osbourne⁵⁹ ressalta em *The development of church/state relations in the Visigothic Kingdom during the sixth century (507-601)* a situação ímpar que o reino Visigodo viveu a partir do século VI, com uma centralização política e econômica e, mais do que isso, tratava-se do único reino na época capaz de se proteger de ataques externos, o que se conseguiu até a Conquista Árabe da região.

De forma interessante, o autor relata o insucesso, de ambas as partes – Igreja e Monarquia – em estabelecer um governo legítimo e estável num primeiro momento. Posto isso, a ambição destes não foi contemplada, tornando-se extremamente desafiador implementar um governo cristão e de transformar o reino numa continuidade legítima do Império Romano do Ocidente.

Por outro lado, critica que a tentativa para averiguar os fatores que contribuíram para isso, muitas vezes acabam esbarrando na preferência das grandes pesquisas afetas ao reino visigodo, priorizarem o século V, o final do século VI e o início do século VII. Para o caso do século VI, o III Concílio de Toledo acaba por angariar mais fontes de pesquisa para o desenvolvimento do estudo e, conseqüentemente, promovendo mais discussões em âmbito historiográfico. Dentro dessa perspectiva, a opção de realizar uma investigação voltada para tais períodos, acaba, em sua opinião, deixando uma lacuna em algumas questões pertinentes ao reino visigodo.

⁵⁷ BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013.

⁵⁸ Até a conversão, os visigodos tinham como religião oficial o arianismo, considerado uma heresia pela Igreja.

⁵⁹ OSBOURNE, Jason Matthew. **The development of church/state relations in the Visigothic Kingdom during the sixth century (507-601)**. PhD (Doctor of Philosophy) thesis, University of Iowa, 2016. Introdução. <https://doi.org/10.17077/etd.uyuwx4w2>

Apesar de reconhecer que crítica de Jason Matthew possa ser pertinente quanto a tentativa de realizar uma história mais abrangente acerca do reino visigodo, reconheço que, para o presente recorte e estudo empenhado na dissertação, o III Concílio de Toledo torna-se imprescindível para a nossa análise e também é responsável por trazer à luz elementos de análise importantes para compreendermos as relações entre a Igreja e a Monarquia, assim como ampliarmos o nosso olhar, a partir da conversão de Recaredo para punições mais severas e perseguição às práticas de idolatria e magia, mencionadas muitas vezes em concílios posteriores.

Por isso, acredito ser importante abrir um espaço para tratar teoricamente sobre o III Concílio de Toledo no subtópico a seguir e, finalizaremos o presente tópico com outra subdivisão, falando da conversão do reino visigodo de Toledo.

3.1) O III Concílio de Toledo, 589

Os concílios que ocorreram antes do III Concílio de Toledo representavam a tentativa de colocar em prática alguns estilos de baixa relevância, às vezes até pessoais, dentro de determinada comunidade, principalmente as cristãs. Mais que isso, tais concílios tiveram como marca registrada a tentativa de formalização dos procedimentos da Igreja e da conduta eclesiástica, estando evidente que seus apontamentos não possuíam característica de grande abrangência.⁶⁰

O III Concílio de Toledo, então, pode representar a estratégia responsável por aproximar a Igreja e a monarquia, em busca de objetivos comuns. A partir deste momento, Recaredo possibilita a Igreja se recolocar no seu mais alto patamar de influência dentro do reino visigodo, similar ao que possuem quando ainda da existência do Império Romano. Rachel Stocking, em *Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633*⁶¹, referenciada pelo Jason Matthew Osbourne, destaca que, o período anterior à 589, ainda se observa uma Igreja sem capacidade de articulação mais intensa, mais fragilizada, sem realizar uma reforma em seus templos e sociedade.

⁶⁰ OSBOURNE, Jason Matthew. **The development of church/state relations in the Visigothic Kingdom during the sixth century (507-601)**. PhD (Doctor of Philosophy) thesis, University of Iowa, 2016. Introdução. <https://doi.org/10.17077/etd.uyuwx4w2>

⁶¹ STOCKING, Rachel. **Bishops, Councils, and Consensus in the Visigothic Kingdom, 589-633**. University of Michigan. 2000.

Já a obra de Santiago Castelhanos, *Los Godos y la Cruz: Recaredo y la Unidad de Spania*⁶², destaca-se como mais um elemento de ratificação de que a chegada de rei Leovigildo e posteriormente do rei Recaredo ao trono e sua conversão, promoveu uma mudança significativa no reino visigodo, fazendo com que os eclesiásticos⁶³ exercessem sua influência de maneira mais abrangente. Podemos conceber então, por meio das elucidações até o momento realizadas, que o monarca Recaredo foi um marco na História da sociedade visigoda.

Ratificando este marco, atualmente, nos estudos voltados a Hispânia visigótica, o material encontrado em escavações acaba por ser englobado dentro deste “universo visigodo”, contudo, o que se tem notado de forma frequente é a datação dos itens encontrados como sendo do final do século VI e início do século VII. Alexandra Chavarría⁶⁴ atribui tal cronologia a uma atitude tendenciosa a fim de associar tais construções tanto à suposta vitória do catolicismo sobre o arianismo, bem como ao III Concílio de Toledo.

O rei Leovigildo, que chega ao poder em 569, promoveu um governo inovador e consolidado, tendo neste último o seu legado, levando símbolos próprios à nobreza, inspirados no Império Romano do Ocidente como vestimentas típicas régias, uso da coroa e campanhas militares. Toledo, a então capital régia, foi adquirindo importância cada vez maior, alavancando a figura do rei e reino. Além disso, um de seus objetivos foi unificação do reino, em aspectos políticos e religiosos, mas, a questão religiosa foi duramente afetada, tendo em vista que o rei promovia perseguição aos cristãos não arianos.

Outro aspecto importante refere-se à monarquia visigoda possuir a peculiaridade de muitos reis terem sido assassinados, podendo-se assim dizer que a realeza não era vista como símbolo de poder e proteção até o momento, sendo marcada por uma fragilidade que se refletia na dificuldade em divulgar, até mesmo entre os nobres a ideia de unidade política.

⁶² CASTELLANOS, Santiago. *Los Godos y la cruz – Recaredo y la unidad de Spania*. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

⁶³ Cabe ressaltar que durante o governo do rei Leovigildo, pai de Recaredo, os eclesiásticos eram cristãos de credo ariano, até então legítimo e oficial. Quando Recaredo assume o trono e converte-se, os eclesiásticos católicos ganham então, espaço.

⁶⁴ CHAVARRÍA, Alexandra. **Finding invisible Arians: An archaeological perspective on churches, baptism and religious competition in 6th century Spain**. 2017, p.678.

Antes do III Concílio de Toledo, a Igreja possuía dificuldade em se articular de forma mais objetiva. Os líderes religiosos de Tarragona e Cartagena foram vitais no reconhecimento de problemas internos advindos do seio da Igreja, manifestando interesse numa reforma mais profunda em toda a sociedade.

Líderes estes denominados bispos, que tinham como responsabilidade a condução dos ensinamentos da igreja e também a comunicação com a sociedade em geral. Os bispos inclusive tiveram uma mudança de papel após o século V pois, num primeiro momento estavam relacionados apenas às questões religiosas, principalmente na supressão da heresia e, devido à ausência das autoridades romanas, estes passaram a angariar função política. Mas, a questão política estava em segundo plano, pois, neste momento, os bispos sabiam que a liderança espiritual vinha à frente.

McKenna⁶⁵ estabelece um painel do poder dos bispos ao longo dos concílios do século VI, fazendo referência, por exemplo, ao Concílio de Tarragona, em 516, que foi a primeira reunião em que se observa um intercâmbio com a presença de bispos de Cartagena e Elvira.

Já no Concílio de Barcelona, em 540, o autor chama atenção para a preocupação de que as decisões da Igreja ultrapassassem a regionalidade e alcançassem todas as províncias. As decisões acerca das penitências também estiveram em voga neste concílio. Neste momento, observa-se então uma Igreja mais estabilizada e firme.

Antes das demais considerações sobre o processo de conversão da Península Ibérica Alto Medieval, reforçamos que a dinâmica entre a Igreja e a implantação do cristianismo niceno nessa sociedade se alicerçou em uma trama complexa, onde a Igreja Católica mostrou-se disposta a tudo englobar, rejeitando limites geográficos, étnicos ou classistas em prol da afirmação de sua propalada condição de intérprete dos desígnios do Deus único, gestora da totalidade de sua intensa obra de criação.⁶⁶

Tais dinâmicas podem ser verificadas nos *Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos*⁶⁷, que expressava o âmbito de articulação mais ampla da aristocracia, que mediava os conflitos e tentava chegar a consensos no interior do conjunto da classe dominante, inclusive as frações dominantes e aquelas não-dominantes⁶⁸

⁶⁵ McKenna, Stephen, **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America. 2011.

⁶⁶ BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013. p. 113.

⁶⁷ VIVES, José (ed). **Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963.

⁶⁸ DAFLON, Eduardo Cardoso. **Articulando o Estado: Campesinato e Aristocracia na Hispânia Visigótica (séculos VI – VIII)**. 2016. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 2016.

Entendemos então que através dos concílios pautavam-se parâmetros para as práticas religiosas e é possível que a classe dominante acabasse por vislumbrar decisões em seu benefício próprio pois, até que ponto os acordos realizados em regiões centrais foram efetivamente difundidos em outras áreas na dinâmica da cristianização?

Sabe-se que o processo de conversão visigodo provocou consequências nas mais diversas áreas, sendo a Igreja, naturalmente, a mais afetada. Um dos pontos importantes implicava na nova conduta de aproximação/relacionamento das lideranças católicas para com as autoridades reais no sentido de focar e trabalhar para nortear os caminhos a serem seguidos em prol da nova decisão posta em voga, sendo então, de suma valia, segundo o autor, o conteúdo existente no III Concílio de Toledo, uma vez que pode ser considerada a aproximação inicial entre os decisores do Reino.⁶⁹

O dinamismo político-religioso transcorria conforme as decisões eram tomadas. Sendo assim, remontando ao Império Romano do Ocidente, salientamos que o próprio cristianismo teve suas visões alteradas de acordo com as mudanças políticas que ocorriam no continente europeu, inclusive sendo partícipe da maior parte delas, destacando-se, por exemplo, o período do Imperador Constantino, que, como já dito, foi o primeiro Imperador a se converter ao cristianismo niceno.

Apesar de se considerar para o caso do reino visigodo, a conversão ao cristianismo, um dos projetos de Recaredo que vislumbrava-se pôr em prática, era a sedimentação da estrutura do reino para que esta se tornasse capaz a competir com o Império Romano do Oriente. O ponto chave levantado na discussão refere-se a busca pela manutenção de locais específicos dentro do reino visigodo, ocupados somente por romanos, que se viram na obrigação de preservar a cultura romana nesses territórios, mantendo estilo de vida e cultura tipicamente romana.

A busca pela manutenção dos ideais romanos dentro do reino visigodo despertou, para Osbourne, o interesse das autoridades eclesiásticas, de tal maneira que a partir do III Concílio de Toledo, evento que marca a conversão do reino visigodo ao cristianismo niceno, estas autoridades começam a debater sobre isso, aumentando, assim, sua influência dentro da esfera política do reino.

O III Concílio de Toledo em relação aos demais, possui diferenças marcantes, ficando claro tanto pelo tamanho do registro que foi feito em relação aos concílios

⁶⁹ OSBOURNE, Jason Matthew. **The development of church/state relations in the Visigothic Kingdom during the sixth century (507-601)**. PhD (Doctor of Philosophy) thesis, University of Iowa, 2016. Capítulo 05. <https://doi.org/10.17077/etd.uyuwx4w2>

regionais que ocorriam à época, quanto pela nova estrutura que passaria a compor o governo, com uma maior participação da Igreja.

Tal ideal, apesar de ser uma política implementada por Leovigildo e com a participação de outros reis visigodos, acabou sendo bem aceita pelos Hispano-Romanos, que viam em Toledo a continuidade de Roma, uma vez que esta não poderia mais ser refeita, tendo sido tal decisão um fator que contribuiu para a unificação do reino e aceitação das leis emanadas pelo reino visigodo.

Havia também diversas maneiras de referir-se aos reis visigodos e aos imperadores romanos. Além de se levar em conta os laços de sangue dos que registraram o período em lide, há a questão da afinidade com os reinos da época, gerando, naturalmente, uma escrita mais tendenciosa, de acordo com a preferência de reino.

Para exemplificar essa questão, Osbourne cita Recaredo, que até o III Concílio de Toledo era mencionado como uma autoridade religiosa escolhida por Deus para liderar seu povo - do latim *Rex* -, enquanto para os grandes imperadores romanos eram referenciados como *Princeps*, associado diretamente à liderança romana, aceita pelo povo para conduzi-la.

Após a conversão do reino visigodo ao cristianismo niceno com Recaredo, este passa a ser designado como *Princeps*, algo relacionado à opção do rei pelo cristianismo, confirmando, desta maneira, o processo de “evolução e influência” que o reino visigodo passara a ter na Europa. É importante mencionar que tal termo está mais diretamente ligado ao período republicano de Roma.

Com a ascensão do reino visigodo, a estrutura política passou a ser dominada pela nobreza Visigoda, que foi confrontada por meio dos concílios – que levavam consigo os interesses hispano-romanos -, a fim de assessorar o rei quanto aos caminhos a serem seguidos. Tal descrito mostra uma possível mudança quanto aos locais de decisão, que visavam definir o futuro do reino.

Destaca-se também que a vitória visigoda na Hispânia representou, na visão de alguns escritores da época, como Isidoro de Sevilha e João de Bilacro, algo muito mais relacionado ao divino do que qualquer outra coisa, de tal maneira que o estabelecimento do cristianismo na região representou a possibilidade de expandir aquela fé para as áreas

que além do controle do Império, bem como estruturar o novo reino com base no cristianismo.⁷⁰

A influência do Império Romano do Oriente no entusiasmo do processo de afirmação do cristianismo no Ocidente pode ter Leandro de Sevilha como uma de suas referências, justamente por ter passado parte da sua vida em Constantinopla, tendo inclusive avaliado e definido a opção pela região da Hispânia como ponto focal para expansionismo daquele credo naquela região.

Para Osbourne, as evidências constatadas por ocasião do III Concílio de Toledo, como a adoção do nome real de Recaredo, bem como a estrutura eclesiástica e real montada, mostram um processo de rivalização com a estrutura montada pelo Império Romano do Oriente, criando, assim, um poder opositor na região. Os visigodos, então, se inseriram no processo como os responsáveis por difundir os novos padrões do cristianismo e colocar em voga no Império que estava em construção e expansão.⁷¹

Posto isso, a nova concepção que foi colocada por Recaredo baseou-se na introdução do modo de vida canônico na sociedade, em substituição ao que era praticado até então, em que se priorizava o culto aos ancestrais, que estava em voga até então.

Mas, e quanto a conversão de Recaredo? Que expressão esse monarca gostaria de proliferar na sociedade visigoda? Podemos entender a conversão, em seu âmbito mais elementar, tendo como base inicial os credos e a aceitação posterior pelos godos, inclusive com o banimento daqueles que não se mostravam simpáticos com o novo credo. Além disso, eram colocadas algumas regras para se cumprir os ritos pré-definidos no cristianismo, os quais deveriam ser cumpridos por todas as Igrejas dentro do Reino Visigodo.

Ademais, fica claro também que a instituição de uma “verdadeira fé” foi a chave encontrada por Recaredo e pelas autoridades religiosas para reaverem a centralização do reino, a qual havia se perdido com a Queda do Império Romano, em um momento em que ainda se pregava uma desunião e a política de caos.

A expressão “Glória ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, o qual proverá a paz e a unidade na santa Igreja Católica”, foi a responsável por representar o “mantra” utilizado por Recaredo para unificação. Mais que isso, os concílios eram utilizados por ele para

⁷⁰ OSBOURNE, Jason Matthew. **The development of church/state relations in the Visigothic Kingdom during the sixth century (507-601)**. PhD (Doctor of Philosophy) thesis, University of Iowa, 2016. p. 156. <https://doi.org/10.17077/etd.uyuwx4w2>

⁷¹ Ibidem, p. 156. <https://doi.org/10.17077/etd.uyuwx4w2>

legitimar o processo de paz e ordenamento do reino visigodo por meio da fé, uma vez que, segundo o autor, somente ele seria responsável por isso no reino.

O processo de conversão de Recaredo foi o responsável por colocá-lo a um patamar de destaque não observado antes por seus predecessores. Osbourne menciona expressões pontuais para o rei visigodo tais como o merecedor do “mérito eterno”, “realeza eterna” e da “glória eterna”, demonstrando, então, traços bastante claros de um processo de renascimento das tradições romanas dentro do reino visigodo.⁷²

Podemos concluir, então, que o processo de formação de uma sociedade “santificada” no Reino Visigodo, passou por um trabalho conjunto entre a realeza e a elite eclesiástica, tendo como ponto-chave a implementação de um modo de vida canônica, com a crença de que tal metodologia desenvolveria uma sociedade santificada e com valores que confrontariam alguns estabelecidos pelo Império Romano do Oriente, tanto político como religiosamente.

A absorção por parte de Recaredo das questões envolvendo a fé e a religião da sociedade, foi um fator que contribuiu sobremaneira para o tão sonhado processo de unificação política-religiosa do reino visigodo, uma vez que tais tópicos, antes debatidos somente com as autoridades eclesiásticas, agora tornava-se uma questão do governo.

Deve-se citar que o processo de conversão ao cristianismo niceno, se mostrou mais incisivo, mais forte, de tal maneira que não havia espaço para dúvidas quanto à conversão realizada ou para àquelas em que se buscava apenas fugir da perseguição. Fica claro com o III Concílio de Toledo, que esse processo de aceitação de cristianismo passa a ocupar uma posição de destaque.

3.2) A conversão do Reino Visigodo de Toledo

Inaugurando as considerações acerca da conversão do reino visigodo, Renan Frighetto⁷³, fala sobre a conversão nos ambientes rurais da Hispânia Visigótica e de práticas comuns utilizadas por clérigos para a conversão dessa população. Para ele, as práticas politeístas no ambiente rural era algo comum, contando com a adoração de ídolos e com aqueles que continuavam a adorá-los, apesar da conversão. Nesta perspectiva,

⁷² OSBOURNE, Jason Matthew. **The development of church/state relations in the Visigothic Kingdom during the sixth century (507-601)**. PhD (Doctor of Philosophy) thesis, University of Iowa, 2016. p. 157. <https://doi.org/10.17077/etd.uyuwx4w2>

⁷³ FRIGHETTO, Renan. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba, Editora Juruá, 2012.

portanto, coabitava uma espécie de sincretismo religioso entre o politeísmo e o cristianismo. O referido autor explica também que era igualmente comum que “os clérigos rurais se utilizassem das práticas pagãs comuns àqueles indivíduos do campo para evangelizá-los, em regiões onde a presença do cristianismo era pouco sentida mesmo em finais do século VII”.⁷⁴

Pode-se dizer então que o politeísmo esteve próximo aos aspectos culturais, políticos e religiosos inerentes ao desenvolvimento sociedade tardo-antiga ocidental, inserindo-se no marco das “devoções populares”. Essa integração refletiu na cristianização, sobretudo do mundo rural.

Uma das formas de reprimir a presença do paganismo dentre as populações rurais foi à inserção do movimento monástico cenobítico, reconhecido legalmente pelos eclesiásticos. Contudo, Frighetto questiona a efetividade deste movimento, visto que tais comunidades monásticas, não estavam diretamente vocacionadas para uma atuação evangelizadora junto daquelas populações camponesas paganizadas.⁷⁵

O *uir sactus*⁷⁶ ou “Homem Santo” foi bastante popularizado na cristianização, pelo seu perfil ideal para cristianizar os povos pagãos. Tal figura ultrapassava o caráter religioso, abarcando e as populações camponesas no ambiente sócio-político da sua localidade.

Valério de Bierzo é um dos exemplos mais conhecidos da figura do “Homem Santo”. Ele seguia a via eremítica como modelo e travava crítica aos falsos mosteiros presentes no noroeste peninsular Ibérico, uma vez que não estavam em sua plenitude, e talvez nem tivessem permissão para configurarem uma comunidade monástica. Além disso, Valério esteve em contato direto com os camponeses e através de práticas sincréticas tentou a evangelização daqueles indivíduos.

O processo de cristianização das áreas rurais pode ser considerado um processo periférico e parcial quando comparado às áreas urbanas. Mesmo as localidades rurais submissas às regiões centrais, acabavam por permitir certa flexibilidade quanto à prática religiosa, havendo uma confluência entre as práticas de rituais cristãos e pagãos.

⁷⁴ Ibidem, p.32.

⁷⁵ Ibidem, p. 34.

⁷⁶ “Na maioria das fontes, o *uir sanctus* é representado como um guerreiro vitorioso e virtuoso que despreza as dificuldades mundanas e transitórias existentes na vida terrena, atitude que termina por conduzi-lo ao maior dos prêmios, à imortalidade junto a Deus”.

FRIGHETTO, Renan. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba, Editora Juruá, 2012, p.36.

Ruy de Oliveira aponta que para aquela Hispânia que já havia sido tomada pelo cristianismo, os cânones do concílio de Elvira surpreendem com sua referência a práticas muito diversas daquelas da simples idolatria em sentido estrito, como homicídio ou fornicação[...]”⁷⁷ Tal perspectiva reforça a não unanimidade do cristianismo de maneira íntima e total na sociedade hispano-visigoda.

Apesar das diferenças entre pagãos e cristãos, McKenna⁷⁸ reitera: buscava-se sempre uma convivência pacífica, de tal maneira que atos de violência e imprudência não eram incentivados. Os cristãos, por exemplo, deveriam permitir que seus escravizados mantivessem as imagens da divindade que adoravam em suas residências, caso o serviço de remoção viesse a representar uma violência e derramamento de sangue.

Se por um lado havia a compreensão e busca de um ambiente pacífico, por outro lado, a Igreja colocava como uma das maiores “contravenções” o cristão ser pego adorando os deuses ou aprovando tais práticas pagãs, para qual foi estabelecido excomunhão perpétua. Para o autor, as medidas precisavam ser severas, uma vez que o ambiente era favorável ao paganismo, tendo em vista que era a religião oficial e estava intrinsecamente ligada à vida social da região da Hispânia.

A partir de 313, após a legalização do culto aos cristãos, as terras cristãs que haviam sido tomadas foram devolvidas e, foi autorizada a construção de Igrejas. As autoridades religiosas cristãs passam a ter privilégios antes pertencidos aos pagãos. Com isso, a gestão de Constantino, de acordo com McKenna⁷⁹ aparelhou em certa medida o governo com cristãos, ainda que permitisse pagãos em sua redoma. Com o imperador Teodósio, foi proibida a realização de sacrifícios com sangue, como também rituais em nome do lar, para o qual aplicava-se a pena de morte.

Em que pese a ocorrência de conflitos na busca pelo poder, a Igreja, como já dito, almejava um ambiente pacífico. Essa questão pode ser exemplificada, com a permissão de ídolos no interior das residências, pois, a retirada destas significaria violência e derramamento de sangue.

Após o Concílio de Zaragoza, tem-se uma situação atípica nas cidades e áreas rurais, que podem ser observadas de duas maneiras: a primeira decorre das “invasões” às

⁷⁷ FRIGHETTO, Renan. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba, Editora Juruá, 2012, p. 43.

⁷⁸ McKenna, Stephen, **Paganism and Pagan Survivals in Spain During the Fourth Century**. In: *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom*, Catholic University of America. 2011.

⁷⁹ *Ibidem*.

idades, fazendo com que a estrutura eclesiástica existente nestes locais, ocupasse tal lacuna, fazendo com que os bispos adquirissem um papel de destaque ainda maior. A segunda decorre da ausência de uma estrutura moral da Igreja nos ambientes rurais, sobretudo, pela carência de construções que auxiliassem na difusão do cristianismo.

Por isso, destacamos aqui a construção dos mosteiros nos ambientes rurais da Península Ibérica⁸⁰, durante o processo de cristianização e, por conseguinte o estabelecimento de regras para a vida monástica, como por exemplo, a regra de São Isidoro⁸¹ que pregava a necessidade da construção de mosteiros distante das regiões centrais, de forma a evitar perigos e a desvirtuação dos propósitos eclesiásticos.

É crucial destacar o aspecto hierárquico-comportamental nos mosteiros. Com os mosteiros, é possível pressupor, além da participação da aristocracia rural no processo de cristianização, uma mobilização da Igreja frente ao processo de expansão da sua fé.

Pilar Diarte Blasco⁸² destaca-se por suas importantes considerações acerca da cristianização nos campos da Península Ibérica. Um ponto mencionado por ela concerne na diferença das citações feitas durante os Concílios de Elvira e o I Concílio de Toledo, visto que, no I Concílio de Toledo, além dos centros urbanos, também se contemplou os locais rurais em que se situavam Igrejas, fortes e aldeias.

Ainda de acordo com Blasco, muitas das vezes, mais importantes do que as autoridades religiosas que deviam fazer cumprir todas as diretrizes definidas nos concílios realizados, a aristocracia rural teve um papel protagonista. Sobre tal protagonismo, possivelmente possa estar atrelado a uma decorrência de uma lacuna gerada pela ausência de estrutura moral da Igreja naquela área, visto que o poder da aristocracia rural sobressaía aos mandos e desmandos da Igreja. Tal fato gerou consequências no processo de cristianização, visto que, tal ausência oportunizou a manutenção de cultos pagãos nas áreas rurais, fruto, talvez, de uma deliberada resistência camponesa.

No período que o cristianismo se consolidou, observa-se que a organização local e urbana (religião, sociedade, política e economia), teve uma grande participação dos

⁸⁰ Vide primeiro capítulo, onde a figura do *Uir Sanctus* Valério de Bierzo é explorada.

⁸¹ CAMPOS RUIZ, Julio; ROCHA MELIA, Ismael (Eds.). **San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso – Regias monásticas de la España Visigoda, Los três libros de las Sentencias**. La Editorial Católica, S.A – Apartado 466, Madrid, 1971, p.12.

⁸² BLASCO, Pilar Diarte. Cristian Leaders? Impacts on town, country and People. In: **Late Antique and Medieval Hispânia – Landscapes Without Strategy?**, 2018.

bispos, já mencionado aqui. Consequentemente, a nomeação dos bispos passou a representar uma distribuição de poder entre a aristocracia.

Para Bastos, ao analisar Peter Brown, destaca também que o culto aos santos, para este, insere-se dentro do âmbito de “mutação” na mentalidade e crenças da sociedade entre si e com as “potências sobrenaturais”.

O culto aos santos envolveu, para Peter Brown, mudanças na relação com o sagrado que lhe parecem no mínimo congruentes com as transformações das relações sociais que estavam em curso na sociedade romana tardia. Elas expressam a preocupação generalizada com as novas formas de exercício de poder, com os novos vínculos de dependência humana e com o desejo íntimo por proteção e justiça em um mundo submetido a profundas transformações.⁸³

Finalmente chegamos à questão das reminiscências pagãs, onde Robert Markus⁸⁴ observa a cristianização de forma crítica e diferenciada, questionando-se sobre tal nomenclatura.

Falar de “sobrevivências pagãs” é o anverso de um uso crítico da noção de “cristianização”: sobrevivências pagãs são vistas meramente como aquilo que resiste aos esforços do clero cristão de abolir, transformar ou controlar. O que essa conversa deixa de levar em conta é a genuína vitalidade de instituições e tradições não-religiosas, seculares, e seu poder de resistência à mudança. O que se deve contar como uma “sobrevivência pagã”? Obviamente, nem tudo o que sobrevive de um passado pagão na vida da pessoa, do grupo ou do povo convertido ao cristianismo, pois é certo que muitos pormenores ordinários da vida diária necessariamente continuam sem mudança, assim como também muita coisa do quadro cultural e institucional daquela vida. O que se rotula como “sobrevivência pagã” deve mais depender claramente da maneira que se define “pagão”, de onde são traçadas as fronteiras do que é “cristão” e o que elas facultam tratar como indiferente ou “secular”⁸⁵

À vista disso, podemos verificar que a relação entre a monarquia e a Igreja no processo de conversão do reino visigótico ao cristianismo niceno, foi um tanto complexa e suas especificidades abordadas ao longo presente capítulo necessitam ser compreendidas dentro do contexto em que se inserem. Finalizando o presente capítulo,

⁸³ BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013. p. 196.

⁸⁴ MARKUS, Robert. **O fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo, Editora Paulus, 1997.

⁸⁵ MARKUS, Robert. **O fim do Cristianismo Antigo**. São Paulo, Editora Paulus, 1997, p. 21.

trataremos a seguir de forma pontual e introdutória, as contribuições mais recentes da arqueologia para o estudo da conversão, a partir da construção de igrejas.

3.3) O estudo das Igrejas no processo de conversão

Os estudos arqueológicos demonstram um grande potencial de desenvolvimento, visando abastecer, através da cultura material, os estudos referentes ao alto medievo Ibérico. A arqueologia demonstra haver um grande número de igrejas construídas na Hispânia, sendo mais um instrumento que permite percorrer e aprofundar os conhecimentos sobre a temática da conversão, logo, cabe aludir tanto sua relevância, quanto suas limitações.

García Moreno atribui a dois grandes grupos as fontes para se estudar a história Hispano-visigoda: Literárias e Arqueológicas.

Das fontes existentes para os estudos da Espanha durante a Antiguidade Tardia (séculos V-VII), dois grandes grupos poderiam ser feitos. Um deles constituído como literário: obras de natureza narrativa, poética, jurídica e diplomática. No segundo grupo, todos que possam estar relacionados à prospecção arqueológica: descrições, moedas e escavações. [...] ⁸⁶

As fontes arqueológicas, para Moreno são um dos indicadores para se conhecer o cotidiano rural, suas estruturas, avanços e retrocessos dos cultivos, povoamento das cidades, dentre outros.

Alexandra Chavarría⁸⁷ destaca como barreira aos estudos arqueológicos a dificuldade em se construir uma cronologia fidedigna, pois, há certa inconsistência nos materiais encontrados na escavação, bem como o largo espaço temporal a ser contextualizado.

⁸⁶ MORENO, Luis A. García. **Historia de España Visigoda**. Madrid: 2ª edição, Cátedra Historia Mayor, 1998, Introdução. “De las fuentes existentes para el estudio de las Españas durante la Antigüedad Tardía (siglos V-VII) podrían hacerse dos grandes grupos. Uno de ellos estaría constituído por todas aquellas fuentes que, em sentido lato, pueden considerarse como literarias: obras de carácter narrativo, poético, legales y diplomáticas. Mientras que em el segundo grupo se incluirían todas aquellas que, em uma u outra manera, pueden relacionarse com la prospección arqueológica: inscripciones, monedas y excavaciones arqueológicas em sentido estricto”

⁸⁷ CHAVARRÍA, Alexandra. **Finding invisible Arians: An archaeological perspective on churches, baptism and religious competition in 6th century Spain**. 2017, p.678.

Sabe-se que o credo oficial visigodo era ariano antes da conversão do monarca Recaredo ao catolicismo. À vista disso, Chavarría⁸⁸ menciona a documentação pertinente no caso da construção de igrejas arianas na Hispânia, que destaca duas possibilidades decorrentes de estudos mais recentes sobre o tema: primeiramente, a apropriação de igrejas católicas por arianos e consecutivamente a sua adaptação para o arianismo e, a construção de igrejas propriamente arianas. A dita autora menciona inclusive o II Concílio de Zaragoza, em 592, onde seria discutido como realizar a integração dos ex-cleros arianos bem como todos os símbolos que representassem a religião ariana.

II. Estableció el santo sínodo que las reliquias que se encontraren en cualquier sitio de la herejía arriana, presentadas por los obispos en cuyas iglesias son halladas, sean sometidas por los pontífices a la prueba del fuego, y si alguno las oculta y es descubierto, sea separado del seno de la sacrosanta Iglesia católica.

III. Estableció el santo sínodo que los obispos procedentes de la herejía arriana, si consagraron algunas iglesias en nombre de la fe católica, antes de haber recibido ellos mismos la bendición de un obispo católico, dichas iglesias deben ser consagradas de nuevo.⁸⁹

Entretanto, alguns investigadores⁹⁰ acreditam não haver diferenças palpáveis entre as igrejas católicas e arianas, uma vez que a principal diferença se encontrava no batismo⁹¹. No período que o cristianismo se consolidou, observa-se que a organização local e urbana (religião, sociedade, política e economia), teve uma grande participação dos bispos. Blasco, por exemplo, cita que graças aos escritos de Isidoro de Sevilha, a vida da Monarquia de Toledo também foi influenciada pelos bispos. Consequentemente, a nomeação dos bispos passou a representar uma distribuição de poder entre a Aristocracia.

⁸⁸ Ibidem, p. 678.

⁸⁹ VIVES, José (ed). II Concílio de Zaragoza. In: Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos. Barcelona-Madrid, 1963. “ II. Statuit sancta synodus ut reliquiae in quibuscumque locis de Arrianam haerese inventae fuerint prolate a sacerdotibus, in quorum ecclesias repperunt pontificibus praesentatae igne probentur quod si a quibuslibet occultatae fuerint et deteguntur a sacrosanctae ecclesiae coetu segregentur. III. Statuit sancta synodus ut episcopi de Arriana haerese venientes si quas ecclesias sub nomine catholicae fidei [consecraverint] necdum benedictione a catholico sacerdote percepta, consecrentur denuo.”

⁹⁰ Chavarría reporta-se: D.M. GWYNN, **Archaeology and the ‘Arian Controversy’ in the fourth century**, in D.M GWYNN and S. BANGERT (eds.). **Religious Diversity in Late Antiquity**, Leiden-Boston, 2010, pp.229-263. B. WARD PERKINS, **Where is the archaeology and iconography of Germanic Arianism?**, in D.M. GWYNN, S. BANGERT (eds.). **Religious Diversity in Antiquity**, Leiden-Boston, 2010, p. 267; R. BOCKMANN, **The Non-Archaeology of Arianism**, in G.M. BERNDT and R. STEINACHER (eds.), **Arianism: Roman Heresy and Barbarian Creed Farnham-Burlington, 2016, pp. 201-218.**

⁹¹ Outra “curiosidade”, diz respeito a que, ainda dentro da visão da referida autora, após a conversão ao catolicismo, os templos religiosos foram dedicados a santos que eram referência no combate ao arianismo, dentre eles *San Martin*. Há, nos estudos arqueológicos, uma grande discussão sobre o número de cidades arianas que existiam na Hispânia no século VI.

O aumento no número de bispos durante o século VII mostra a influência deles nos reinos godos.⁹²

Posto isso, no reino de Toledo, criou-se uma aliança entre os reis e os bispos, que dentre outras medidas, pregava a expulsão dos judeus ou a tentativa de convertê-los. Com o monarca Recaredo, intensificou-se a busca pela conversão ao Catolicismo, principalmente após o III Concílio de Toledo em 589, que significava, entre outras coisas, a unificação religiosa entre as populações hispano-romana e visigoda.

Finalmente, ainda de acordo com a referida autora, muitas construções religiosas que foram erguidas no século VII pela nobreza, tinham por objetivo, proporcionar um enterro especial para seus familiares. Entretanto, não há descrição detalhada deste momento, o que dificulta a confirmação do período em questão, bem como se o tempo foi construído visando a utilização pelo fundador ou para algum período específico posterior.

É importante mencionar que essas construções se espalharam por diversas regiões da Europa e representaram, indubitavelmente, o privilégio do fundador e seus familiares da aristocracia. Ressalta-se que a difusão destas igrejas ocorreu, principalmente, entre os séculos VII e VIII.

Não se sabe ao certo qual a função destas igrejas. Chavarría⁹³ destaca que, para muitos, há uma ideia fixa de que representavam anexos dos monastérios. Por outro lado, não há estudos arqueológicos que comprovem nenhuma teoria. O que é comentado, é que não seria surpresa se, ao menos em alguns lugares, essas construções representarem parte de um complexo residencial.

No início do século VI, diversas foram as discussões que contemplavam membros da igreja, ocorreram visando as igrejas privadas, numa tentativa de evitar um controle episcopal por parte dos fundadores.

À priori, essa discussão pôde ser sentida no Concílio de Lérida, ocorrido em 546, onde os fundadores de templos particulares foram acusados de adotarem estratégias que contemplavam a difusão da ideia de que sua igreja era como um monastério, eliminando assim a submissão econômica ao bispo, uma vez que os monastérios representavam instituições relativamente independentes, isentas de alguns impostos.

⁹² BLASCO, Pilar Diarte. Cristian Leaders? Impacts on town, country and People. In: **Late Antique and Medieval Hispânia – Landscapes Without Strategy?**, 2018.

⁹³ CHAVARRÍA, Alexandra. **Finding invisible Arians: An archaeological perspective on churches, baptism and religious competition in 6th century Spain**. 2017, p.678.

No terceiro cânone do Terceiro Concílio de Lérida (546), os fundadores foram acusados de conceber suas igrejas como uma “subespécie de monastério”, numa clara estratégia de iludir a submissão ao bispo, uma vez que os monastérios eram independentes e imunes quanto ao pagamento da *tertia*.⁹⁴

No II Concílio de Braga, em 572, já estava prevista a condenação para quem fundava templos, visando dividir com o bispo as obrigações religiosas. Além disso, Chavarría alerta para o fato de que no presente concílio, os bispos eram alertados sobre não aceitar as igrejas privadas que não tivessem autonomia para apoiar financeiramente o clero e a igreja.

Kim Bowes, no artigo “*Une Coterie Espagnole Pieuse*”: *Christian archaeology and christian communities in fourth and fifth-century Hispania*, igualmente explora o relacionamento entre a elite rural e o episcopado, ressaltando que a influência episcopal era por vezes escassa e que a liderança era exercida muitas vezes por um leigo ou uma mulher da região, ao invés de um bispo.

Tal ausência de liderança pode ter formulado, a seu ver, um novo conceito de comunidade cristã. Bowes menciona que, fontes da época mostram que a identidade cristã na Hispânia esteve influenciada por Jano, um deus romano. Sendo assim, a mudança ocorreria de fora para dentro, tendo em vista a incursão de conceitos relacionados à santidade na família. Esses conceitos introduzidos acabaram por modificar a relação dos bispos com a elite rural na Hispânia.

Sobre as construções, o referido autor menciona no mesmo artigo que entre os séculos VI e VII, há uma mudança nos planos, com santuários tripartidos e planos cruciformes, há também uma mudança no estilo de decoração dos templos, uma vez que passaram a coexistir mosaicos funerários e diferentes formas de piso.

Trazendo discussões atuais e de cunho mais técnico, Bowes relata que, sob o amparo da arqueologia, podem-se constatar a sobrevivência da arquitetura religiosa hispânica e, reforça que a construção de igrejas está relacionada à mudança na estrutura regional, ou seja, devido ao processo de interiorização.

A leitura dos autores sobre a sociedade hispano-visigoda e o processo de cristianização, na perspectiva arqueológica, podem convergir em alguns momentos. Tais

⁹⁴ _____. **Finding invisible Arians: An archaeological perspective on churches, baptism and religious competition in 6th century Spain.** 2017, p. 166. “In the third canon of the first Council of Ilerda (546) the founders were accused of conceiving their churches ‘sub specie monasterii’ surel a strategy to elude economic submission to the Bishop because the monasteries were independent and imune from payment of *tertia*.”

autores são responsáveis por trazer à luz um outro ponto de vista, a partir da cultura material, e este foi o nosso objetivo.

Neste capítulo introdutório, buscamos apresentar a discussão historiográfica acerca da religiosidade ibérica alto-medieval, na expressão da conversão do reino visigodo ao cristianismo niceno, realizando uma base para a emersão das discussões a seguir. Entendemos que o alcance dessa conversão, sobretudo para os ambientes rurais, assim como a manutenção de práticas pagãs no seio da sociedade visigoda, sobretudo às que englobam o escopo deste trabalho – idolatria e magia – foram discutidas em diversos concílios hispano-romanos ao longo do período alto medieval. Este desafio gerou forte mobilização dos clérigos para desenraizar práticas “consuetudinárias” de toda uma sociedade.

Portanto, aprofundaremos nos dois capítulos que virão: *Idolatria e Cristianismo na Hispânia Visigótica* e *Magia e Cristianismo na Hispânia Visigótica*, de que modo as práticas de idolatria e magia desenvolveram-se no seio da sociedade visigoda alto medieval, assim como as estratégias de combatividade realizadas pela Igreja neste processo.

Capítulo 2

Idolatria e Cristianismo na Hispânia Visigótica

1) O fenômeno da crença: A Idolatria

A idolatria refletiu-se como um fenômeno de amplo espectro na sociedade medieval. Mesmo que o presente recorte para fins de aprofundamento esteja na sociedade hispano-visigoda alto medieval, pode-se verificar em outras sociedades ao longo do tempo as expressões e lutas para à sua extirpação pois, seus valores eram contrários à maior crença pregada até então naquela sociedade, o cristianismo.

Tal conceito perpassa o tempo e ainda hoje, com uma rápida busca a algum mecanismo de pesquisa, podemos observar a sua definição como a “adoração ou culto a imagens ou esculturas”. Entretanto, o seu sentido situa-se na problematização do contexto ao qual se insere, tornando-se o diferencial para a sua análise. Pretendemos, então contribuir com possíveis respostas para os questionamentos mencionados.

De antemão, nos deparamos com a complexidade em se definir idolatria, pois, como observado no capítulo anterior, a idolatria esteve associada ao conceito de politeísmo, mas, há outras circunscrições ao tema, tendo em vista que o presente conceito é concebido de forma ampla pelos pesquisadores.

A idolatria circunscreve-se num contexto repudiável diante do olhar cristão. Nas compreensões de Daniel Barbu, a palavra “idolatria”, em seu sentido literal, possui origem grega: *eidolo-latreia*, referindo-se a ideia de “culto aos ídolos”⁹⁵. Problematizando o conceito, podemos perceber que o culto aos ídolos não está necessariamente dependente à uma figura concreta e palpável, por isso a necessidade de não homogeneizar o conceito e levar em consideração o contexto ao qual se circunscreve. Há ainda, de acordo com Susan Tsugami a substituição em alguns casos pelos pesquisadores, do termo “idolatria” pelo “politeísmo”, já abordado antes, na tentativa de se absterem de interpretações teológicas.⁹⁶

⁹⁵ Parafrazeado por TSUGAMI, Susan. Idolatria. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 468-471.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 262.

Bernadette Filotas⁹⁷, responsável em sua obra *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature* por realizar um grande balanço da idolatria nas sociedades medievais, propõe a definição deste conceito inserido no contexto cristão, como a adoração aos ídolos (imagens e objetos), que, para os escritores do cristianismo, representavam demônios, sendo seus cultos creditados à influência desses seres ‘detestáveis’⁹⁸. Os termos derivados dos ídolos, tais como objetos a eles associados e seus cultos, representaram fator causador de bastante preocupação entre os clérigos do período, visto que foram associados à demônios e, portanto, fazia-se necessário a conversão.

Todavia, quando comparado com os seres sobrenaturais, percebe-se que os escritos relacionados aos santuários, bem como seus altares de sacrifício destes últimos aparecem em menor quantidade. A autora afirma que os textos em geral são bem vagos quando se referem aos ídolos, assim como que a figura do ídolo poderia estar representada numa divindade, por uma efígie feita pelo homem e até mesmo por um objeto, como uma árvore. Tal questão remonta a discussão apresentada no capítulo anterior a respeito do politeísmo.

Um dos exemplos relatados pela autora é a carta de Gregório I para Mellitus, em que passa algumas definições quanto aos templos dos ídolos: não deveriam ser destruídos; deveriam ser purificados com água (provavelmente água benta); construir um altar e por relíquias nele; realizar a festa de conversão do templo no verdadeiro templo de Deus e a realização do sacrifício do gado, antes para o ídolo, agora deveria ser feito para sua própria refeição.⁹⁹

O papa, de acordo com a presente perspectiva, foi uma autoridade importante que premeditou a apropriação sistemática pelos cristãos dos locais frequentados pelos pagãos, em benefício próprio. Quanto aos cultos, a autora expõe que estes eram mais vezes relatados, quando ligados à natureza – árvores, bosques, flores – do que às divindades.

O fato das pessoas realizarem votos às árvores, rezar pelas estações do ano, faz com que Bernadette Filotas crie uma teoria de que esse culto “sem” a presença de divindades pode ter sido a porta de entrada dos seres sobrenaturais, os quais supostamente se relacionavam, de acordo com os pagãos, como deuses - podemos verificar a presença

⁹⁷ FILOTAS, Bernadette. *Idolatry, Gods and Supernatural Beings*. In: **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature**. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 63.

⁹⁹ *Ibidem*. p. 67.

da possibilidade de cultos sem divindades na problematização do próprio conceito de idolatria - contudo, de acordo com textos da época, estes seres eram habitados por demônios. Foram realizadas diversas ameaças para àqueles que viessem a fazer votos para seres inanimados.

A propósito, quando mencionamos a continuidade de práticas do espectro idolátrico, referimo-nos também aos batizados, como pode-se verificar em uma passagem do *De Correctione Rusticorum*¹⁰⁰, escrito supostamente em 572 pelo metropolitano Martinho de Braga, com o objetivo de auxiliar aos bispos a repressão de superstições idolátricas. Martinho de Braga demonstra o caráter demoníaco da considerada idolatria praticada sobretudo pelos rústicos, camponeses. O metropolitano aconselha, inclusive, aos cristãos que caíram em tentação pelos demônios a “lembrar-lhes as promessas que haviam feito e realizar penitência”.

Acerca dos seres sobrenaturais objetos de crença, abre-se destaque para os *Lamiae* – bruxas e vampiros – que, segundo Filotas, seriam responsáveis por roubar as crianças e os separarem uns dos outros. Para Martinho de Braga, parafraseado pela mesma, os *Lamiae* representariam demônios habitantes dos rios.¹⁰¹

Há ainda uma busca pelo controle dos cultos realizados, em uma possível padronização de orientações do cristianismo. Estes, segundo a autora, eram criados e deveriam ser aceitos pela Igreja – através da representação local. O Epítome Hispânico¹⁰², obra canônica do século VII representou mais um instrumento para esse controle, tendo em vista à reprovação das orações aos falsos mártires e o desprezo pela Igreja a adoração de quase anjos. Não há uma documentação palpável que mostre a criação de anjos por pessoas, entretanto, sabe-se que os cultos criados deveriam, necessariamente serem aceitos pela igreja.

São Miguel, o Arcanjo, conhecido atualmente, foi bastante popular no período medieval e provavelmente por sua identificação com um deus pagão, o Mercúrio. O primeiro culto possivelmente dado a São Miguel foi no século X. Bernadette Filotas¹⁰³ menciona outras regiões para além da Hispânia que tinham São Miguel em alto conceito como a região da Lombardia, o qual São Miguel era uns dos mais adorados deuses.

¹⁰⁰ Martin of Braga, *De correctione rusticorum*, 572.

¹⁰¹ FILOTAS, Bernadette. *Idolatry, Gods and Supernatural Beings*. In: **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature**. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005, p. 80.

¹⁰² Igualmente mencionado por Filotas, p. 98.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 89.

Sobre a criação de santos, aqueles que o faziam podiam ser considerados hereges. Havia um protocolo para tal realização, não sendo permitido qualquer nome. O Concílio de Frankfurt em 794 proibia a construção de santuários para novos santos em beira de estrada, já o Concílio de Rusbach, em 800 proibiu a construção de santuários e de santos com nomes desconhecidos.

Sobre os tópicos a seguir, uma breve explicação. Podemos observar nestas sete atas conciliares menções e condenações a práticas de idolatria e outras práticas que iam de encontro aos dogmas pregados pela Igreja, por isso, iremos partir do específico – menção às atas conciliares –, aos aspectos de maior abrangência – práticas realizadas –, visando contextualizar e enriquecer a proposta de análise das documentações para os casos de idolatria no alto medievo.

2) O Concílio de Elvira, século IV

Inaugurando a nossa análise temos o Concílio de Elvira, ocorrido ainda no século IV. As dinâmicas do paganismo estão presente em seus cânones, como um preâmbulo das discussões exercidas pela Igreja sobre as práticas pagãs. Ocorrido durante o governo do imperador Constantino, este concílio visava, sobretudo discutir qual seria a punição para os informantes que delataram os cristãos, bem como aqueles que realizaram sacrifícios para os deuses¹⁰⁴.

Semanticamente, pudemos verificar que ao longo dos seus 81 cânones, a palavra “ídolo” aparece sete vezes, nos cânones I, II, III, XL, XLI, LV e LX.

Dentre esses cânones, mencionamos o primeiro, que aponta para a impossibilidade de um membro batizado pela Igreja continuar a viver em comunhão com a mesma se, por ventura, tivesse adorado à um ídolo.

I. De los que después del bautismo sacrificaron a los ídolos.
Se estableció en el concilio: El adulto que habiendo recibido la fe del bautismo de salvacion acuda al templo de los idolos para idolatrar y cometiere este crimen capital, por ser la mayor maldad, decidimos que no reciba la comunion ni aun al fin de su vida.¹⁰⁵

¹⁰⁴ McKenna, Stephen, **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America. 2011.

¹⁰⁵ VIVES, José (ed). Concílio de Elvira. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. “I. De his qui post bapbismum idolisimolaverunt. Placuit inter eos: qui post fidem bab tismi salutalis adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit, et fecerit quod est crimen capitaled, quia est summus sceleris, placuit nec in finem eum con- munionem accipere.”

Além disso, buscou-se chegar num consenso quanto às honras que deveriam ser cedidas aos cristãos que haviam morrido tentando destruir um ídolo pagão. Fica claro que mesmo antes da unificação do cristianismo, já havia animosidades entre pagãos e cristãos, o qual se intensificava de acordo com a intervenção do governo.

Mc Kenna, inclusive, abre uma observação para a expansão do cristianismo na região da Hispânia e como os bispos viam a questão do casamento entre cristãos e pagãos, ou até mesmo judeus e hereges. Na visão do autor, é um fato que o culto cristão se espalhou rapidamente entre as mulheres e, com isso, havia censura por parte da Igreja entre uma mulher cristã e um pagão, entretanto, não havia penalidade caso ocorresse. Por outro lado, se os responsáveis permitissem que seus filhos casassem com hereges ou judeus, estes eram punidos com a excomunhão num período de cinco anos.¹⁰⁶

No cânone XL há a solicitação para que os fiéis não recebam de seus inquilinos o que tiver sido oferecido a um ídolo, sob pena de exclusão da comunhão por cinco anos.

XL. Que los fieles no reciban lo ofrecido a los ídolos.
Tenemos a bien prohibir que los dueños, cuando ajustan las cuentas con sus renteros, anoten como recibido aquello que fue ofrecido a los ídolos. Si en el futuro contravinieren esta disposición, deben ser excluidos de la comunión durante un quinquenio.¹⁰⁷

No cânone XLI, podemos verificar a orientação aos cristãos para proibir seus escravizados de manterem e cultuarem ídolos em suas casas, sob pena de excomunhão. Entretanto, chama atenção o fato da observação para o caso de a proibição ser inviabilizada pelo medo da violência dos escravizados, para estes casos, o recomendado que pelo menos estes se “conservem puros”.

XLI. Que los senores prohiban a sus siervos el culto de los ídolos.
Tenemos por bien avisar a los fieles que, vinieren esta disposición, deben ser excluí- en cuanto les sea posible, prohiban en sus propias casas la tenencia de ídolos. Pero si temen la violencia de sus esclavos, al inenos ellos consérvense puros. Si no lo hicieren sean excluidos de la Iglesia.¹⁰⁸

¹⁰⁶ McKenna, Stephen, **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America. 2011.

¹⁰⁷ VIVES, José (ed). Concílio de Elvira. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. “XL. Ne id quod idolothytum est fideles accipiant. Prohiberi placuit, ut quum rationes suas accipiunt possessores, quidquid ad idolum datum fuerit accepto non ferant. Si post interdictum fecerint, per quinquennii spatia temporum a comunione esse arcendos.”

¹⁰⁸ VIVES, José (ed). Concílio de Elvira. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. “XLI. Ut prohibeant domini idola colere servis suis. Admoneri placuit fideles, ut in quantum

O cânone LX manifesta uma observação quanto aqueles que forem mortos por destruir ídolos. Caso esta morte seja no mesmo local onde o ídolo tenha sido destruído, a pessoa não estará dentre os mártires.

LX. De aquellos que son asesinados por destruir los ídolos.
Si alguien destruyere los ídolos y fuere asesinado en el mismo lugar, porque en el evangelio no está escrito, ni hallamos que así se hiciere durante los tiempos apostólicos, tenemos por bien que los tales no sean contados entre los mártires.

Neste concílio, há referências indiretas à questão dos sacrifícios, podendo ser verificados nos cânones, LV e LIX. No primeiro cânone, há uma referência a sacerdotes que ainda utilizam a coroa secular, entretanto, que não realizam mais sacrifícios e nem contribuem com seu dinheiro aos ídolos. Estes podem receber a comunhão após dois anos.

LV. De los sacerdotes de los gentiles que ya no sacrifican.
Los sacerdotes que solo llevan coronas, pero que no sacrifican ni contribuyen con su dinero a los idolos, tenemos por bien que después de dos años reciban la comunión.¹⁰⁹

No cânone LIX, consta a proibição aos cristãos de verem e de realizarem sacrifícios, e não pode comungar antes dos 10 anos de penitência

LIX. Que los fieles no suban al capitolio para ofrecer sacrificios.
Debe prohibirse que ningun cristiano, como si fuera gentil, suba al capitolio para sacrificar ni asista a los mismos sacrificios; si asi lo hiciere incurrira en el mismo delito. Si estuviere bautizado admitasele a la comunión pasados diez años de conveniente penitencia.¹¹⁰

Destaca-se também a busca dos bispos por quebrar tradições pagãs, sendo uma delas com a proibição, por meio do cânone XXXVI, de se colocar imagens nas paredes da Igreja.

possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant. Si vero vim metuunt servorum vel se ipsos puros conservent ; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur.”

¹⁰⁹ VIVES, José (ed). Concílio de Elvira. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. p. 11. “LV. De sacerdotibus gentilium qui iam non sacrificant. Sacerdotes qui tantum coronas portant nec sacrificant nec de suis sumptibus aliquid ad idola praestant, placuit post biennium accipere communionem.”

¹¹⁰ Ibidem, p.12. “LVIII. De fidelibus, ne ad Capitolium causa sacrificandi ascendant. Prohibendum ne quis christianus, ut gentilis, ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat et videat; quod si fecerit, pari crimen teneatur. Si fuerit fidelis, post decem annos acta poenitentia recipiatur.”

XXXVI. Que no haya pinturas en la iglesia.
Decidimos que en las iglesias no debe haber pinturas, para que aquello que se adora y reverencia no se vea retratado en las paredes.¹¹¹

Diante de tais expostos, voltemos as considerações. O sacrifício humano, repudiado pela Igreja, também acontecia em outros locais como na região onde se localiza a atual Alemanha, com provável constatação de cristãos presentes em tais eventos, além da manipulação e venda de escravizados aos pagãos para que fossem sacrificados. Tal evento gerou revolta em autoridades locais e superiores, como para o Papa Gregório II que instruiu autoridades para que pessoas envolvidas em fato de tal gravidade fossem consideradas homicidas.

Destaca-se a figura de São Bonifácio, mencionado por Bernadette Filotas¹¹², que desabafou com um amigo inglês o fato de se ver dependente do Reino Franco para governar seu povo, proteger clérigos e os monastérios, além da dificuldade de suprimir práticas pagãs e os sacrifícios da Germânia. Carlos Magno coíbe a prática do sacrifício humano aos demônios com pena de morte.

Tais relatos de outras regiões nos mostram que a dificuldade na coibição de práticas pagãs, que aterrorizavam autoridades, como o sacrifício humano. Tal intercorrência grave¹¹³ realizada em rituais pagãos já explorada anteriormente, não foi relacionada para a região da Hispânia, mas sim na região da atual Alemanha, por exemplo.

Em relação ao sacrifício de animais, o papa Gregório I reporta-se aos pagãos que ofereciam bois abatidos em honra a seus demônios e depois realizavam festas nas proximidades dos santuários, sugerindo a eles que, uma vez convertidos, eles deveriam ser convidados a continuar tal prática nas proximidades das Igrejas, construindo cabanas para realização das festividades. Outros animais também eram sacrificados, como ovelhas e cavalos.

A não unanimidade do cristianismo é reanimada pelo autor McKenna, que elucida o fato de que, após os esforços enveredados pela Igreja, as fontes acessadas por ele, indicam a permanência da realização do culto pagão na região em homenagem aos

¹¹¹ Ibidem, p. 9. “XXXVI. Ne picturae in ecclesia fiant. Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur.”

¹¹² FILOTAS, Bernadette. *Idolatry, Gods and Supernatural Beings*. In: **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature**. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005, p. 106.

¹¹³ Ibidem, p. 106.

mortos, com a existência de mesas, “as quais encontravam-se cobertas com a cor vermelha que, na crença pagã, representa o sangue”¹¹⁴. Havia também a oferta de banquetes, mostrando que entre os pagãos, acreditava-se que o espírito de um corpo que não podia ser encontrado, merecia uma tumba como local de residência.

Este concílio, o primeiro realizado em solo da Hispânia, durante o reinado de Constantino, ainda sob domínio romano ocidental, demonstra-se com fundamental importância para compreendermos os preâmbulos morais da Igreja, que já se articulava e se posicionava contra o culto aos ídolos, orientando e estabelecendo punições para aqueles que os adoravam.

3) Atas conciliares do século VI: O I Concílio de Braga, 561; O Concílio de Braga II, 572 e O III Concílio de Toledo, 589

Neste tópico reuniremos as atas conciliares ocorridas ao longo do século VI. Portanto, torna-se fundamental contextualizarmos estas atas conciliares para posteriormente analisarmos a documentação.

O I Concílio de Braga, ocorrido em 561 tratou sobretudo da heresia do Prisciliano. Com seus princípios de austeridade e pobreza, o culto a Prisciliano¹¹⁵ tornou-se um grande problema para a Igreja na região da Hispânia por mais ou menos 200 anos. Mesmo após sua morte, Prisciliano continuou influenciando as pessoas. Torna-se claro então que suas ideias preocuparam demasiadamente a Igreja, que, para além da preocupação em combater o paganismo, deveria se ater também ao combate ao priscilianismo e a consequente “influência” aos pagãos.

O II Concílio de Braga, ocorrido em 572, presidido por Martinho de Braga reúne orientações e atualizações importantes à conduta clerical diária dentro e fora da Igreja, assim como a postura da Igreja diante das “superstições” pagãs.

¹¹⁴ McKenna, Stephen, **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America. 2011.

¹¹⁵ Proveniente de uma família nobre e, com grande desenvoltura, Prisciliano não se preocupava com a riqueza a qual provinha e acabou gerando suspeitas acerca do desenvolvimento de cultos, tendo em vista a série de encontros que estavam sendo realizados com seus seguidores, preocupando os bispos de Mérida e Córdoba. Com o espalhamento dos ideais priscilianistas, o papa, em 378, determinou que a pregação do novo culto fosse avaliada por ocasião de um sínodo episcopal (ocorrido em 380), deixando claro que ninguém deveria ser condenado sem antes ser ouvido. Os bispos de Mérida, podem ter sido grandes opositores dessa corrente.

Previamente desenvolvido no capítulo 1 – tópico 3.1 – o III Concílio de Toledo, ocorrido em 589 marca a conversão do reino visigodo de Toledo ao cristianismo niceno. A partir deste concílio iniciou-se uma política agressiva de coerção, combatendo a idolatria de maneira generalizada na Hispânia Visigótica com bispos e magistrados proibindo estas práticas. Bernadette Filotas, no capítulo *Idolatry, Gods and Supernatural Beings*, realiza uma associação entre a situação vivida pela Hispânia com a situação vivida pela Galícia, com a permanência de ídolos por todo o lugar.¹¹⁶

Posto tais considerações e iniciando a análise da documentação, pudemos verificar que no I Concílio de Braga, em 561, há orientações para à punição contra a heresia de Prisciliano – excomunhão. Em diversos cânones, entre os quais destacamos, o VII e o VIII, fala-se sobre a recusa em não acreditar na ancestralidade divina do diabo, que foi obra de Deus, mas, acabou se corrompendo, ou então, no cânone VIII, quando alguém diz que o diabo “fez algumas criaturas no mundo” e que por ele mesmo, “produz trovões, raios, tempestades e secas”. A punição para estes casos, é a excomunhão.

VII. Si alguno dice que el diablo nó fue primero ángel bueno, hecho por Dios, ni que su naturaleza fue obra de Dios, sino que dice que salió del caos y de las tinieblas, que no tuvo ningún autor, sino que él mismo es principio y sustancia del mal, como afirmaron Maniqueo y Prisciliano, sea anatema.

VIII. Si alguno cree que el diablo ha hecho en el mundo algunas criaturas y que él de propia autoridad produce los truenos, relámpagos, tempestades y sequías, como afirmó Prisciliano, sea anatema.¹¹⁷

Sobre o último cânone, podemos perceber a complexidade das relações com o sagrado. Ao pensarmos no domínio das forças da natureza e a sua atribuição divina, lembramo-nos, da Santa Bárbara e de outros santos da Igreja Católica, como o São Pedro, apóstolo de Cristo, os quais foram conhecidos e atribuídos a eles a incumbência por forças da natureza. Santa Bárbara à trovões e tempestades e São Pedro, a chuva.

Ou, contemplando um evento mais recente na historiografia brasileira, orixás cultuados na umbanda e no candomblé foram atribuídos, muitas vezes a santos católicos

¹¹⁶ FILOTAS, Bernadette. *Idolatry, Gods and Supernatural Beings*. In: **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature**. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005.

¹¹⁷ VIVES, José (ed). *I Concílio de Braga*. In: **Concílhos Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. p. 68. “VII. Si quis dicit diabolus non fuisse prius angelum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit eum ex [chao]b et tenebris emersisse, nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit. VIII. Si quis credit quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit.”

visando a sua legitimidade e liberdade em sua crença. Esta questão ressalta o aspecto sincrético da religião católica, que naturalmente remonta o período estudado.

No II Concílio de Braga, em 572, há uma exigência para que bispos promovam o ensinamento da fé através da fuga dos ídolos e outros crimes.¹¹⁸ Neste concílio ainda, há diversos relatos da idolatria sendo praticada por clérigos e cristãos. O cânone LIX mostra a ilegitimidade de práticas de encantamento promovidas por bispos ou clérigos, sob pena de excomunhão.

LIX. Que no sea lícito a los obispos o clérigos hacer encantamientos o liga- duras.
No está permitido a los clérigos ser encantadores y hacer ligaduras, esto es, uniones de almas. Si alguno practicare estas cosas sea arrojado de la iglesia.¹¹⁹

No cânone LXIX consta a proibição para os cristãos que levam alimentos às tumbas e a proibição do sacrifício a Deus, em homenagem aos mortos.

LXIX. No está permitido a los cristianos llevar alimento a las tumbas.
No está permitido a los cristianos llevar alimento a las tumbas de los difuntos, ni ofrecer a Dios sacrificios en honor de los muertos.¹²⁰

Já no cânone LXXIV, outra manifestação interessante: a proibição do uso de ervas medicinais com alguma superstição, sendo permitido somente “honrar ao Deus criador e senhor de todas as coisas, por meio de um credo divino e oração dominical”. O uso de ervas, como veremos no capítulo a seguir, está veiculado muitas vezes aos encantamentos no escopo das práticas tidas como mágicas.

LXXIV. Que no está permitido recoger hierbas medicinales con alguna superstición.
No está permitido al recoger hierbas que son medicinales hacer uso de algunas supersticiones o encantamientos, sino solamente honrar a Dios Creador y Señor de todas las cosas por medio del credo divino y de la oración dominical.¹²¹

¹¹⁸ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005, p. 92

¹¹⁹ Ibidem, p. 100. “LVIII. De eo quod non liceat sacer dotibus vel clericis incantaturas et contrarias ligaturas facere. Non liceat clericis incantatores esse et ligaturas facere, quod est colligatio animarum. Si quis haec facit, de ecclesia prociatur.”

¹²⁰ VIVES, José (ed). II Concílio de Braga. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. p.102. “LXVIII. De eo quod non liceat christianis prandia ad monumenta portare. Non liceat christianis prandia ad defunctorum sepulcra deferre et sacrificia reddere mortuorum Deo.”

¹²¹ Ibidem, p. 103. “LXXIII. De eo quod non liceat herbas medicinales cum aliqua observatione colligere.

No cânone LXXI, outra orientação a cristãos que praticam superstição, ao seguir o costume dos pagãos chamando à sua casa adivinhos para fazer sair o espírito mal, ou para esconder as maldições, ou para realizar a purificação de pagãos, será punido com penitência durante cinco anos.

LXXI. No es lícito a los cristianos prestar atención a las diversas supersticiones.

Si alguno, siguiendo la costumbre de los paganos, introdujere en su casa a adivinos y sortílegos, para que hagan salir fuera al espíritu malo, o descubran los maleficios, o realicen las purificaciones de los paganos, hará penitencia durante cinco años.¹²²

Podemos observar nestes concílios referências ao diabo, superstições, além destas práticas serem desenvolvidas por cristãos, algo extremamente grave. O diabo estava associado ao princípio do mal e é colocado como algo que permaneceu no solo da Hispânia mesmo com a execução de Prisciliano. O diabo poderia estar associado também ao tempo ruim, como tempestades. Na Hispânia, acreditava-se que o diabo controlava o tempo. A sua figura adquiriu aparência no ano 1000, em média, onde é representado à caráter.

Mas, qual a sua diferença para a figura do demônio para a Igreja? Sob seus diversos nomes e com suas aparências multiformes, o diabo Satã e seus demônios é, seguramente uma das figuras mais importantes do universo do ocidente medieval.¹²³

Quanto aos demônios, reza a lenda que eles foram anjos caídos do céu, corrompidos pelo orgulho. Os demônios estão sempre próximos das pessoas de bem, intencionados a desvirtua-las do propósito moral idôneo, a desaconselhar e a destruir a sua moral.

Os demônios também estavam ligados à magia. Alguns procedimentos como adivinhações, utilização de amuletos e realização de encantamentos eram descritos como diabólicos. Retornando a análise de Bernadette Filotas, para alguns casos, a forma como

Non liceat in collectione herbarum, quae medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes adtendere nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, ut tantum Deus creator omnium et dominus honoretur.”

¹²² VIVES, José (ed). II Concílio de Braga. In: **Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963, p. 103. “LXXI. De eo quod non liceat christianis obsecrationes diversas adtendere. Si quis paganorum consuetudinem sequens divinos et sortilegos in domo sua introduxerit, quasi ut malum foras mittant aut maleficia inveniant vel lustrationes paganorum faciant, quinque annis poenitentiam agant.”

¹²³ LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Analítico do Ocidente Medieval (1 Vol)**. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

era descrita a prática da magia, implica supor que os próprios praticantes da magia acreditavam alcançar os resultados com a ajuda dos demônios. No início do século VIII até o século X, várias penitências colocavam os demônios como fonte de adivinhação.¹²⁴

Em fins do século VIII, a *Homilia dos sacrilégios* aludia pessoas que ofereciam sacrifícios aos demônios nas tumbas e em outros locais, com o fito de obter conhecimento do futuro, inclusive padres e bispos. Nesta época, a previsão de penitência era de cinco anos para aqueles que fossem pegos invocando demônios relacionados à magia.

O protagonismo de Deus e o antagonismo do Diabo estabeleceu uma relação favorável à Igreja, que atemorizava pessoas que não seguissem seus dogmas. Podemos verificar na documentação a atribuição de práticas pagãs aos demônios e punições severas para quem as praticava.

A obra *O Diabo no imaginário cristão*¹²⁵ elucida bem a imagem criada para a figura do diabo e dos demônios, sendo os demônios “súditos” deste. É atribuído ainda aos demônios, razão para enfermidades graves como a epilepsia e paralisia, sendo Cristo o possuidor das estratégias corretas e celestiais para enfraquecer o poder do diabo.

Parafraseando Martinho de Braga em *De Correctione Rusticorum*¹²⁶, Bernadette Filotas relata que a idolatria não buscou mostrar a estupidez humana em adorar deuses antigos, mas sim, a origem dos deuses demoníacos, os quais estão relacionados ao momento imediatamente após a suposta inundação, em que o homem teria esquecido Deus e iniciado a adoração à natureza. Com isso, os demônios começaram a aparecer para os homens e, com o tempo, solicitaram a realização de sacrifícios.

Após adotarem para si nomes humanos perversos, os demônios persuadiram os “ignorantes” – os mesmos mencionados por Martinho de Braga, com o fito de que construíssem templos em sua homenagem com imagens e estátuas, onde deveriam ser oferecidos animais e humanos em sacrifícios.

Demônios e diabos são trazidos à luz como seres indignos, que corrompem os bons, ou, em suas palavras, ignorantes. Camponeses são atribuídos a “seres ignorantes” e, a continuidade de suas superstições, como inúteis.

¹²⁴ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005.

¹²⁵ NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru, SP. EDUSC, 2002.

¹²⁶ Martin of Braga, *De correctione rusticorum*, 572.

Resulta que practicáis estos inútiles actos supersticiosos ocultamente o en público y no dejáis nunca de hacer sacrificios a los demonios. ¿Y por qué no os conceden estar siempre satisfechos, seguros y felices? ¿Por qué cuando habéis irritado a Dios los inútiles sacrificios no os protegen de la langosta, del ratón y de otras muchas tribulaciones que Dios airado os envía?¹²⁷

No presente concílio verificamos referências à natureza, um simbolismo tido a partir dos cultos pagãos. O cânone LXXIII¹²⁸ por exemplo, proíbe a celebração de festas dos calendários e cobrir casa com o louro ou com o verde das árvores, já que todas essas práticas se remetem ao paganismo.

LXXIII. Que no está permitido celebrar calendas.
No está permitido celebrar las perversas fiestas de las calendas ni entregarse a las diversiones gentiles, ni cubrir las casas con laurel o con el verdor de los árboles, pues todas estas prácticas son del paganismo.

No cânone anterior LXXII¹²⁹, verificamos uma referência a astrologia, proibindo cristãos de guiarem-se pelo curso da lua e estrelas.

LXXII. No sea lícito a los cristianos guardar las tradiciones de los gentiles o guiarse por el curso de la luna o las estrellas.
No está permitido a los cristianos el conservar las tradiciones de los gentiles ni festejarlas, ni tampoco tomar en cuenta los elementos, o el curso de la luna, o de las estrellas, o la vana falacia de los astros, para la construcción de su casa, o para la siembra o plantación de árboles, o para la celebración del matrimonio, pues está escrito : «Todo lo que hacéis, sea de palabra, sea de obra, hacedlo en nombre de nuestro Señor Jesucristo dando gracias a Dios.»

¹²⁷ Ibidem. Tópico 11. “Sed vae illi homini qui deum non habuerit propitium et ab ipso saturitatem panis et sacuritatem vitae non habuerit datam! Ecce istas superstitiones vanas aut occulte aut palam facitis, et nunquam cessatis ab istis sacrificiis daemonum. Et quare vobis non praestant ut semper saturi sitis et securi et laeti? Quare, quando deus iratus fuerit, non vos defendunt sacrificia vana de locusta, de mure, et de multis aliis tribulationibus, quas vobis deus iratus immittit?”

¹²⁸ VIVES, José (ed). II Concílio de Braga. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. p. 103. “LXXIII. De eo quod non liceat kalendas observare. Non liceat iniquas observationes agere kalendarum et otiis vacare gentilibus neque lauro aut viriditate arborum cingere domos. Omnis haec observatio paganismi est.”

¹²⁹ Ibidem, p. 103. “LXXII. De eo quod non liceat Christianis tenere traditiones gentilium et observare lunae aut stellarum cursus. Non liceat christianis tenere traditiones gentilium et observare et colere elementa aut lunam / aut stellarum cursum aut inanem signorum fallaciam pro domo facienda vel ad segetes vel arbores plantandas vel coniugia socianda, scriptum est enim: «Omnia quae facitis aut in verbo aut in opere omnia in nomine domini Iesu Qhristi facite, gratias agentes Deo.»”

A astrologia engloba-se também no campo da magia e, embora estejamos abordando as atas conciliares do século VI, abriremos uma exceção para referenciar o I Concílio de Toledo, cânone XV, ocorrido no século IV e que determina a anátema como punição para a crença na astrologia: “XV. Si alguno juzga que debe creerse en la astrologia o en las matematicas, sea anátema”¹³⁰. Posto isso, discorreremos brevemente acerca de suas características e percepções para o período medieval

No século VII e no século X inclusive, para Isidoro de Sevilha, os *mathematicus* eram vistos simplesmente como astrólogos, de tal maneira que os autores dos penitenciais dos séculos VIII e IX, tais profissionais compunham um grupo de mágicos, detentores de poderes malignos que atacavam a mente humana.¹³¹

A pesquisadora Sophie Page dedica-se ao estudo da Astrologia na obra denominada como *La Astrología en los Manuscritos Medievales*¹³². Primeiramente, podemos compreender a astrologia como o estudo voltado para os corpos celestes e sua possível relação com nossa vida na Terra. Do período baixo medieval, onde as referências à esta prática ficam mais frequentes, verificamos ainda que atualmente, a astrologia é um fenômeno.

Pessoas buscam especialistas neste estudo para realizarem o seu mapa astral, sinastría amorosa, numa tentativa de terem um panorama esclarecedor sobre sua personalidade e de seu (a) parceiro (a), além da previsão semanal, mensal e até mesmo anual das tendências de acontecimentos para o indivíduo, baseado nos planetas. Não muito longe, em sites, jornais e revistas a previsão do horóscopo estão sinalizadas e atraem naturalmente muitos curiosos.

Entretanto, a astrologia é um estudo complexo e remonta-se à antiguidade. Para Sophie Page, a astrologia esteve presente na Babilônia e Egito Antigo, com um refinamento de sua prática na Grécia Antiga, onde buscou-se constituir uma gama científica de conhecimento, com base filosófica.¹³³

No ocidente, a astrologia chegou de forma fragmentada, sua difusão era realizada através de livros poucos sofisticados e, naturalmente, teve a condenação da Igreja. No alvorecer do período medieval, a astrologia aprimora-se e é possível ver doutrinas

¹³⁰ VIVES, José (ed). I Concílio de Toledo. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. “XV. Si quis astrologiae vel mathesie extimat esse credendum, anathema sit.”

¹³¹ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p. 219.

¹³² PAGE, Sophie. **La Astrología en los Manuscritos Medievales**. The British Library: AyN Ediciones, 2007.

¹³³ *Ibidem*, p. 7.

astrológicas relacionadas com a natureza e a influência dos planetas e os signos do zodíaco em uma ampla gama de textos.¹³⁴

Interessante pensar também que, assim como sinalizado pela autora, no período anterior ao século XII, os monastérios identificavam-se com a astronomia, que era estudada e utilizada para a confecção do calendário cristão.

A partir do século XII e com o aprimoramento da astrologia, assim como a tradução de textos antigos em grego para o latim, Adelardo de Bath foi considerado um dos precursores por introduzir as pranchas astronômicas, assim como dos dez horóscopos normandos, voltados para a política.

Dentre os instrumentos utilizados por astrólogos no período baixo medieval estava o mapa astral, baseado no movimento dos sete planetas até então conhecidos – Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno -. Estes planetas encontravam-se no zodíaco, composto pelas constelações – Áries, Touro, Gêmeos, Câncer, Leão, Virgem, Libra, Escorpião, Sagitário, Capricórnio, Aquário e Peixes.

De acordo com Sophie, a astrologia esteve dividida em dois ramos principais: Astrologia mundana e Astrologia judicial. Enquanto a astrologia mundana estava ligada a influência celeste sobre os fenômenos naturais ocorridos na sociedade, tal como o clima e previsões gerais. Neste ramo, a astrologia encarregava-se ainda das Revoluções anuais, com a finalidade de apresentar o rei como um personagem influente no cenário do mundo, e cujo reino no cenário mundial, e em cujo reino ocorreram eventos de impacto geral: a fertilidade da terra, guerras e pestes.¹³⁵

A astrologia judicial empenhava-se em previsões pessoais acerca da vida do indivíduo. Por isso, despertou um receio entre os eclesiásticos, que viam como uma ameaça ao conceito de livre-arbítrio e a divina providência de Deus.¹³⁶ Como resposta, astrólogos embasavam-se no fato da antecipação de problemas e soluções que as previsões possibilitavam a pessoa. Dentro do escopo da astrologia judicial, há ainda a astrologia natal, desenvolvida por Page.

¹³⁴ Ibidem, p. 7.

¹³⁵ PAGE, Sophie. **La Astrología en los Manuscritos Medievales**. The British Library: AyN Ediciones, 2007, p. 26.

¹³⁶ Ibidem, p. 30.

Um horóscopo natal é uma representação dos céus no momento do nascimento da pessoa. Proporcionava informação sobre o caráter do nativo, o transcurso da sua vida, assim como o momento e a forma de sua morte. Como nem sempre se guardavam registros exatos da hora do nascimento, salvo em famílias prósperas e aristocráticas, as vezes o astrólogo tinha que reconstituir a hora do nascimento examinando os acontecimentos importantes da vida no nativo.¹³⁷

Entretanto, tinha-se como uma tarefa um tanto perigosa reconstituir a data do nascimento, pois, permitia-se descobrir, conforme citação, as condições do óbito de uma pessoa. Apesar de complexo, o estudo da Astrologia e sua prática foram presentes na sociedade medieval, sobretudo a partir do século XII, onde as técnicas se aprimoraram e os estudos ficaram mais influentes na sociedade, inserindo-se em nosso contexto, dentro do escopo de magia, previamente condenado pela Igreja no período alto medieval.

Na documentação do II Concílio de Braga, podemos perceber o esforço incessante a punição a práticas idolátricas e de feitiçaria, assim como a postura ativa da Igreja neste processo. A punição com penitência foi um instrumento comum na repressão ao paganismo realizado por clérigos, como por exemplo o repúdio ao ato de fornicação, mas, observamos também a excomunhão para desregramentos mais graves, como o abandono do cargo. Interessante notar que os parâmetros éticos e morais são lembrados em vários concílios para uma conduta impecável dos bispos, desde como rezar uma missa – com o uso da estola, até mesmo a não se apropriar do dinheiro da igreja.

Concluindo a análise do II Concílio de Braga, podemos ratificar a dinâmica do poder que mencionamos, de uma postura ativa da Igreja no processo de estabelecimento e expansão de seus dogmas nos cânones a seguir, onde são latentes as recomendações para bispos que, ainda que excomulgados permanecem na sua posição anterior – cânone XXXVII.

XXXVII. De los clérigos excomulgados.

Si algún obispo, presbítero o diácono fuere excomulgado en el concilio, y después de la excomunión se atreviere el dicho obispo o presbítero o diácono, a presentar la oblación, o a oficiar el sacrificio matutino o vespertino como si continuare en su cargo como antes, no le quedará al tai ni la esperanza de reconciliación en otro concilio, ni el volverse a reintegrar más adelante. Y también todos aquellos que comunicaren con él serán arrojados de la iglesia* sobre todo aquellos que sabían que se trataba de un excomulgado; pero si continuare perturbando y

¹³⁷ Ibidem, p. 31.

molestando a la iglesia, valiéndose de autoridades civiles, deberá ser expulsado como sedicioso por todo el pueblo.¹³⁸

Há ainda uma orientação aos clérigos que ocupam a diocese de outra pessoa sem permissão, nomeando clérigos fora de sua jurisdição – cânone VII.

VII. De los que ocupan una diócesis ajena.

Si algún obispo viniere de una provincia a otra, no rogado por carta del obispo metropolitano, o de los que están con él, sino que entrometiéndose temerariamente llegare impertinente a ordenar y designar clérigos que no son de su jurisdicción, sea tenido por inválido e inútil todo aquello que hubiere sido establecido por él, y él mismo sea excomulgado con digna reprehensión, y abominado por el santo concilio.

139

No III Concílio de Toledo, o último em nossa análise das atas relacionadas ao século VI, concebemos que os esforços eclesíasticos em suprimir as práticas idolátricas continuaram. Quase trinta anos separam o III Concílio de Toledo, 589, do I Concílio de Braga, 561. Apesar deste concílio representar o impulsionamento e fortalecimento da Igreja através da sua união com a monarquia, observamos que os cultos persistiram e eram realizados pela classe mais baixa da sociedade. Destaca-se o fato de que, assim como os merovíngios, a elite visigoda demonstrava-se incapaz ou relutante em implementar medidas enérgicas advindas dos concílios, seja por indiferença política ou até mesmo por simpatia à esta religião.¹⁴⁰

No cânone XVI, há uma orientação para que juízes e sacerdotes “investiguem e exterminem a idolatria”. A união destes seria fundamental para a coerção destas práticas.

¹³⁸ Ibidem, p. 97. “XXXVII. De clericis excommunicatis. Si quis episcopus in concilio excommunicatus fuerit sive presbyter sive diaconus et post excommunicationem praesumerit sive episcopus ille aut presbyter vel diaconus facere oblationem vel matutinum aut vespertinum sacrificium quasi in officio suo agere sicut prius, non liceat ei nec in alio concilio spem reconciliationis habere nec ultra [re]colligi; sed etiam eos qui [ei] comunicaverint omnes ab ecclesiae respui, maxime eos qui sciebant eum esse deiectum. Si autem permanserit turbans et concitans ecclesiam per forasticam potestatem, oportet eum sicut seditonarium ab omni plebe expelli.”

¹³⁹ Ibidem, p. 88. “VII. De praesumptione alienae diaecesis. Si quis episcopus, non per scribta metropolitani episcopi aut qui cum eo sunt rogatus de alia provincia in aliam venerit, sed praesumptive intruens ad ordinationem et constitutionem clericorum qui ad illum non pertinent inportunus existat, vacua sint et inania omnia quae ab eo fuerint constituta; ipse autem digna increpatione excommunicetur et abominetur a sancto concilio.”

XVI. Que los obispos en unión de los jueces destruyan los ídolos, y que los señores prohíban a sus siervos la idolatría.

Por estar muy arraigado en casi toda España y la Galia el sacrilegio de la idolatría, con el consentimiento del gloriosísimo rey, ordeno el santo concilio lo siguiente: Que cada obispo en su diócesis, en unión del juez del distrito, investiguen minuciosamente acerca del dicho sacrilegio, y no retrase el exterminar los que encuentre, y a aquellos que frecuentan tal ¡error, <salva siempre la vida, castíguenlos con las penas que pudieren, y si descuidaren obrar así, sepan ambos (obispo y juez) que incurrirán en la pena de excomunión, y si algunos señores descuidaren en desarraigar este pecado en sus posesiones, y no quisieren prohibírsele a sus siervos, sean privados también ellos, por el obispo, de la comunión.¹⁴¹

A vista disso, permite-se supor uma interseção entre a classe mais baixa da população, que continuava a adorar seus ídolos, e a elite que ao mesmo tempo em que observa a necessidade de conversão, falhava neste processo.

Em que pese o cristianismo ter se estabelecido por muito tempo na região da Hispânia, os cultos antigos se perpetuaram na sociedade visigoda. As medidas impostas para o combate à idolatria não foram suficientes. Autoridades eclesiásticas foram aconselhadas a destruir qualquer símbolo idolátrico. Entretanto, o árduo trabalho eclesiástico esbarra em uma forte associação da idolatria com o demônio, o qual usava a sua persuasão maligna para corromper pessoas tolas em seus cultos de adoração.

¹⁴¹ VIVES, José (ed). III Concílio de Toledo. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. p. 129. “XVI. Ut episcopi cum iudicibus idola dextruant et ut domini idolatriam servis prohibeant. Quoniam oene per omnem Spaniam sive Galliam idolatriae sacrilegium inolevit, hoc quum consensu gloriosissimi principis sancta synodus ordinavit, ut omnis sacerdos in loco suo una cum iu- dice territorii sacrilegium memoratum studiose perquirat, et exterminari inventa non differat; omnes vero, qui ad talem errorem concurrunt, salvo discrimine animae, qua potuerit animadversione coerceant. Quod si neglexerint, sciant se utriusque excommunicationis periculum esse subituros. Si qui vero domini extirpare hoc malum a possessione sua neglexerint vel familiae suae prohibere noluerint, ab episcopo et ipsi a comunione pellantur.”

4) As atas conciliares do século VII: O XII Concílio de Toledo, 681 e o XVI Concílio de Toledo, 693

Neste tópico reuniremos as atas conciliares ocorridas ao longo do século VII nas cidades de Toledo. O XII Concílio de Toledo, ocorrido em 681, ficou marcado, sobretudo, pela ascensão do Ervídio ao trono visigodo. Entretanto, podemos verificar ainda, dentre os seus treze cânones, orientações para a coibição das superstições em solo hispânico.

Doze anos depois acontece o XVI Concílio de Toledo, ocorrido em 693. Nos seus onze cânones, além das questões relacionadas aos judeus, assim como no concílio anterior, sodomia e suicídio, há a oposição às práticas idolátricas.

No XII Concílio de Toledo em 681, a Igreja buscou transferir a responsabilidade pelas punições aos que realizavam o culto aos ídolos aos detentores de pessoas escravizadas, enquanto no XVI Concílio de Toledo em 693, há uma mudança, uma vez que se observa uma resistência dos camponeses em abdicar do culto aos deuses e uma certa incapacidade dos proprietários rurais de contê-los.¹⁴²

Mesmo com esta situação, ressalta-se que em fins do século VII, ainda há relatos da permanência da idolatria que, embora combatida pela Igreja, compartilhava do sentimento de simpatia, bem como de uma certa tolerância, inclusive dentro da elite visigoda. Todavia, além dos parâmetros, são verificados preceitos contra à idolatria, como no longo cânone XI do XII Concílio de Toledo, dedicado a reforçar as orientações de Deus, que proíbe a confecção e adoração de esculturas, que se refiram tanto aos céus como ao inferno.

XI. De los adoradores de los ídolos.

Son preceptos del Señor que dijo: «No te harás obra de escultura, ni figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, ni de lo de abajo en la tierra, ni de las cosas que están en las aguas debajo de la tierra; no las adorarás ni les darás culto. Además, el que sacrifica a los dioses excepto a sólo el Señor, será muerto.» Y en otra parte : «El hombre o la mujer que hace el mal en la presencia del Señor tu Dios, y viola el pacto del Señor, yendo a servir a dioses ajenos y a adorarlos, y al sol y a la luna y a toda la milicia. del cielo, lo cual yo 110 lo lie mandado, si te dieren aviso de esto, en oyéndolo harás con toda diligencia una investigación, y si encontrases que es verdad y que en Israel se ha practicado tal abominación, sacarás al varón y a la mujer que ejecutaron un crimen tan malvado, a las puertas de la ciudad, y serán apedreados.» Recordandc estos preceptos del Señor, no para castigo de los

¹⁴² FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005, p. 94.

delinquentes, sino para terror 110 imponemos por este nuestro decreto la pena de muerte, sino que avisamos a los adoradores de los ídolos, a los que veneran las piedras, a los que encienden antorchas, y adoran las fuentes y los árboles, que reconozcan como se condenan espontáneamente a muerte aquellos que hacen sacrificios al diablo.¹⁴³

Ao relatar um caso advindo de Israel, em que um homem e uma mulher foram apedrejados após violar o pacto com Deus e adorar a ídolos, a documentação salienta que esta medida não foi usada para punir e sim proteger, portanto, eles não condenam a pena de morte àqueles que adoram ídolos, pois, o diabo realiza tal agouro espontaneamente.

Portanto, todo aquele que fosse pego idolatrando - sobretudo aos escravizados, seria punido com chicotadas e, seus “donos” haveriam de prometer uma vigia mais intensa para que o episódio não voltasse a acontecer. Caso o “dono” protelasse muito em punir, este seria excomungado, além de perder todos os direitos sobre a pessoa em questão. Para os livres, estes seriam excomungados e seriam punidos com o exílio perpétuo.

No XVI Concílio de Toledo¹⁴⁴, concebido em 693, são abordados diversos pontos, os quais chamam atenção a questão dos judeus e das idolatrias pagãs. Nas considerações iniciais do concílio, os bispos são chamados atenção para a erradicação do crime de idolatria, necessitando entregar imagens que fazem alusão a ídolos à igreja mais próxima.

Além disso, outro ponto chama atenção. Há uma solicitação para incluir entre os cânones uma advertência a bispos que encorajem práticas idolátricas, sendo grave quando praticados em sua diocese. Para estes, a punição seria a penitência de um ano.

¹⁴³ VIVES, José (ed). XII Concílio de Toledo. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. p. 898. “XI. De cultoribus idolorum. Praecepta Domini sunt dicentis: «Non facies sculptile neque omnem similitudinem quae est in caelo desuper et quae in terra deorsum, neque horum quae sunt in aquis sub terra: non adorabis ea neque coles.» Itemque: «Qui . inmolat diis occidetur praeter Domino soli.» Item: «Vir aut mulier qui facit malum / in conspectu Domini Dei tui et transgrediuntur pactum illius ut vadant et serviant diis alienis et adorent eos, solem et lunam et omnem militiam caeli quae non praecepit et hoc tibi fuerit nunciatum audiensque inquisieris diligenter et verum esse repereris, et abominatio facta est in Israel et duces virum et mulierem que rem sceleratissimam perpetrarunt ad portas civitatis tuae et lapidibus obruetur.» Praecepta haec Domini non in ultione sed in terrore delinquentium adponentes non mortis per hanc sententiam promulgamus, sed cultores idolorum, veneratores lapidum, accensores facularum et excolentes [sacra] fontium vel arborum admonemus, ut agnoscant quod ipsi se spontanea morti subiciunt qui diabolo sacrificari videntur, mortis enim nomen diabolus”

¹⁴⁴ VIVES, José (ed). XVI Concílio de Toledo. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. p. 482.

(...) También para extirpar este delito debéis incluir entre los cánones un precepto tal que cualquier obispo que tolerare la práctica de un crimen de esta naturaleza, o si practicándose en su diócesis difiriere el abolirlo totalmente, será expulsado de su pueblo y oficio y sometido a las penas penitenciales durante un año. (...) ¹⁴⁵

No cânone II, dedicado aos *adoradores de ídolos*, há um reconhecimento, ao nosso entender, da dificuldade no século VII em suprimir as práticas de idolatria na Hispânia.

II. De los adoradores de los ídolos.

(...) Y porque acerca de la extirpación de estos! sacrilegios, se han promulgado en diversos concilios muchos edictos de los santos Padres, los hemos recorrido en una búsqueda cuidadosa y hemos examinado sus disposiciones con discreción y gravedad, y porqué aparecen plenamente razonables, decretamos con consentimiento y mandato entusiasta del religiosísimo señor nuestro rey Egica, que todos los obispos y presbíteros y cuantos están al frente de las; causas judiciales, vigilen con el mayor esmero; donde quiera que hallaren a algunos adorando o practicando los referidos sacrilegios, o cualquiera otra de las cosas que se prohíben por la ley divina, o vedadas por las determinaciones de los santos Padres, seaij personas de cualquier género o condición, inmediatamente, ateniéndose al contenido de las referidas disposiciones, no dilatarán el corregirlos y extirparlos, y adiemás presentarán cuantos dones fueron ofrecidos en el mismo lugar del sacrilegio, a las iglesias vecinas, en presencia de aquellos que habían querido dedicarlos con este voto sacrílego. ¹⁴⁶

Nos atentamos, portanto, para uma maior observância àqueles que continuam a perpetuar tais práticas, sendo responsáveis por sua fiscalização bispos, sacerdotes e demais encarregados das causas judiciais. Assim como no concílio anterior, há uma ameaça a bispos que não punem crimes de idolatria, que serão afastados do cargo e punidos com penitência no espaço de um ano.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 486. “Pro quo etiam extirpando scelere edictum tale in regulis apponatis, ut quicumque antistes huiusmodi nefas agi permiserit vel peractum in sua dioecesi protinus aboliré distulerit a loci sui officio pulsus unius anni”

¹⁴⁶ Ibidem, p.499. “De quibus videlicet sacrilegiis extir- pandis quoniam multimoda sanctorum patrum in diversis conciliis clarent edicta, ea vigilaci sensuum indagacione perlustravimus ac discreto gravitatis pondere / horum instituta perpendimus; et quia debitae rationi plenitudine nitent, cum consensu ac ferventissimo iussu religiosissimi domni nostri Egicani regis instituentes decernimus, ut omnes episcopi seu presbyteres vel hii qui iudican- dis causarum negotiis praesunt sollerti cura invigilent et in cuiuscumque loco praemissa sacrilegia vel qualibet alia quae divina lege prohibentur vel sanctorum patrum cohibent instituta, venerantes quoque aut facientes repererint, cuiuscumque sint generis aut conditionis statim secundum praedictarum sententiarum seriem emendare et extirpare non differant, et insuper ea, quae in eodem locó sacrilegii oblata fuerint in convici- nis ecclesiis coram ipsis qui hoc voto sacrilego dedicanda crediderant habenda perpetim offerantur.”

Podemos perceber no presente capítulo que as práticas relacionadas ao escopo da idolatria representaram, um marco na sociedade medieval e, indubitavelmente tiveram suas ramificações, as quais, variavam de acordo com a região e as práticas sociais de cada povo.

O advento do cristianismo representou um divisor de águas no período em lide, uma vez que propiciou uma alteração considerável nas estruturas das sociedades e que, culminou com a formalização de comportamentos visando a atender o preconizado na nova crença admitida.

A não integração das diversas regiões medievais, bem como a questão histórico-religiosa das sociedades, representou fator preponderante no processo de supressão, perseguição e até mesmo permissão dos cultos idolátricos. Mais que isso, fica evidente que, em que pese se buscar, a partir do III Concílio de Toledo, a erradicação de tais práticas, ainda sim, fruto das dificuldades em se quebrar tradições milenares bem como a própria instabilidade das relações políticas, as quais envolviam diversas instituições e estratos da sociedade, a falta de integração dos reinos representou fator indelével para a permanência destes cultos, apesar dos cânones e das fiscalizações realizadas principalmente por representantes da Igreja ou por aqueles detentores da autoridade local.

Seguiremos, finalmente, ao terceiro e último capítulo desta dissertação, onde apresentaremos o conceito de magia e analisaremos a sua documentação contextualizando-a com a sociedade visigoda alto medieval.

Capítulo 03

Magia e Cristianismo na Hispânia Visigótica

1) Considerações preliminares

No período medieval podemos observar que para além das práticas de idolatria, a magia carregou muitas vezes um significado supersticioso obscuro e ao mesmo tempo conectado às práticas de idolatria, naturalmente e amplamente condenado pela Igreja. Verificamos, portanto, a densidade deste conceito, que demanda contextualizações acerca da sua prática no período alto medieval tendo em vista a superficialidade das documentações observadas para o labor da presente dissertação.

Como relatado, durante o labor da presente dissertação esbarramo-nos na superficialidade da documentação, algo que de forma cotidiana circunda a pesquisa acadêmica do medievalista e daqueles que se dedicam a estudar temporalidades tão longínquas.

Sobretudo para este capítulo, o desafio tornou-se ainda maior. Após uma breve quantificação das palavras, visando formar um inventário dos conceitos que se referem às práticas de idolatria e magia nas atas conciliares hispanorromanas e visigóticas compreendidas entre o século VI e VIII, observamos que as nomenclaturas que se referem aos “ídolos” e as “superstições” são explicitamente mais comuns àquelas que se referem à “magia” e aos termos que circunscrevem este último conceito.

Posto isso, necessitamos adaptar nossas estratégias para apresentação da temática e por esta razão, devido aos restritos apontamentos contidos nas atas conciliares visigóticas e na *Lex Visigothorum*, não as organizaremos de forma cronológica e sim em contextualização a temática. Estruturaremos o presente capítulo visando contextualizar as práticas de magia que evocam na sociedade alto medieval e analisaremos a documentação composta pelas atas conciliares visigóticas¹⁴⁷ a seguir: I Concílio de Braga, 561, II Concílio de Braga, 572, IV Concílio de Toledo, 633 e XVI Concílio de Toledo, 693. Além do título II do Livro VI da *Lex Visigothorum*¹⁴⁸ dedicado ao Direito Penal:

¹⁴⁷ VIVES, José (ed). Concílio de Elvira. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963

¹⁴⁸ BARCELÓ, Rafael Ramis. **Liber Iudiciorum**. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015.

Crimes e Torturas, onde menciona-se os feiticeiros e o sermão *De Correctione Rusticorum*, 572 de Martinho de Braga

O I Concílio de Braga, ocorrido em 561 e o II Concílio de Braga, ocorrido em 572, já foram oportunamente mencionados no capítulo anterior. Ambos aconteceram em Braga com uma diferença de onze anos. Enquanto o I Concílio de Braga realiza uma referência aos *Mathematicus*, o II Concílio de Braga menciona à procura de pessoas aos encantadores, que usavam ervas medicinais na realização de rituais.

O IV Concílio de Toledo ocorreu no ano de 633, na Basílica de Santa Leocádia. No plano político, correspondeu ao terceiro ano de reinado de Sisenando (631-636). As atas conciliares tiveram como um dos principais redatores o bispo Isidoro de Sevilha¹⁴⁹.

O XVI Concílio de Toledo, ocorreu no ano de 693, na presença de sessenta e dois bispos e onze cânones aprovados. Nesta ata é mencionado a figura do *augur* que se circunscreve no campo da magia como uma especialidade dos adivinhadores, que desdobraremos oportunamente.

O conhecido *De Correctione Rusticorum*¹⁵⁰, já mencionado nesta dissertação foi escrito supostamente em 572 pelo metropolitano Martinho de Braga e teve o objetivo de auxiliar aos bispos a repressão das tidas por eles “superstições idolátricas”.

Por fim, apresentaremos o livro VI: *De los crímenes (isceleribus) y de los tormentos*, título II: *De los hechiceros y de aquellos que los consultan y de los envenenadores*, da Lex Visigothorum. A Lex Visigothorum é uma compilação do código visigótico, disposta pelo rei Recesvinto, no século VII. Composta de doze livros¹⁵¹, o código visigótico é uma documentação de extrema relevância aos medievalistas que se dedicam a determinadas temáticas do mundo visigodo.

¹⁴⁹ MICHELLETTE, Pamela Torres. **IV Concílio de Toledo (633) e a construção de um conceito de monarquia visigoda**. ANPUH (XXIII Encontro Estadual de História. História: Por quê e para quem?) São Paulo, 2016.

¹⁵⁰ Martin of Braga, *De correctione rusticorum*, 572.

¹⁵¹ BARCELÓ, Rafael Ramis. **Liber Iudiciorum**. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015. Refiro-me: Libro primero: De los instrumentos legales; libro segundo: De los asuntos judiciales; libro tercero: Del orden conyugal; Libro cuarto: Del linaje natural; Libro quinto: De las transacciones; Libro sexto: De los crímenes (isceleribus) y de los tormentos; Libro séptimo: De los hurtos y de los engaños; Libro octavo: De las violências y los daños inferidos; Libro noveno: De los fugitivos y de los desertores (refugientibus); Libro décimo: De las particiones, de los períodos de los años y de los plazos (limitibus); Libro undécimo: De los enfermos, de los muertos y de los mercaderes transmarinos; Libro duodécimo: De la prohibición de los abusos (removendis pressuris) y de la extinción de todas.

2) A magia pelo olhar acadêmico

Academicamente, o conceito de magia carrega uma trajetória de amplo debate que instiga pesquisadores ainda hoje e, em meio a este debate, inicialmente trataremos das referências que aludem às possíveis definições para o termo, assim como as contribuições no campo da antropologia para o presente estudo.

Dentre as colaborações que circunscrevem a temática, Susan Sanae Tsugami¹⁵² realiza uma compilação das principais referências que abordam o conceito, na obra publicada *Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e Medievo*. Ao mencionar Owen Davies¹⁵³, expressa que os estudiosos, inicialmente, utilizaram o termo “magia” para nomear uma forma primitiva que as sociedades antigas “não colonizadas” possuíam para compreender seu mundo circundante.¹⁵⁴

Referindo-se a Marco Pasi, Susan traz à tona a visão proposta pelo autor de que o termo “magia”, utilizado pela mesma entre aspas, nasceu na Grécia Antiga e que, como já disposto anteriormente carrega polêmicas na sua construção, sendo debatido até os dias atuais. Dentre suas argumentações, Pasi acredita que o conceito de magia deve ser discutido em função do seu período histórico, sendo, portanto, difícil circunscrevê-lo de forma simples e arbitrária, devido à sua complexidade.¹⁵⁵

Ressalta-se, portanto, que a “magia” não é um único objeto; nesse sentido, pode ser considerada enquanto um complexo de fenômenos históricos e, por isso, perpassa por modificações ao passo que ocorrem as mudanças na forma de uma sociedade compreender seu mundo circundante.¹⁵⁶

Sophie Page¹⁵⁷ no estudo *La Magia en los Manuscritos Medievales* ressalta que no período medieval, o conceito de magia esteve relacionado à toda prática realizada por meio de algum ritual considerado indesejável e geralmente atribuído aos demônios. Estes rituais pagãos, que durante todo o período medieval foram rechaçados remontam-se a um período muito anterior.

¹⁵² TSUGAMI, Susan. Magia. In: LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 311-317

¹⁵³ Historiador britânico especialista em História da Magia e Bruxaria. DAVIES, O (2012). **Magic: A very short introduction**. Nova York: Oxford University Press.

¹⁵⁴ Op.Cit. p. 311-317

¹⁵⁵ PASI, M. (2008). **Theses de magia**. *Societas Magica Newsletter*, vol. 20, n.1, p.1-8.

¹⁵⁶ PASI (2008 apud TSUGAMI, 2020)

¹⁵⁷ PAGE, Sophie. **La Magia en los Manuscritos Medievales**. The British Library: AyN Ediciones, 2007.

Para Page, ao mencionar a fonte baixo medieval *Livre de Tresor*, do escritor Brunetto Latini, as origens da magia para estes autores cristãos vinculavam-se à Zoroastro que praticava magia por meio de encantamentos e outras palavras malignas¹⁵⁸. Percebemos inclusive referência as práticas de magia ainda nas sociedades greco-romanas.

Radcliffe G. Edmonds, no artigo *Magic, Greek*¹⁵⁹, destaca a percepção de uma prática que englobava ações consideradas benéficas e maléficas, que consistiam na utilização de procedimentos divinos e experimentos químicos, além do mais, a magia dependia de quem a praticava e das condições de realização.¹⁶⁰

Destaca-se igualmente a magia como um ritual não normatizado, o que por ventura não legitima e ilegaliza quem os realiza. As práticas de magia naturalmente ganhavam notoriedade, que findava por depender da eficácia do procedimento realizado, bem como deveria ser relacionada à alguma prática cultural da época. Portanto, o autor ratifica a sua fala ao compreender a magia como uma construção de um procedimento/rito subjetivo, os quais necessariamente precisavam comprovar sua eficácia.

Bernardette Filotas, realiza igualmente um trabalho minucioso com as fontes e o escopo de suas referências, sobretudo para o caso ibérico. A autora indica algo em torno de 50 termos diferentes que foram utilizados com o fito de identificar práticas de magia não autorizadas pela Igreja no período medieval, mais que isso, boa parte destes termos foram observados em parte do Oeste da Europa Cristianizada.¹⁶¹

Dentre estes termos, constam os adivinhos, astrólogos, curandeiros, envenenadores, (...). que estavam no “hall” de práticas proibidas e componentes de uma reminiscência do paganismo. Com essa informação torna-se claro a existência de diferentes classificações das práticas realizadas, as quais provavelmente foram consideradas de acordo com a região e com o grau de “prejuízo” à igreja.

A ortografia demonstra-se de igual importância neste processo, tendo em vista as variações possíveis para determinadas práticas de magia como *divinator e sortilegus*, que visam demonstrar a mesma habilidade. Além disso a grafia encontra-se também para denominar possíveis vertentes: tanto a que descreve as habilidades de magia - ligada às

¹⁵⁸ Ibidem, p. 7.

¹⁵⁹ Edmonds, Radcliffe G., III. 2019. "Magic, Greek." In **Oxford Classical Dictionary in Oxford Research Encyclopedia of Classics**. New York/Oxford: Oxford University Press, April 2019.

¹⁶⁰ Ibidem

¹⁶¹ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p. 219.

artes em si, ao ofício humano -, como para a definição dos atos de magia, ou seja, palavras que visam mostrar a descrição do encantamento, magia destrutiva, o olho do demônio e a adivinhação.¹⁶²

Reportamo-nos ainda ao fato de que recentemente a historiografia têm trabalhado com uma nova conceituação de magia que a desvincula do conceito religioso e de ciência ao qual esteve atrelada. Importante termos em mente que alguns estudiosos mais atuais estão trabalhando com uma nova definição de magia¹⁶³ como Owen Davies, que apresenta o debate de princípio dos anos 1960, o qual a insatisfação já habitava pesquisadores da área.

Os questionamentos levantados por pesquisadores como Margaret Murray (1863-1963) postulavam que estudar as ações ou símbolos de magia era insuficiente, pois estes deveriam ser interpretados por meio da concepção de mundo diferente da visão racionalista ocidental. A falta de compreensão dos pesquisadores pioneiros levou os observadores ocidentais a descreverem e interpretar os povos “não colonizados” como “primitivos” ou “ignorantes”. Assim, compreendeu-se que as tentativas acadêmicas realizadas anteriormente, para interpretar a magia, estavam equivocadas ao direcionar sua atenção para o ritual, o encantamento e o cumprimento de desejo, sem entender como esses povos concebiam seu mundo e o seu lugar de desejo, feitiço, emoção ou ritual.¹⁶⁴

Interessante pensarmos na referência à diferenciação dos praticantes de magia aos que praticavam o culto religioso normativo: os poderes sobrenaturais e por ventura os milagres que poderiam realizar. Veremos que, para o caso alto medieval, essa questão relacionada aos poderes sobrenaturais continua.

Assim como no período alto medieval, acusações referentes aos rituais de magia que perpetuavam o uso de poções, como a “poção do amor”, além de pessoas que se auto intitulavam controladoras do tempo e curadora de doenças, foram levados à corte grega. Dentre as metas daqueles que buscavam os praticantes de magia estava a concretização do mal ao próximo, intermediado por meio de maldições, desejos sexuais, amarração de relacionamento, (...).¹⁶⁵

¹⁶² Ibidem, p. 220.

¹⁶³ Ver: TSUGAMI, Susan. Magia. In: LANGER, Johni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medieval**. Petrópolis: Vozes, 2020, p. 316. e DAVIES, O (2012). **Magic: A very short introduction**. Nova York: Oxford University Press.

¹⁶⁴ Ibidem, p. 316.

¹⁶⁵ Edmonds, Radcliffe G., III. 2019. "Magic, Greek." In **Oxford Classical Dictionary in Oxford Research Encyclopedia of Classics**. New York/Oxford: Oxford University Press, April 2019. p. 5, 7 e 8

Entendemos, portanto, que a associação dos praticantes de magia às plantas, pedras, assim como outros fenômenos naturais, para o nosso contexto, relaciona-se diretamente à prática concebida como pagã e condenada pela Igreja Ibérica.

Edmonds relaciona ainda outros termos que possuíam a mesma conotação de magia na Grécia Antiga, como: *Goetía* (referente à poderes taumatúrgicos, os quais estão relacionados à milagres ou magias – conotação negativa), *Epaiode* (encantamento por meio de música ou palavras, com eficácia personalizada, ou seja, variando de pessoa por pessoa), *Pharmakon* (significado de droga ou poção, mas também representava a magia falada e o encantamento).¹⁶⁶ Em resumo, estes termos foram utilizados na representação de pessoas que trabalhavam fora da ordem vigente na época, como já mencionado anteriormente.

Para o caso romano, o termo *Goetía* volta a aparecer. No período conhecido como Principado, houve uma distinção entre práticas de magia populares consideradas maléficas e charlatães – *Goetía* - e outra magia incorporada em rituais de deuses da religião oficial romana.¹⁶⁷ Neste caso, as concepções de magia divergiam. Caso considerada de cunho ruim, seria denominada *Goetía*, caso fosse boa, seria denominada Teurgia – em suma, uma prática visando o contato com seres divinos.

Em Roma, portanto, conforme a pesquisadora Semíramis Corsi Silva¹⁶⁸ destaca que havia uma atitude ambígua em relação a magia, pois, os romanos acreditavam na existência de uma magia boa e outra ruim, mas, não há como negar o fato de que a magia representava uma forma de poder em Roma.¹⁶⁹

Em referência à prática de adivinhação e sua relação com a magia, Semíramis Corsi Silva atenta ao fato de que:

(...) segundo Santiago Montero (1998, p.44), a característica principal da magia, desde a Antiguidade, é de obrigar as forças sobrenaturais a obedecer ao homem, enquanto a adivinhação implica em uma maior obediência do homem à divindade. Em Roma, ambas as artes misturavam-se não apenas no domínio privado como no público, tanto nas práticas não oficiais quanto nas oficiais.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Ibidem, p. 2.

¹⁶⁷ SILVA, Semíramis Corsi. **Magia e Poder no Império Romano: A Apologia de Apuleio**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2012. p. 110.

¹⁶⁸ Que realiza um estudo detalhado das práticas de magia na sociedade romana, analisando o caso específico de Apuleio, escritor e filósofo platônico romano. SILVA, Semíramis Corsi. **Magia e Poder no Império Romano: A Apologia de Apuleio**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2012. p. 109.

¹⁶⁹ Ibidem, p. 123.

¹⁷⁰ MONTERO (1988, apud SILVA, 2012)

Ressaltamos ainda que assim como no período medieval, a prática de magia foi em muitos casos concebida como ilícita no período antigo – vide sociedades greco-romanas – onde a efetividade da prática era colocada em xeque pois a manifestação de poderes sobrenaturais e superstições poderiam não fazer tanto sentido, em consideração a distância do que se preconizava nos seios familiares da época. Outro fator corresponde foi a frequente utilização de palavras incompreensíveis, assim como de materiais incomuns, algo que poderia contribuir para a sua não aceitação.¹⁷¹

A localização do ritual também garantia sua importância, uma vez que, poderia ser realizado por aqueles considerados marginais ou estrangeiros, ademais, pessoas que se enquadravam no escopo de velho e feio teriam, em tese, o estereótipo marcante para a realização do ritual.

A magia poderia ainda ser praticada por mulheres. De acordo com a obra *Daughters of Hecate: women and magic in the ancient world*, de Kimberly B. Stratton, a magia estava intimamente ligada ao gênero feminino. Lembramo-nos que dentre os condenados pela Inquisição iniciada ainda no período medieval, “a caça às bruxas” remetiam-se as mulheres.

A participação feminina na magia no período tardo-antigo e medieval é também estudada hoje em pesquisas voltadas a questões de gênero, entretanto, para o nosso recorte há números menos expressivos de mulheres que foram relacionadas as práticas de magia. Cerca de 15% da magia praticada foi relacionada ao sexo feminino e, destaca-se também a participação da região da cultura germânica, com os conteúdos de Tacitus e Burchard de Worms.¹⁷²

Além destas referências, Bernadette Filotas¹⁷³ menciona o Concílio de Narborna, concebido em 589 e o Concílio de Paris, ocorrido em 829, em que há uma parte destinada a expor a questão da prática de adivinhação e encantamento por mulheres. Em que pese essas questões, salienta-se que não era comum se dar a forma feminina para qualquer palavra relacionada à magia, mostrando com isso, segundo alguns autores, que a prática de magia feminina era menos importante no mundo mediterrâneo do que no norte da Europa.

Chegando à categoria dos mágicos, temos para o período medieval que a classificação dos mágicos, assim como da cultura ligada a esta prática é um ponto de

¹⁷¹ Ibidem, p. 3 e 4.

¹⁷² Ibidem.

¹⁷³ Ibidem.

dificuldade, pois poderia ser feita divisão entre “magia branca” e “magia negra”. No entanto, a presente colocação não seria adequada, a partir do momento em que alguns autores igualam todos os praticantes de magia como malfeitores e conspiradores do diabo.¹⁷⁴

O mais promissor método de classificação, trazida à tona pela autora para a concepção da magia, é o proposto por Raymond Firth, o qual divide a magia em três pontos: produtiva, protetiva e destrutiva. A produtiva liga-se a fertilidade, ao amor e a produção; a protetiva liga-se a cura e a proteção e a destrutiva liga-se à morte e destruição.¹⁷⁵

Na visão de Firth, as duas primeiras classificações são socialmente aprovadas e passam pelo desejo do bem-estar do homem, da proteção dos seus interesses. Com relação à terceira, o especialista define como “feitiçaria”, e põe em xeque a sua realização, ou seja, se realmente há indícios de que ela ocorra. A feitiçaria é colocada pelo autor entre a primeira e a segunda, uma vez que pode ser aprovada ou reprovada pela sociedade.

Johnni Langer estabelece de forma sintética três definições para o conceito de magia, feitiçaria e bruxaria.

Magia: conjunto de crenças e práticas religiosas relacionadas ao controle da natureza e do sobrenatural, de caráter variável, polimórfico e regional, geralmente combatida pelas instituições sociais vigentes no Ocidente desde a Antiguidade. Feitiçaria: (do latim *facticius*, artificial/fictício) conjunto de crenças e práticas mágicas do mundo rural europeu relacionadas frequentemente com a adivinhação do futuro, necromancia, controle climático, curandeirismo e artes amorosas. Bruxaria: Um imaginário criado a partir da Idade Média Central sobre as práticas mágicas e a feitiçaria, cujos membros (as bruxas) seriam participantes de uma seita coletiva e herética para adorar Satã por meio do pacto diabólico, em uma reunião especial, o sabá. É o produto mais complexo do discurso antimágico produzido pelas instituições religiosas do Ocidente.¹⁷⁶

Já, a pesquisadora Nubia Hanciau, no artigo *O universo da feitiçaria, magia e variantes*¹⁷⁷, busca estabelecer uma criticidade aos conceitos da história da feitiçaria, realizando, sobretudo, uma importante consideração ao conceito de magia.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 222.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 221.

¹⁷⁶ LANGER, Johnni. A bruxa no medievo: origens e imaginário. Módulo 1 do curso "**História da Bruxaria**". UFPB, 2017. 2017). Disponível em: Acesso em 11 de fevereiro de 2022.

¹⁷⁷ HANCIAU, Nubia. **O universo da feitiçaria, magia e variantes**. Letras de Hoje, Porto Alegre, v.44, n. 4, p. 75-85, out/dez. 2009.

De origem iraniana, incorporada pelo grego (mageia), a magia era utilizada para exprimir uma forma especial de relação com o sobrenatural.¹⁷⁸ Nubia critica a superficialidade com que o conceito de magia é referenciado, atribuindo-o uma categorização dentro do escopo da “magia branca” e outro correspondente a “magia negra”.

Na verdade, a magia, sobretudo em sua forma popular nunca é completamente branca, pois fazer o bem a alguns por meio de determinados métodos pode, em contrapartida significar fazer o mal a outros... Também não é completamente negra, pois se fosse francamente diabólica ou assim se apresentasse, não teria reunido padres, adeptos de uma pequena mágica/feitiçaria inocente, à qual se convertiam para fazer o bem. É interessante salientar que, ao pronunciar alguns encantamentos para vencer a esterilidade feminina ou curar pequenos problemas, esses religiosos, movidos por bons propósitos, redobravam os sinais da cruz com o intuito de reforçar a fé.¹⁷⁹

A obra *Magic and Medieval Society*¹⁸⁰ demonstra-se uma referência atual importante nos estudos da magia. Em que pese o recorte do livro se localizar em grande parte no período baixo medieval, compreendemos sua importância para os nossos estudos, no tocante a relação Igreja x magia vigente no período.

Para este estudo, as pesquisadoras Anne Lawrence-Mathews e Carolina Escobar Vargas, chamam atenção para uma dificuldade atrelada as fontes, considerando que estas, em sua maioria atribuem-se a produção eclesiástica, colocando em “xeque” um enquadramento destes rituais como propriamente mágicos, tendo em vista que sua o contexto de sua produção.

Além disso, se todos derivam de fontes monásticas e eclesiásticas, alguma delas pode ser verdadeiramente visto como mágico? (...) Se a magia fosse definida principalmente como tendo a ver com demônios e com hostilidade à religião verdadeira, então um historiador moderno precisa ser muito cuidado ao julgar qualquer texto aprovado por uma instituição religiosa como mágico. A projeção de atitudes modernas no passado medieval não ajudará na compreensão das ideias daquele passado.¹⁸¹

¹⁷⁸ Ibidem, p. 76.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 76.

¹⁸⁰ MATHERS, Anne; VARGAS, Carolina. **Magic and Medieval Society**. (Seminar Study). Routledge, 2014.

¹⁸¹ Ibidem, p.13. “Moreover, if all of it derives from monastic and ecclesiastical sources, can any of it truly be seen as magical? The same problem applies to all the material discussed in this chapter. If magic was defined primarily as having to do with demons and with hostility to true religion, then a modern historian needs to be very careful about judging any text approved of by a religious institution as magical. Projection of modern attitudes onto the medieval past will not help in understanding the ideas of that past.”

2.1) A Contribuição da Antropologia para o estudo da magia

A magia também é bem estudada e desdobrada ao longo do tempo pelos antropólogos que têm se dedicado desde o século XIX a compreender este fenômeno das sociedades ao longo do tempo. Semíramis Corsi Silva¹⁸² realiza uma compilação das contribuições da Antropologia Cultural Clássica para a História da Magia no principado romano, o qual podemos em devidas proporções iniciais - tendo em vista as modificações impressas pelo estabelecimento do cristianismo como religião oficial do Império Romano a partir do século IV -, estimar brevemente para o nosso estudo de caso.

A Antropologia Cultural dedica-se a estudar, como o próprio nome nos instiga a inferir: a cultura. E a partir desta, compreender sua formação, seus hábitos e costumes que acabam por circunscrever o presente estudo. Inicialmente, conforme a passagem trazida por Semíramis de Bronislaw Malinowski e que achamos interessante por atestá-la até o presente momento no estudo:

A magia nunca “teve origem”, nunca foi construída ou inventada. Toda magia sempre “foi”, desde o começo, um auxiliar essencial de todas as coisas e dos processos de interesse vital para o homem e, no entanto, não deixa de escapar a todos os esforços racionais normais. A fórmula, o rito e aquilo que governam é coevo.¹⁸³

Das contribuições aos estudos da magia no século XX, destacaremos as obras tradicionais de Marcel Mauss em o *Esboço de uma teoria geral da magia*¹⁸⁴ e Edward Evan Evans-Pritchard em *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*¹⁸⁵.

No estudo proposto por Marcel Mauss, o autor dedica-se a desdobrar o debate acerca da conceituação de magia e como enxerga o que a constitui. Apesar dos ricos detalhes, nos ateremos a conceituação do “ser mágico” e sua influência no contexto medieval.

A figura do mágico - aquele que realiza os ritos mágicos – está envolta de várias percepções. Interessante analisarmos a figura do mágico na sociedade que o abriga. Este

¹⁸² SILVA, Semíramis Corsi. **A Contribuição da Antropologia para a História da Magia no Principado Romano: Um estudo a partir da documentação textual.** Revista Labirinto, Porto Velho-RO, Ano XIV, Vol. 21, p.144-171, 2014. ISSN:1519-6674.

¹⁸³ MALINOWSKI (1984, apud, SILVA, 2012).

¹⁸⁴ MAUSS, Marcel. *Esboço de uma teoria geral da magia.* In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia.** São Paulo, Cosac Naify.

¹⁸⁵ EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande.** Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

é circundado pelo sentimento de quem o procura e crê na sua magia. Para Mauss, a vontade própria não é fator preponderante para que uma pessoa venha a ser considerada um mágico.¹⁸⁶

O mágico está imbuído de características que o tornam assim, querendo ou não, como por exemplo as características congênitas, de comportamento social, mulheres – é menos por seus caracteres físicos do que pelos sentimentos sociais suscitados por suas qualidades que elas devem ser reconhecidas em toda parte como mais aptas à magia do que os homens¹⁸⁷. – crianças, que desempenhavam por vezes o papel de auxiliar, médicos, ferreiros, barbeiros, carrascos – a vida profissional dessas pessoas as separa do comum dos mortais, e é essa separação que confere a todas a autoridade mágica¹⁸⁸.

Interessante pensar na questão de gênero associada a realização da magia. Momentos como a puberdade, menstruação, gravidez e menopausa são características levantadas por Mauss para explicar a “maior intensidade das virtudes mágicas” em mulheres. Levando em consideração que as questões apresentadas envolvem todos os ciclos orgânicos comum em mulheres, estas seriam talvez candidatas ferrenhas a estarem associadas de maneira corriqueira as práticas de magia, embora com um papel passivo perante o homem.

Outra atribuição a merecer destaque é a figura do sacerdote, trazida por Mauss como uma figura mágica. O sacerdote é mantido como um sujeito suspeito, ao passo que sua função necessita de conhecimento específico para ser realizada. No período medieval, de acordo com Mauss, os padres, em virtude da função que exerciam, poderiam estar sob influências demoníacas e, por intermédio destes realizar atos de magia. No caso destes, a vida em castidade, os princípios seguidos e a relação própria com o sobrenatural acabam por colocá-los em evidência para uma possível tentação ao demônio e, logo, cometerem tais práticas, condenadas naturalmente pela Igreja.¹⁸⁹

Sabemos inclusive, que ao verificar as atas conciliares hispano visigóticas e o sermão *De Correctione Rusticorum*, de Martinho de Braga, observamos várias orientações – algumas delas mencionadas na presente dissertação – realizadas aos bispos e clérigos que se desvirtuam do caminho da Igreja, sendo compreendido e tratado como algo sério e repreendido com punição severa.

¹⁸⁶ Ibidem, p. 68.

¹⁸⁷ Ibidem, p.65.

¹⁸⁸ Ibidem, p.66.

¹⁸⁹ EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.p. 67.

Outra obra previamente mencionada: *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande* de Evans-Pritchard, nos auxilia a compreender melhor como a bruxaria foi encarada em meio aos Azande sudaneses, fruto de um estudo empenhado pelo antropólogo Evans-Pritchard, nos anos 1920 e que contribui sobremaneira para a presente dissertação, pois objetivamos no presente capítulo, desenvolver o conceito de magia.

Os Azande sudaneses condenavam a bruxaria e, poderiam recorrer a várias estratégias para repreendê-la: Adivinhos, que podiam realizar rituais para afastar a bruxaria e até mesmo aos oráculos, usados com veemência e a própria magia.

No primeiro capítulo da obra, é destacado que entre os Azande a bruxaria pode ser entendida como um fenômeno orgânico e hereditário. Eles se preocupavam com a bruxaria e entendiam que esta é um ato psíquico, com “uma substância existente no corpo dos bruxos”¹⁹⁰.

Deste modo, o que tornaria alguém um (a) bruxo (a)? A descrição apresentada relata que a substância existente se localiza à beira do fígado e os olhos vermelhos são sinais importantes, embora não se tenha outros sintomas externos a sua condição.¹⁹¹ A herança igualmente é uma característica importante pois um bruxo descende de outro bruxo e transmite biologicamente a bruxaria para seus filhos.

Portanto, dentre várias características, a bruxaria é um empecilho importante na vida do povo Azande, o qual lutam para combatê-la e facilmente atribuem desgostos e infortúnios a ela. Os adivinhos – ou mágicos – por exemplo, são figuras importantes neste combate, pois tentam descobrir qual foi o bruxo que realizou o “embruxamento”, neste processo são utilizadas drogas mágicas em rituais específicos e abertos ao público.

O oráculo de veneno, extremamente utilizado e reverenciado pelo povo, representa possivelmente a estratégia mais eficaz neste combate. Por meio deste é quase que inescapável a acusação de bruxaria, demonstrando o poder deste oráculo e a tentativa incessante de combater a bruxaria, que podia demonstrar-se em tudo que os cercava.

Em primeiro lugar, o oráculo se coloca numa posição que é muitíssimo improvável, quase mesmo impossível errar. Isso se deve à natureza do que se pergunta ao oráculo, questões místicas: se o oráculo responde que tal bruxo está embruxando uma determinada pessoa, isso é tido como verdade e não há como prová-lo errado; por outro lado, se o oráculo diz que uma determinada pessoa não foi embruxada e ela morre depois de algum tempo (para os Azande toda morte é atribuída a

¹⁹⁰ Ibidem, p. 33.

¹⁹¹ Ibidem, p. 34.

bruxaria, senão à magia de alguma natureza), diz-se que a consulta ao oráculo foi feita antes do bruxo iniciar suas atividades.¹⁹²

Por fim, a magia que foi mais um instrumento de combate a bruxaria. O interessante, no entanto, está na diferenciação desta para a prática de feitiçaria. Enquanto para os Azande a magia representava algo “bom”, a feitiçaria não. Entretanto, não quer dizer necessariamente que a magia não possa ser destrutiva.

A magia é outro instrumento a que os Azande podem recorrer contra a bruxaria. Há, porém, forte distinção entre magia (isto é, magia “boa”) e feitiçaria: apenas a primeira busca atingir fins socialmente aceitos. Entretanto, com isso não se quer dizer que a magia não possui fins destrutivos como a feitiçaria: a magia de vingança, feita contra um bruxo responsável por alguma morte, é altamente destrutiva e socialmente aceita.¹⁹³

As considerações apresentadas até o momento demonstram que a antropologia tem se esforçado em estudar o fenômeno da magia. Em que pese a datação das obras, são estudos relevantes para o cenário do referido conceito, em que podemos perceber sua preocupação para inseri-lo na respectiva sociedade em que é estudado. Posto isso, podemos agregar esses estudos ao nosso recorte e trazer novas considerações acerca do estudo da magia e suas práticas para a sociedade alto medieval Ibérica.

2.2) O universo da magia e suas práticas

Os adivinhos são extremamente relevantes dentro do universo da magia, podendo ser considerados a maior categoria entre as habilidades voltadas à magia existentes no período medieval e por isso, inauguramos este tópico versando sobre eles.

Na trajetória formativa destes adivinhos não conseguimos identificar se foram educados por homens ou mulheres. Na conjuntura trazida pela pesquisadora Bernadette Filotas, não se observou nenhum conteúdo creditando aos clérigos de realizarem adivinhações. Estes adivinhos, vulgo “especialistas” - denominação empregada pela autora para caracterizar os tipos de intervenção realizada pelos mágicos -

¹⁹² CRIVELLARI, Gustavo. A magia de Marcel Mauss e a bruxaria dos Azande. Revista três pontos: UFMG. v.10, n.2, 2013, p. 9.

¹⁹³ Ibidem, p. 10.

independentemente de seu status social, em alguns momentos, angariavam a confiança de todo o segmento da população.¹⁹⁴

Além disso, enfatiza-se a questão de que o chamamento aos adivinhadores permaneceu inatingível por séculos. É provável igualmente que o prestígio dos adivinhadores não fosse restrito somente às pessoas leigas; membros da igreja, inclusive dos mais altos escalões, realizavam consultas com os adivinhos.

Acerca deste último ponto, resgatamos o debate incessante relativo ao olhar atento e combatividade exercida pela Igreja às práticas tidas como reminiscências pagãs e ao mesmo tempo, a existência de membros internos do clero que usufruíam de tais práticas.

Considerando este ponto, verificamos que no IV Concílio de Toledo, cânone XXIX, há uma orientação direta à toda a classe eclesiástica que insiste em procurar os adivinhos para consultar-se. Estes estavam fadados a condenação de penitência eterna. Tal informação relaciona-se com documentos encontrados nos séculos IX, X e XI, em que tal colocação continuava mostrando, não um sinal de lei antiquada, mas sim a permanência de um comportamento entre os próprios membros da Igreja.¹⁹⁵

Se for descoberto que algum bispo, padre ou diácono, ou qualquer outro da ordem clerical, estava consultando magos, feiticeiros, adivinhos, adivinhos, ou aqueles que professam artes ocultas, ou alguns outros que praticam coisas semelhantes, depostos da honra da sua dignidade ser encerrados num mosteiro, ali consagrados a uma penitência perpétua lamentam o crime de sacrilégio cometido.¹⁹⁶

Com relação à procura pelos adivinhos, é provável que em grande parte, ocorria nos momentos em que se viviam as maiores dificuldades. Seja um crime, influência do mal, ou até mesmo doenças, os adivinhos eram procurados em busca de um conselho e ajuda. Cesário de Arles menciona a questão de mulheres que passam por situações tensas com seus filhos, os quais são acometidos provações ou enfermidade, as fazem buscar uma consulta com adivinhos, “mulher-erva”, (...) ¹⁹⁷ Tal estágio de desespero, foi, possivelmente o responsável para que as mulheres buscassem apoio, quer seja do charlatão, quer seja do curandeiro, daquele que possuísse *expertise* para solucionar tais tipos de problemas.

¹⁹⁴ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p.223

¹⁹⁵ Loc. Cit. p. 223 e 224.

¹⁹⁶ VIVES, José (ed). IV Concílio de Toledo. In: **ConcÍlios VisigÓticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963, p. 203.

¹⁹⁷ Ibidem, p. 226.

No II Concílio de Braga, ocorrido em 572, verificamos um cânone específico, LXXIV, que se refere a prática de encantamento, onde revela a proibição da coleta de ervas medicinais para este fim, sendo permitido somente para honrar a Deus.

LXXIV. Que no está permitido recoger hierbas medicinales con alguna superstición.

No está permitido al recoger hierbas que son medicinales hacer uso de algunas supersticiones o encantamientos, sino solamente honrar a Dios Creador y Señor de todas las cosas por medio del credo divino y de la oración dominical.¹⁹⁸

Ainda que esbarremos, para o presente estudo de caso nas menções que fazem referência à prática de magia relacionada ao uso de ervas para o período baixo medieval, podemos refletir acerca da contextualização de tais práticas ainda no período alto medieval, como o caso da planta mandrágora.

A mandrágora, no século XIII era atribuída ao poder de curar infecções de olhos e ouvidos, feridas, picadas de serpentes, gota e até calvície.¹⁹⁹ O surgimento desta planta, de acordo com uma lenda medieval esteve associada ao sêmen masculino, que ao falecer por enforcamento liberou fluidos, dentre eles o sêmen, que foi absorvido pela terra.²⁰⁰

Remontando ao período da antiguidade, o manejo das ervas medicinais esteve mais atribuído às mulheres ainda no medievo. Esta atribuição às mulheres remonta-se ainda a antiguidade. Vistas como curandeiras, o manejo de vegetais e ervas que podiam trazer o benefício da cura poderia deixá-las em um círculo um tanto positivo, mas, com o passar do tempo, a manipulação destes elementos da natureza ganhou um tom perigoso, e ainda no período medieval iremos verificar a rotulação destas mulheres como feiticeiras, julgadas pela prática de feitiçaria, a se intensificar no período baixo medieval, na intitulada Inquisição.

A mandrágora é uma planta de amplo conhecimento na antiguidade e no medievo. A ela são conferidas proximidade com aparência humana, gênero – masculino e feminino – até propriedades medicinais e alucinógenas, sendo muito utilizada em rituais religiosos.

¹⁹⁸ VIVES, José (ed). II Concílio de Braga. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963, p. 103. “LXXIII. De eo quod non liceat herbas medicinales cum aliqua observatione colligere. Non liceat in collectione herbarum, quae medicinales sunt, aliquas observationes aut incantationes adtendere nisi tantum cum symbolo divino aut oratione dominica, ut tantum Deus creator omnium et dominus honoretur.”

¹⁹⁹ PAGE, Sophie. **La Magia en los Manuscritos Medievales**. The British Library: AyN Ediciones, 2007. p. 21.

²⁰⁰ STERZA, Valentino. **Plantas mágicas no medievo: Mulheres, Magia e Igreja**. Monografia, UFPB/CE, João Pessoa, 2019, p. 40 e 41.

Parafraseando Rosella Omcciolo Valentini, Valentino Sterza destaca a aparência da planta, que poderia se assemelhar a um boneco sem cabeça, despertando fantasias e superstições aos homens, gerando lendas que perpassaram séculos.²⁰¹

No sentido fantasioso e lúdico do conceito de magia, podemos verificar a abordagem da planta mandrágora também em filmes. No segundo filme da saga de Harry Potter²⁰²: *Harry Potter e a Câmara Secreta*, os alunos do segundo ano da Escola de Magia e Bruxaria de Hogwarts tem em seu currículo de herbologia, a disciplina obrigatória de Mandrágora, onde eles aprendem a plantá-la. Quanto retirada da terra, seu grito é ensurdecedor e pode matar a quem o escuta, sendo recomendado por isso, o uso de abafadores. No filme, a mandrágora se assemelha a um bebê e seu uso no filme remonta a uma poção restaurativa para ressuscitar vítimas da petrificação.

O exemplo acima resgata a uma lenda incumbida ao grito da mandrágora e, por conta da sua especificidade, um ritual se fazia necessário para a sua colheita, relatado no século XI.

A dinâmica funcionaria desse modo: amarrar um cachorro com uma corda à planta e em seguida fazê-lo correr, dessa forma puxaria a corda erradicando a planta e o grito da mesma mataria o cachorro. Neste tempo a pessoa teria que tampar os ouvidos para não ouvir os gritos e permanecer em segurança. O sacrifício do cachorro, consentiria a pessoa de colhê-la sem perigo. A confirmação desta crença, existe em várias pinturas daquela época representando-a.²⁰³

O uso da mandrágora, descrito com maiores detalhes a partir do período baixo medieval, desdobra-se em referências importantes para este trabalho. Ainda que de forma introdutória tenhamos abordado a sua aplicabilidade, ele esteve atrelado as práticas condenadas pela Igreja ibérica alto medieval em uma trama associada a magia, feitiçaria e obscuridade. Até mesmo os adivinhos poderiam utilizá-la em seus rituais.

Os adivinhos, conforme proposto por Bernadette Filotas, encontravam-se relacionados a categorias específicas que caracterizavam o tipo de intervenção realizada. Cada possibilidade de intervenção remetia-se a sua especialidade. É provável que estes

²⁰¹ VALENTINI (apud STERZA, 2019, p. 38)

²⁰² Ao todo são nove filmes e três “spin-off”. O desdobramento do mundo da magia no filme é envolto de um sigilo. Os humanos ou “trouxas” não podem em hipótese alguma descobrir a existência deste outro mundo. No filme, essa revelação pode custar até mesmo a vida de quem o fez. Tal fato remonta ao julgamento e o perigo deste mundo desvanecer.

²⁰³ STERZA, Valentino. **Plantas mágicas no medievo: Mulheres, Magia e Igreja**. Monografia, UFPB/CE, João Pessoa, 2019, p. 39.

especialistas, que carregavam a característica de realizarem adivinhações por meio de exames em documentos dos mais diversos tipos pudessem ser definidos por meio da palavra *sortilegi*.²⁰⁴

Outro ponto de relevância é o fato de que tais especialistas, de acordo com a autora, estão sempre conectados a outros praticantes de magia, os quais eram citados como *divinus*. Assim como *sortilegus*, a expressão *divinus* também aparece em algumas passagens, estando atreladas aos praticantes de “artes proibidas”.

Todavia, tais características acabam por se unir a uma provável desonestidade, o que os credenciava a adivinhar o futuro. Havia, portanto, dois tipos de adivinhação: a que vinha da arte e uma segunda proveniente de loucuras.²⁰⁵

Com relação ao combate a esta prática, provavelmente a pena para um homem acusado de *sortilegu* era mais branda, com penitência de três anos. Tornando-se claro que se os feitos dessas pessoas não se associassem a uma habilidade específica, inferia-se que o conhecimento provinha da influência dos demônios. Já os *divini* eram instrumentos utilizados pelos demônios para dar respostas, portanto, quem fosse pego em contato com esta prática receberia penitência de cinco anos.²⁰⁶ Entretanto, os *divini* não eram responsáveis por invocar o demônio, tais características foram atribuídas aos *mathematici*.

Portanto, tendo em vista as múltiplas especialidades propostas pela autora, no âmbito das práticas de magia, abordaremos caso a caso neste capítulo.

Em primeiro lugar temos os *Ariolous*. De maneira genérica, este termo representava a figura do adivinho, por vezes enquadrado no grupo dos mágicos e, em dados momentos, configurados como realizadores de práticas malignas.

A figura do *Aruspex* é melhor definido por Isidoro de Sevilha, que os referencia como “Examinadores de Horas”, responsáveis por avaliar o melhor momento, dia/hora, para se realizar um trabalho. Mais do que isso, estes foram colocados como àqueles capazes de realizar uma previsão do futuro para os animais. Há ainda uma reflexão acerca do papel do *Aruspex* não somente como adivinhos, tratando-os como autoridades religiosas, representantes das divindades pagãs.²⁰⁷

²⁰⁴ Idem, p.227.

²⁰⁵ Ibidem.

²⁰⁶ Ibidem.

²⁰⁷ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p. 231

Embora confundido com o *Aruspex*, os *Augur* realizavam adivinhação por meio da observação da criação e do vôo dos pássaros, assim como pelo comportamento desses animais. O cânone II do XVI Concílio de Toledo, 693 realiza uma observação aos *auguradores*, que se encontravam no mesmo escopo dos idólatras.

II. De los adoradores de los ídolos.

«No os haréis ídolo ni escultura, ni alzaréis santuarios, ni pondréis piedra insigne en vuestra tierra para adorarla», y más adelante: «Adorarás al Señor Dios tuyo y a Él solo le servirás», ellos, engañados por diversas persuaciones, se convierten en adoradores de los ídolos, veneradores de las (piedras, encendedores de antorchas, y rinden culto a los lugares sagrados de las fuentes y de los árboles, y se hacen augures o encantadores, y otras muchas cosas que sería largo narrar.²⁰⁸

Para o nosso contexto, o presente cânone é um dos que nos permite supor que magia e idolatria possivelmente andavam juntas, não somente na prática idólatra, como também para os meios de torná-la realidade, por meio da prática de adivinhação.

Mencionados por Cesário de Arles e também pelo Concílio de Narbona, a figura dos *Caragus* é um tanto inespecífica, sendo caracterizado como um adivinho de alguma ordem específica, o qual não temos entendimento. Filotas reporta-se ainda a derivação *ceraius*, encontrada no século VIII na região da Inglaterra, em que, baseado no contexto de Cesário de Arles, foi relacionado a prática de adivinhação através do uso da cera, derretendo a mesma e colocando nas escrituras realizadas em pedras.²⁰⁹

O termo *Mathematicus* se assemelha ao conceito de Astrologia. Os *Mathematicus* eram responsáveis pelo estudo das constelações e o posicionamento das estrelas. A partir do século VI, foi relacionado à prática de feitiçaria visando os distúrbios mentais.

No I Concílio de Braga, ocorrido em 561, cânone X – voltado à proposta de rechaçar a heresia de Prisciliano - podemos verificar a referência aos *Mathematicus*, onde é disposto a eles a observação dos doze signos do zodíaco e o fato dos priscilianistas distorcerem a organização previamente realizada por eles, sendo punidos com excomunhão.

²⁰⁸ VIVES, José (ed). XVI Concílio de Toledo. In: **Concípios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963, p. 498. “«Non facietis idolum et sculptile nec titulos erigetis Y nec insignem lapidem ponetis in terra vestra ut adoretis eum» ; rursusque «Dominum Deum tuum adorabis et ipsi soli servies» ; illi diversis suadellis decepti cultores idolorum efficiuntur, veneratore^ lapidum, accensores facularum, excolentes sacra fontium vel arborum, auguradores quoque seu praecantatores, multaque alia quae per longum est enarrare.”

²⁰⁹ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p. 233.

X. Si alguno cree que los doce signos derales, que suelen ser observados por los astrónomos, están dispuestos por cada uno de los miembros del alma o del cuerpo, que se les aplican los nombres de los Patriarcas como lo afirmó Prisciliano, sea anatema.²¹⁰

O *Somniarius* ou “Interpretador de sonhos” foi uma habilidade referenciada em documentações não hispano-visigodas, como no Concílio de Paris, ocorrido em 829. A questão dos sonhos gera uma divergência entre a literatura pastoral e a bíblia, uma vez que, ao mesmo tempo em que condenam a interpretação dos sonhos, expõe que as mensagens de Deus deles advêm.²¹¹

Dentre as características que poderiam indicar a ocorrência de sonhos estão: a fome, a ilusão, revelação, estômago cheio, (...). Bernadette Filotas considera que havia razões consideráveis para se opor aos sonhos, ao passo que tanto poderiam ser subversivos ou por acabarem dificultando a monopolização por parte da Igreja.²¹² O sonho ainda poderia significar uma manifestação do mal, onde o diabo se passa por um anjo da noite para atingir os mais fracos e ignorantes.

Se voltarmos no tempo, podemos constatar que os sonhos foram pauta anterior ao próprio cristianismo, numa passagem bíblica ainda no Antigo Testamento, em Gênesis, de José “O rei dos sonhos”, filho de Jacó, que fora vendido ainda adolescente pelos irmãos como escravizado ao Egito, lá, alguns acontecimentos injustos acabam por colocá-lo na prisão e dentro desta, interpreta o sonho de três presidiários, que se cumprem. Após o faraó ter sonhos inquietantes, José é procurado e decifra os mesmos, sendo libertado da prisão e ascendendo a condição de governador do Egito.

Por fim, os *Pithons* eram aqueles conhecidos por realizar a necromancia. Por meio da feitiçaria, os necromantes ressuscitavam os mortos para que os mesmos profetizassem e respondessem perguntas. O ritual desta prática envolvia a utilização do sangue do cadáver.

A necromancia poderia configurar-se diretamente à prática de magia e a astrologia, onde, naquela época, buscou-se mediante cálculo, relacionar a influência dos

²¹⁰ VIVES, José (ed). I Concílio de Braga, In: **Concílhos Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963. p. 68. “X. Si quis duodecim signa de sideribus quae mathematici observare solent, per singulas animi et corporis membra disposita credunt et nominibus patriarcharum adscripta dicunt, sicut Priscillianus, dixit anathema sit.”

²¹¹ Op. Cit. p. 237.

²¹² Ibidem, p. 237.

astros sobre o pós vida, colocando os praticantes deste rito na ilegitimidade, por usar técnicas que não eram autorizadas.²¹³

A necromancia envolvia grandes riscos e é complexa. O seu praticante deveria ter habilidades especiais e poderes sacramentais. Intrigante pensar que os praticantes de necromancia se assumiam bispos ou clérigos no geral.

Embora não se tenha citação a estas práticas na região da Hispânia, podemos verificar que a mesma só foi realizada uma vez, no início da literatura pastoral medieval. Interessante pensar e, parafraseando Bernadette Filotas, que a prática por si só era considerada diabólica ao passo que não realizavam o sinal da cruz, considerada uma prática importante para proteção contra os demônios e espíritos ruins.²¹⁴

Sabemos que a Igreja medieval se empenhou na construção de seus dogmas e não deixou dúvidas quanto a estes. O culto à magia, como podemos verificar nas próprias orientações de Martinho de Braga em *De Correctione Rusticorum*, esteve atrelado à participação do demônio e sua perversidade.

Germano Miguel Favaro Esteves destaca, ao analisar a questão do mal no reino visigodo, que Martinho de Braga foi tão enfático em suas palavras que o vocábulo “diabo” e “demônios” aparecem dispersos, quarenta e oito vezes em sua epístola.²¹⁵ Tais vocábulos auxiliam no embasamento do discurso de Martinho, previamente orientados no capítulo anterior.

Outro posicionamento importante em sua obra é a referência a adivinhação, também atrelada a obra do demônio e sua influência devastadora na vida de quem o reconhece, pois, os atos de adivinhação, presságios e celebrando o dia dos ídolos, o que mais é senão adoração ao diabo?²¹⁶

De acordo com Bernadette Filotas, a obra *Hibernensis* seguida por Isidoro de Sevilha, afirma que os demônios eram habilidosos em muitas coisas, sendo uma delas na capacidade de prover respostas. Eram especialistas em se aproximar dos homens em seus momentos de fraqueza, tendo grande capacidade de escuta e vida longa.²¹⁷

²¹³ Ibidem, p. 11

²¹⁴ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p. 235.

²¹⁵ FAVARO ESTEVES, Germano. **ENTRE SANTOS E DEMÔNIOS: a percepção do Mal na teologia e hagiografias do Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII)**. Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Assis, 2015.

²¹⁶ Martin of Braga, **De Correctione Rusticorum**, 572.

²¹⁷ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p. 223 e 224.

Ao demônio é atribuído uma figura de antagonismo em relação a Deus, o qual os comuns deviam se aproximar, na realidade do cristianismo. Entretanto, essa aproximação tornava-se difícil num mundo de vícios e recaídas em que os “ignorantes” continuavam com práticas alinhadas a esse mal, vulgo paganismo.

Como referido no início do capítulo, teremos a oportunidade de reunir aqui também o título II: *De los hechiceros y de aquellos que los consultan y de los envenenadores*, do livro VI: *De los crímenes (isceleribus) y de los tormentos*, da Lex Visigothorum.

A Lex Visigothorum é uma compilação do código visigótico, disposta pelo rei Recesvinto, no século VII. Composta de doze livros²¹⁸, o código visigótico é uma documentação de extrema relevância aos medievalistas que se dedicam a determinadas temáticas do mundo visigodo.

Este título é composto de cinco pareceres que abarcam situações dentro do espectro da magia que desenvolvemos até aqui. O primeiro: *Sí un hombre libre consulta a los adivinos (vaticinadores) sobre la vida o la muerte de un hombre*, aborda, como visto nas outras documentações a questão da busca pelos adivinhos para saber da vida ou morte de um príncipe ou qualquer outra pessoa. A punição para este crime poderá ser a condenação para uma vida escravizada no caso de homens livres, tanto para quem buscou a adivinhação tanto para quem o fez.

VI, 2,1 Recc. Erv. I. Flavio Chindasvinto, Rey

Si un hombre libre consulta a los adivinos sobre la vida o la muerte de un hombre

Aquellos que consulten a los adivinos (ariolos), a los agoreros (aruspicias) o a los vaticinadores sobre la vida o la muerte del príncipe o de cualquier otra persona, si son hombres libres, que sean azotados y entregados al fisco con todos sus bienes juntamente con aquellos que respondieren a las consultas, o que una vez dados a quien quiera el rey, queden para siempre sometidos a esclavitud. Y si sus hijos fueren cómplices con los padres en este crimen, que sean castigados con la misma condena. Pero, si fueren considerados ajenos a este crimen,

²¹⁸ BARCELÓ, Rafael Ramis. **Liber Iudiciorum**. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015. Refiro-me: Livro primeiro: De los instrumentos legales; libro segundo: De los asuntos judiciales; libro terceiro: Del orden conyugal; Libro cuarto: Del linaje natural; Libro quinto: De las transacciones; Libro sexto: De los crímenes (isceleribus) y de los tormentos; Libro séptimo: De los hurtos y de los engaños; Libro octavo: De las violências y los daños inferidos; Libro noveno: De los fugitivos y de los desertores (refugientibus); Libro décimo: De las particiones, de los períodos de los años y de los plazos (limitibus); Libro undécimo: De los enfermos, de los muertos y de los mercaderes transmarinos; Libro duodécimo: De la prohibición de los abusos (removendis pressuris) y de la extinción de todas.

obtendrán plenamente la dignidade y la plena posesión de los bienes que los padres perdieron.²¹⁹

O segundo parecer: *De las personas de los jueces, o también del os otros, que consultan a los a divinos o que recorren a augúrios*. Neste segundo parecer extenso, fala-se muito acerca do antagonismo da verdade e da mentira atrelado aos adivinhos. Separamos o seguinte trecho que versa sobre a questão.

VI, 2,2 Erv. II. Flavio Ervigio, Rey Glorioso

De las personas de los jueces, o también de los otros, que consultan a los adivinos o que recorren a augúrios.

En efecto, piensan que no pueden hallar la verdade si no consultan a los adivinos y a los adivinos o a los agoreros, y se cierran la posibilidad de hallar la verdade, porque desean obtener la misma verdade mediante la mentira. Porque, mientras intentan descubrir al malefactor por médio del adivinho y los delitos mediante las adivinaciones, como de rebote, se alían com el diablo para servirlo. Por eso, si alguno de cualquier grado o categoria entre los jueces intentare saber algo y pretendiere demonstralo por médio de adivinos o de quienes son semejantes, y también si cualquier hombre de cualquier orden o condición pidiere a tales personas una respuesta sobre salud o enfermidade, o creyere que les deben consultar sobre cualquier cosa, que se tengan por sometidos la pena de aquella ley contenida en este libro sexto, capítulo segundo, número uno, em que el orden de nuestra serenidad estableció que fuesen afectados aquellos que se atreviesen a consultar a los vaticinadores sobre la vida o la muerte de una persona.²²⁰

No fragmento, há uma fala pertinente e que coincide com o que temos abordado incansavelmente desde então. Tanto por meio da Lex Visigothorum quanto pelos

²¹⁹ BARCELÓ, Rafael Ramis. **Liber Iudiciorum**. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015. p. 479. VI, 2,2 Erv. II. Flavio Ervigio, Rey Glorioso. “Qui de salute vel morte principis vel cuiuscum que hominis [ariolos, aruspices vel vaticinadores consulit, una cum his, qui responderint consulenti bus, ingenui siquidem flagellis cesi cum rebus omnibus fisco servituri adsociantur, aut a rege cui iusserit donati perpetuo servitio addicantur. Quod si et filii eorum tali fuerint parentibus crimine socii, simili damnatione plectantur. Si vero ab iscelere parentum habeantur extranei, et dignitatem et rerum omnem possessionem, quam parentes amiserint, plenissime obtinebunt.”

²²⁰ BARCELÓ, Rafael Ramis. **Liber Iudiciorum**. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015. p. 481. VI, 2,2 Erv. II. Flavio Ervigio, Rey Glorioso. “Quidam enim feruntur ex iudicibus, Dei spiritu vacui, erroris spiritu pleni, qui acta maleficiorum dum investigari subtili perquisitionis per spicatia nequeunt, execrabiles divinorum pronuntiationes in tendunt. Veritatem se enim inveniri non putant, nisi divinos et aruspices consulant, et eo sibi repperiende veritatis aditum claudunt, quod veritatem ipsam per mendacium addiscere concupiscunt. Dum enim maleficium per divinum, maleficia per divinationes conprobare pertem tant, quasi tertio loco ipsi se diabolo servituros inlaqueant. Quapropter, si quis ex quolibet iudicum gradu vel ordine per divinos aut eorum similes aliquid sciscitare tem taverit vel adprobare intenderit, si quis etiam hominum, cuiuslibet sit ordinis vel persone, a talibus aut salutis aut egritudinis responsa poposcerit vel consulendos eos pro quibuscum que rebus crediderit, ad legis illius teneatur satisfactionem obnoxius, que in hoc libro sexto sub titulo secundo era prima eos, qui de salute vel morte hominis vaticinadores quosque consulere pertem tant, statuit serenitatis ordine resecuri.”

concílios, a prática de procurar adivinhos é terminantemente proibida e extremamente mal vista, associando-se muitas vezes ao culto ao demônio para realizar tais adivinhações.

O terceiro título refere-se aos envenenadores. Àqueles que produzem venenos e matam alguém com suas poções, de acordo com a lei, devem ser submetidos a uma morte desonrosa. Caso a pessoa tenha conseguido sobreviver ao veneno, o envenenador deverá ser entregue a essa pessoa, para que o que faça o que bem entender.

VI, 2, 3 Recc. Erv. II. <III> Flavio Chindasvinto, Rey

De los envenenadores (veneficis)

Los que son culpables de crímenes diferentes han de ser castigados con penas de diferentes clases. Y en primer lugar, los hombres libres o los siervos envenenadores, esto es, que elaboren venenos, que reciban inmediatamente este castigo, que, si dieren a alguien una poción venenosa y el que se la bebiere resultare muerto, también ellos, después de ser sometidos inmediatamente a suplicio, han de ser castigados con una muerte totalmente deshonrosa (turpissima). Y si el que há bebido la copa de veneno se salvare, el que se la dio ha de ser entregado a su potestad porque quede indudablemente a su arbitrio hacer de él lo que quiera.²²¹

O quarto título fala acerca dos feiticeiros, com ameaça de uma severa punição a quem for um (a): duzentos açoites em público, dentre outras humilhações.

VI, 2, 4 Recc. Erv. III < IIII> Flavio Chindasvinto, Rey

De los hechiceros y de los que los consultan

Los hechiceros y provocadores de tempestades, que con algunos hechizos hacen que el granizo (grandines) caiga sobre los viñas y las mieses, y aquellos que por invocación de los demônios pertuban la mente de los hombres, o aquellos que ofrecen sacrificios nocturnos a los demônios y los invocan con invocaciones nefarias, en cualquier lugar que sean hallados o descubiertos por el representante (actor) o por el procurador del lugar, que sean flagelados publicamente con doscientos azotes y, rapados deformemente que sean obligados por la fuerza a dar la vuelta por diez posesiones vecinas para que su ejemplo los otros se corrijan²²²

²²¹BARCELÓ, Rafael Ramis. **Liber Iudiciorum**. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015. p. 483. “VI, 2, 3 Recc. Erv. II. <III> Flavio Chindasvinto, Rey”. *Diversorum criminum noxii diverso sunt penarum genere feriendi. Hac primum ingenuos sive servos veneficos, id est, qui venena conficiunt, ista protinus vindicta sequatur, ut, si venenatam potionem alicui dederint, et qui biberit mortuus exinde io fuerit, illi etiam continuo subpliciis subditi morte sunt turpissima puniendi. Si certe poculo veneni potatus evaserit, in eius potestate tradendus est ille, qui dedit, ut de eo facere quod voluerit sui sit incunctanter arbitrii.*

²²² BARCELÓ, Rafael Ramis. **Liber Iudiciorum**. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015. p. 483. VI, 2, 4 Recc. Erv. III < IIII> Flavio Chindasvinto, Rey. “Malefici vel immissores tempestatum, qui quibusdam incantationibus grandines in vineis messibusque inmittere peribentur, fvel hii, qui per invocationem demonum mentes hominum turbanti, seu fqui nocturna sacrificia demonibus celebrant eosque per invocationes nefarias nequiter tinvocant, ubicumque a iudice vel actore sive

Já o último título que engloba o nosso tema aborda a punição para àqueles que se utilizam de algum “trabalho” para fazer mal a alguém ou algum animal.

VI, 2, 5, Recc. Erv. IIII <V> Flavio Chindasvinto, Rey

De aquellos que se decubre que han hecho alguna classe de traba (ligamenta) o algo en contra hombres, en animales o em cosas cualesquiera

Ordenamos que sean condenados com la sentencia anterior de la presente ley tanto la persona libre como el siervo de cualquier sexo que intentaren hacer o hayan realizado em perjuicio de alguien algún maleficio, mediante trabas diversas o com fórmulas escritas, em personas, em bestias o en cualquier espécie dotada de movimento, o bien en campos, o en viñas, o en árboles diversos, mediante cuyo maleficio quisieran herir o hacer que mueran o enmudecer a los otros, de manera que se descubra que han ocasionado daños em sus cuerpos o em cualquiera de sus bienes.²²³

Ainda que esparsas, as referências contidas na Lex Visigothorum e que englobam o nosso tema, são, felizmente elementos que contribuem sobremaneira, trazendo à luz aspectos da sociedade visigoda, em especial suas crenças religiosas e como estas eram concebidas pelas autoridades locais em meio ao processo de conversão e legitimação do credo niceno. Se até aqui mostramos uma visão massificada pela Igreja, agora, podemos apresentar uma visão do ponto de vista legal, elaborada pelos monarcas em voga no período.

2.3) Técnicas divinatórias

Percebemos ao longo deste capítulo o esforço condenatório empenhado pela Igreja às práticas de magia. Entretanto, mesmo que as fontes mencionem condenações para práticas divinatórias, estas necessariamente pressupunham técnicas específicas para a sua realização.

procuratore loci repperi fuerint vel detecti, ducentenis flagellis publice verberentur et decalva.ti deformiter decem convicinas possessiones circuire cogantur inviti , ut eorum alii corrigantur exemplis.

²²³ BARCELÓ, Rafael Ramis. **Liber Iudiciorum**. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015. p. 485 VI, 2, 5, Recc. Erv. IIII <V> Flavio Chindasvinto, Rey “Presentis legis superiori sententia damnari iubemus, seu ingenuus sit, sive servus utriusque sexus, qui in hominibus vel brutis animalibus omnique genere, quod mobile esse potest, seu in agris vel vineis diversisque arboribus maleficium aut diversa ligamenta aut etiam scriptis in contrarietatem alterius excogitaverint facere aut expleverint, per quod alium ledere vel mortificare aut obmutescere vellint, ut damnum tam in corporibus quam etiam in universis rebus fecisse repperiuntur.”

Portanto, o nosso objetivo neste tópico é introduzir um parâmetro de quais técnicas estavam dentre as mais recorrentes no período medieval para a viabilização das práticas de magia. Para isso, recorreremos novamente a autora Bernadette Filotas²²⁴, responsável por desenvolver um itinerário de técnicas divinatórias desenvolvidas no medievo.

Inicialmente, devemos pressupor que apesar das especialidades apresentadas pela autora, estas não significaram restrição de práticas mágicas somente a pessoas profissionais. Veremos que, de acordo com suas necessidades, pessoas comuns também realizavam rituais de magia.

Importante pontuarmos esta questão pois aos cristãos era permitido recorrer, por exemplo, a duas fontes de ajuda em tempos de doença: a Deus e aos médicos. Contudo, as práticas denominadas mágicas pelos cristãos faziam parte do cotidiano das pessoas comuns que mesmo cristianizadas recorriam as próprias receitas para superar momentos difíceis. Amuletos e feitiços são apresentados pela autora como fontes mais recorrentes para se desvencilhar de alguma situação, mas, outros remédios naturais também foram muito utilizados.²²⁵

Para as práticas divinatórias fazia-se necessário uma preparação prévia do próprio corpo para o início da adivinhação, que pressupunha a ingestão de diferentes tipos alimentos, alucinógenos, álcool ou o jejum forçado sem autorização prévia do bispo, que gerou punição da Igreja.²²⁶

Em seguida temos as *técnicas de adivinhação dos seres humanos*, que implicavam em ações espontâneas e cotidianas conjecturadas pelas pessoas, mas, que da forma que eram realizadas poderiam conceber-se como técnicas divinatórias. Estes eram os espirros, assobios, gritos de alegria, etc. Outras condições também eram observadas dentro deste escopo de técnicas como as dimensões do corpo. O tamanho da cabeça, cintura ou peito, de acordo com a autora, poderiam insinuar problemas futuros e fornecer pistas importantes para compreender a doença. Tropeços eram tidos como mau presságio se a pessoa estivesse a caminho de cometer alguma espoliação ou adultério, assim como a observação do pé da pessoa.²²⁷

²²⁴ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p. 239

²²⁵ Ibidem, p. 251.

²²⁶ Ibidem, p. 239.

²²⁷ Ibidem, p. 240.

Nestes apontamentos introduzidos pela autora, não há uma referência específica a presença destes casos na Hispânia visigótica alto medieval e sim a regiões conhecidas atualmente como França e Alemanha, ainda assim, acreditamos nesta possibilidade tendo em vista a observação de aspectos tão comuns às pessoas dentro do escopo da magia.

As *técnicas de adivinhação de animais* relacionavam-se sobretudo ao canto e vôo dos pássaros. Dentre estes pássaros tem-se o corvo. Apesar do mau agouro que a figura do corvo tem, no período medieval, de acordo com a autora, a direção em que o corvo se direcionava no canto poderiam indicar algo bom ou ruim.

De acordo com uma cláusula confusamente formulada na penitência de Buchard de Worms, pensava-se que a localização e a direção do canto de um corvo anunciavam o sucesso das viagens ‘Enquanto os viajantes estão na estrada, eles esperam desfrutar de uma viagem próspera a menos que eles ouçam um corvo em sua mão esquerda cantando para eles a direita.’. Isso ou deduz um resultado favorável da ausência de um presságio, o que é estranho, ou implica que o canto do corvo vindo ou dirigido para outra direção é um bom sinal; isso também é estranho, já que o corvo é normalmente considerado um pássaro de mau agouro.²²⁸

Outros animais merecem um espaço menor de acordo com o relato de Filotas. Para o caso visigodo temos as referências de Martinho de Braga no sermão *De Correctione Rusticorum* a adoração de ratos e mariposas pelos “rústicos”, por exemplo.

Bernadette Filotas reporta-se também a *técnica de adivinhação pelo pão* rapidamente, onde do século VI ao século XI há sugestão em fontes não visigodas desta forma de adivinhação e a *técnica de adivinhação pela água*. Esta sim há uma relação direta com a sociedade visigoda alto medieval²²⁹, onde Isidoro de Sevilha, parafraseando a autora, descreve a hidromancia como uma forma de necromancia ao clamar pelos demônios através da contemplação da água para obter informações. Era comum também misturar o sangue do morto a água, por isso não era algo bem visto, aliás, a necromancia foi uma prática rechaçada e extremamente mal vista pela igreja.

²²⁸ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p. 241. “According to a confusingly phrased clause in Buchard of Worms, penitential, the location and Direction os a crow`s song was thought to announce the success of journeys: “While travalers are on the road, They hope to enjoy a prosperous Voyage unless they hear a crow on their left hand singing to them toward the right” This either deduces a favourable outcome from the absence of a presage, whitch is odd, or it implies that the crow`s song coming from or directed toward another direction is a omened bird.

²²⁹ Embora a autora não mencione os textos em que aparecem a referência a hidromancia para o nosso recorte, a mesma informa que esta prática esteve em voga na sociedade visigoda no século VI.

A próxima técnica é a *adivinhação pelo metal, madeira e lã*, que não está relacionada a nossa documentação, mas, registra-se como uma prática de adivinhação dentro do campo da magia. Nesta técnica, a Igreja demonstrava-se preocupada e proibia loterias feitas de madeira, ou então a adivinhação por meio de galhos de árvore frutíferas cortados, marcados com runas e jogados num pano branco. O mesmo acontecia com a lã, usada para fins adivinatórios.

A lareira também poderia oferecer algum presságio bom ou ruim, por isso, a autora menciona e separa também na categoria das técnicas, a *técnica de adivinhação através da lareira*, no trecho abaixo, Filotas explica como funcionava a provável adivinhação através da lareira entre os pagãos.

[...] grãos de cevada eram colocados ‘onde o fogo geralmente é feito na casa’, depois de ter sido varrido; se o grão saltasse na superfície quente, o perigo estava a caminho, mas estaria tudo bem caso o grão não se movesse.²³⁰

Havia ainda a *técnica de adivinhação através das estrelas*, que se direciona a questão da astrologia, anteriormente desenvolvida. Outra técnica divinatória de extrema importância na época remetia-se ao uso indevido de textos cristãos, a *sortes biblicae*.

Esta extrema importância é verificada na seguinte passagem dita pela autora ainda no início da sua exposição: “Em importância numérica, todas as técnicas divinatórias são insignificantes em comparação a técnica divinatória através dos textos”²³¹. Nesta técnica o clero foi o principal praticante como produtor e intérprete

Substituindo autores pagãos pelas sagradas escrituras, a *sortes biblicae* implicava na abertura ao acaso das primeiras palavras vistas em uma página, nas obras de Virgílio ou Homero. Santo Agostinho havia desaprovado brandamente essa prática, embora, de acordo com Filotas, ele mesmo devesse o impulso final da conversão exatamente a esse tipo de revelação da vontade divina.²³²

Em sua carta a Januário, ele escreveu que era contra a corrente dele transferir as palavras destinadas à próxima vida para a vaidade dos

²³⁰ FILOTAS, Bernadette – **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Cultures in Early Medieval Pastoral Literature**. Toronto, Pontifical Institutes of Mediaeval Studies, 2005. p. 244. “Where fire is usually made in the house, after it had been swept clean; if the grain skipped about on the still hot surface, danger was on the way, but all was well if the grain did not move.”

²³¹ Ibidem, p. 244. “In numerical importance, all Other techniques pale in comparison to divination from written texts.”

²³² Ibidem, 245.

assuntos terrenos, mas admitiu que era preferível tirar a sorte dos evangelhos do que consultar obras demoníacas.²³³

Tal prática foi um tanto ignorada, pessoas comuns, príncipes e principalmente os eclesiásticos continuaram a realizar esta forma de adivinhação. Há de se pensar também que esta técnica foi um tanto tolerada e, na documentação diversa analisada pela autora acaba por aparecer junto de outros tipos de adivinhação. Para o nosso caso visigodo não observamos uma menção explícita a *sorte biblicae*, entretanto, é sabido por nós do envolvimento do clero em processos divinatórios, como desenvolvido ao longo do presente trabalho.

A autora então resgata um édito carolíngio que explicitamente punia a *sorte biblicae*, proibindo o uso do evangelho para fins de sorteio ou adivinhação. Tal prática foi tão utilizada que no século V ou VI havia um livro com diversas passagens denominado informalmente como “loteria dos apóstolos” onde, aberto ao acaso ou através do rolar de dados, proporcionava adivinhações.²³⁴

Portanto, congregamos aqui algumas das técnicas divinatórias mais recorrentes no período medieval. Para o desenvolvimento específico e aprofundado de cada uma delas faz-se necessário congregarmos e compararmos diferentes regiões medievais e como estas técnicas eram utilizadas no âmbito da magia, ampliando o escopo do nosso recorte para além do visigótico.

3) *De Correctione Rusticorum*: Martinho de Braga e os deuses pagãos

Pudemos perceber diante do levantamento da documentação e das referências utilizadas, o destaque realizado pela Igreja ao demônio frente a manutenção dos costumes pagãos por homens e mulheres. Por isso, neste tópico, nos aprofundaremos no sermão escrito supostamente em 572 pelo metropolitano Martinho de Braga: *De Correctione Rusticorum*²³⁵, que teve como objetivo auxiliar aos bispos a repressão de superstições idolátricas. A complexidade do processo de conversão ao cristianismo niceno no período

²³³ FILOTAS, 2005, p. 245 apud *Ad Inquisitiones Januarii*, Ep. LV, 18.37, PL 33:222. “St. Augustine had disapproved mildly of this practice, although he himself owed the final impetus to conversion to exactly this kind of revelation of the Divine Will.”

²³⁴ *Ibidem*, p. 246.

²³⁵ Martin of Braga, *De correctione Rusticorum*, 572.

alto medieval demandou estratégias dentre as quais insere-se a presente documentação. Mário Jorge Bastos sintetiza a representatividade da obra para este contexto.

Transcender, portanto, a esfera de sua realização individual pressupõe considerar o *De Correctione Rusticorum* a partir de suas condições gerais de produção, inserindo-o no contexto mais amplo de que ele é expressão, e no qual se manifestam a origem, os condicionantes e os limites sociais de sua elaboração e difusão. Numa primeira tentativa de aproximação, poder-se-ia configurar tal sermão como um exemplar característico da "teologia de popularização". Segundo Aron Gurevitch, o anseio de implantação do cristianismo, originalmente vinculado à cultura de elite, demandou a tarefa de "tradução" de seus preceitos essenciais à capacidade de compreensão das plateias, o que deu origem à constituição de gêneros literários particulares, como as narrativas de milagres, as hagiografias, os sermões, orientados para a reprodução da doutrina em níveis populares. Quanto a seus traços peculiares, destaca-se o emprego de uma linguagem simples e acessível (o *sermo rusticus*, explicitamente adotado por Martinho), além da apropriação de imagens familiares, condizentes com o universo mental dos ouvintes.²³⁶

Podemos então conceber a importância desta documentação, que de forma didática buscou traduzir aos comuns os preceitos da Igreja num contexto de popularização do cristianismo, onde fazia-se necessária a elaboração de documentos que orientassem os clérigos no processo de conversão. Consequentemente, este sermão abriga alguns apontamentos que remontam a concepção das reminiscências pagãs, como por exemplo a demonização à figura dos deuses, o qual Martinho os rechaça, algo pertinente à sua obra.

Outro ponto a ser comentado e levantado por Mário Jorge Bastos é o fato de frente ao desafio documental que nós historiadores vivenciamos ao estudar o referido período, no momento em voga, "a Igreja Católica mostra-se disposta a tudo englobar, rejeitando limites geográficos, étnicos ou classistas em prol da afirmação de sua propalada condição de intérprete dos desígnios de Deus único..."²³⁷. Bastos destaca também os desníveis encontrados entre os anseios e a realização do que almejava a Igreja neste período e, para essas lacunas devem-se voltar o olhar do (a) historiador (a).

²³⁶ BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013, p. 113.

²³⁷ *Ibidem*, p. 113.

Por isso, iniciaremos nossa análise com a palavra superstição, muito mencionada pelos clérigos ao longo do alto medieval, face a expansão e consolidação do cristianismo niceno.

uma conotação negativa, por parte da elite de uma religião ou igreja dominante, para caracterizar gestos ou crenças «pagãos», incorrectos», não ortodoxos, de religião não verdadeira. Tratar-se-á, portanto, nesta acepção, de um entendimento que tende a confundir e, por vezes incorrectamente, a identificar a superstição com a religiosidade popular*, ou seja, com as manifestações religiosas menos ortodoxas, ou menos «legais» das populações.²³⁸

No período baixo medieval, na teologia escolástica, como destaca José Pedro Paiva, o termo passa por uma sofisticação que perdurou por vários séculos. No entendimento de São Tomás. A superstição é uma falsa religião, um culto não apropriado que se dá ao verdadeiro Deus.²³⁹

O autor continua sua análise do conceito, pensando a abrangência dada a tudo o que pudesse se referir a uma superstição, pois, se no início do período moderno a palavra superstição abarcava a idolatria e o culto indevido ao verdadeiro Deus, a posteriori, nos séculos XVIII e XIX este conceito compreende, na palavra de José “condutas religiosas marginais”, confundidas com práticas populares. Essa aparente mudança de mentalidade suscitou um sentimento de preservação de manifestações culturais que estariam prestes a desaparecer.²⁴⁰

A filosofia tomista mencionada por José é caracterizada por algumas modalidades de superstição os quais circunscreve-se o nosso estudo: idolatria, magia, adivinhação, vã observância e a feitiçaria.

Por idolatria, a mais grave de todas as modalidades de superstição, entendia-se o culto de falsos deuses. A magia era apresentada como a capacidade de produzir prodígios ou maravilhas (*mirabilia*), como por exemplo dar a sensação de que certos objectos de deslocavam de um lugar para outro sem que ninguém os movesse e, de acordo com vários tratadistas, podia ser executada, quer usando meios considerados naturais, quer invocando poderes diabólicos (v. MAGIA). A adivinhação era a arte que procurava prever o futuro ou conhecer factos do passado ou do presente que «por modo natural» não se podiam saber [...] A vã observância era a prática de actos não apropriados

²³⁸ AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) - **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, vol. IV.

²³⁹ Ibidem, p. 264.

²⁴⁰ Ibidem, p. 264.

(normalmente designados pela expressão «meios improporcionados») ou não eficazes, para a obtenção de certos fins pretendidos. Consistia essencialmente em atribuir eficácia ao momento [...] Finalmente, o malefício (igualmente dito feitiçaria) era a tentativa de através de um vasto conjunto de actos fazer mal a terceiros, o que, de acordo com as doutrinas dos mais doutos, envolvia o auxílio do Diabo (v. BRUXARIA).²⁴¹

Esta deslegitimação fica clara ao longo do sermão de Martinho, onde, o metropolitano se utiliza de elementos próprios do paganismo para descaracterizá-los frente aos preceitos da Igreja, usando, sobretudo, exemplos bíblicos que reportam-se a origem destes preceitos, demonstrando uma trajetória um tanto engessada, porém, de exemplos densos de como Deus, nas palavras de quem prega, compreende o desenvolvimento terreno frente ao cristianismo.

Nos primeiros tópicos, Martinho dedica-se a explicitar a dinâmica celestial de anjos e demônios, em papéis antagônicos. Um trecho nos chama atenção. Martinho retoma uma passagem da bíblia de Noé para abordar a superstição, onde após a salvação da arca no dilúvio enviado por Deus, os homens “começaram a adorar criaturas esquecendo de Deus”, estas criaturas denominaram-se deuses.

Unos adoraban al sol, otros a la luna o a las estrellas, otros al fuego, otros al agua subterránea o a los manantiales de las aguas, creyendo que todas estas cosas no habían sido creadas por Dios para uso de los hombres sino que, nacidas de sí mismas, eran dioses.²⁴²

No tópico 07 do seu sermão, por exemplo, Martinho afirma que o diabo e os demônios, seus ministros, diante de homens ignorantes, que se afastam de Deus, exigem que realizem sacrifícios. Neste mesmo tópico, relaciona Marte à culpa pelo litígio e discórdia; Mercúrio aos furtos e fraudes e Saturno à vivência em meio a crueldade – devorando até seus próprios filhos.²⁴³

Entonces el diablo y sus ministros, los demonios, que fueron arrojados del cielo, al ver que los hombres ignorantes, abandonando a su creador, andaban errantes por entre las criaturas, empezaron a mostrárseles bajo diversas formas, a hablar con ellos y a exigirles que les ofrecieran sacrificios en los elevados montes y en las selvas frondosas, que les

²⁴¹ AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) - **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, vol. IV, p.

²⁴² Martin of Braga, **De correctione Rusticorum**, 572, p. 26. “Alii adorabant solem, alii lunam vel stellas, alii ignem, alii aquam profundam vel fontes aquarum, credentes haec homnia non a deo esse facta ad usum hominum, sed ipsa ex se orta deos esse.”

²⁴³ Martin of Braga, **De Correctione Rusticorum**, 572, p. 27.

adoraran a ellos en lugar de hacerlo a Dios, imponiéndose nombres de hombres perversos que habían pasado su vida entre toda clase de delitos y de crímenes, de modo que uno decía que era Júpiter, el cual había sido brujo y disoluto en tan graves deshonestidades que tenía por esposa a una hermana que se llamó Juno, corrompió a sus hijas Minerva y Venus, e incluso mancilló vergonzosamente con un incesto a sus nietas y a toda su familia. Otro demonio se llamó Marte, el cual fue culpable de litigios y discordias. Otro demônio (i llamarse Mercurio: éste fue inventor astuto de lodo tipo de hurto y fraude, a quién como a dios de liu id los hombres codiciosos, al pasar por las encrucijadas, con las piedras que arrojan le ofrecen montones de ellas como sacrificio. (5) Otro demonio se atribuyó el nombre de Saturno, que viviendo en medio de todo tipo de crueldad, incluso devoraba a sus hijos recién nacidos. Otro demonio inventó que era Venus que fue una mujer cortesana. No sólo se prostituyó con innumerables hombres sino también con su padre Júpiter y con su hermano Marte.²⁴⁴

Acerca dos tão mencionados deuses, demonizados pela Igreja, sabe-se que estes remontam a Grécia Antiga e ao Império Romano, dentre eles destacamos:

- **Júpiter** – apontado como o Deus Ladicus (celta-ibérico) –, que angariava grande popularidade dentro da Hispânia, sendo, inclusive, considerado a maior divindade romana adorada. A associação de Júpiter e Ladicus denota uma continuidade nas crenças religiosas hispânicas que perpassaram o tempo. Após Júpiter, **Marte** é o mais popular dos deuses do período em lide.
- **Netuno**, ligado ao mar, era adorado em regiões banhadas pelo oceano, como Cadíz e Tarragona.
- **Minerva**, Deusa capitolina, Deusa romana da guerra e sabedoria. Culto realizado majoritariamente por mulheres. Sobre Minerva, Filotas reporta-se ao *De Correctione Rusticorum* de Martinho de Braga, para salientar a proclamação do nome de Minerva durante a tecelagem, por mulheres. A autora menciona ainda um sermão do final do

²⁴⁴ Ibidem. p. 26 e 28. “Tunc diabolus vel ministri ipsius, daemones, qui de caelo deiecti sunt, videntes ignaros homines dimisso creatore suo, per creaturas errare, coeperunt se illis in diversas formas ostendere et loqui cum eis et expetere abeis, ut in excelsibus montibus et in silvis frondosis sacrificia sibi offerrent et ipsos colerent pro deo, imponentes sibi vocabula sceleratorum hominum, qui in omnibus criminibus et esceleribus suam egerant vitam, ut alius Iovem se esse diceret, qui fuerat magus et in tantis adulteriis incestus ut sororem suam haberet uxorem, quae dicta est Iuno, Minervam et Venerem filias suas corruerit, neptes quoque et omnem parentelam suam turpiter in cestaverit. Alius autem daemon Martem se nominavit, qui fuit litigiorum et discordiae commisor. Alius deinde daemon Mercurium se appellare voluit, qui fuit omnis furti et fraudis dolosus inventor, qui homines cupidi quase deo lucri, in quadriviis transeúntes, iactatis lapidibus acervos petrarum pro sacrificio reddunt. Alius quoque daemon Saturni sibi nomen adscripsit, qui in omni crudelitate vivens, etiam nascentes suos filios devorabat. Alius etiam daemon Venerem se esse confinxit, quae fuit mulier meretrix. Non solum cum innumerabilibus viris, sed etiam cum patre suo Iove et cum fratre suo Marte meretricata est.”

século VIII que relacionada Minerva como uma insaciável prostituta incestuosa, que se prostituíra para seu pai e para Marte e Vênus, seus irmãos.

- **Hércules** – Deus fenício Melkarth – foi adorado com o nome de Hércules na região de Gades, sendo muito popular ao norte e ao leste da Hispânia.
- A Deusa **Vênus** foi a mais adorada na região sul e no leste da Península Ibérica. Em algumas inscrições com seu nome, merece destaque o fato de estar acompanhada da palavra *Augusta*
- O Deus **Manes**, deus da morte, foi adorado na Hispânia. McKenna revela que era comum em tumbas encontradas nesta região, se encontrar a frase “Que a Terra seja Luz sobre Ti”. A maior parte dos achados encontrados com seu nome datam do período romano, sendo provável que nativos daquela região identificavam em Manes, como um Deus relacionado à morte.

Sobre Manes, Bernadette Filotas²⁴⁵ atribuí um mistério para a definição deste Deus que em tese roubava a produção dos campos. Para Isidoro de Sevilha, parafraseado pela autora, o Deus Manes seria sim um Deus da morte, entretanto, seu poder localizava-se entre a lua e terra, numa região de nuvens. Tal crença pode representar a crença Ibérica e visigoda por ocasião da fuga decorrente do ataque dos Mouros na região no século VIII.

Ademais, embasada pela análise do professor Mário Jorge Bastos, evidencia-se o caráter didático voltado a embasar a ação pastoral, que acaba por inserir-se na perspectiva clássica dos apologistas cristãos, em condenar o paganismo pelo “vínculo estabelecido entre as várias divindades e a ação demoníaca”²⁴⁶.

Para o caso da Hispânia, há dificuldade em nos remontar a período tão distante com poucos dados ofertados, por isso, teremos auxílio dos pesquisadores já citados antes, Mc Kenna e Bernadette Filotas, que realizam com suas pesquisas contribuições importantes para o estudo do panteão politeísta.

Na Hispânia, temos – em tese – como primeira divindade o (a) *Endovélico*, para o qual foram encontradas, de acordo com Mc Kenna por volta de 50 inscrições, localizadas, sobretudo, na região de Évora (atual Portugal). Ainda que sejam vagas as possíveis explicações do seu significado, o autor aponta para a possibilidade dessa divindade estar atrelada à saúde, visto que a maior parte das inscrições foram encontradas

²⁴⁵ FILOTAS, Bernadette. **Idolatry, Gods and Supernatural Beings**. In: *Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005.

²⁴⁶ BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013. p. 112.

no alto de colinas, levando a crer que estaria ligada a proteção da localidade onde estava sendo invocada.²⁴⁷

Outra divindade relatada é *Atégina*, para o qual foram encontradas algo próximo de 20 inscrições, que estão espalhadas pela região, denotando um caráter mais popular. Essa divindade é associada à deusa *Proserpina* e, portanto, relacionada como uma divindade agrária.

Além disso, o autor diz haver traços claros de adoração aos rios – principalmente no norte e oeste da Hispânia –, inscrições contemplando o Deus Douro (rio Douro, Península Ibérica). Nesta região, era possível a tradição de honrar divindades que vigiavam fontes, com inscrições nas pedras, as quais seriam responsáveis por trazer felicidade ao campo. Portanto, a ligação dos nativos da Península Ibérica e as pedras era algo notório. A pedra era sagrada para a família e, até mesmo o componente da família que fosse posicionar a inscrição na pedra, deveria merecê-la, alcançar a dignidade primeiramente para então se dirigir a divindade.

Nesta mesma documentação, podemos verificar inclusive a insistência da tentativa de reversão dos costumes pagãos aos costumes cristãos. Há críticas desde homens cristãos que “adoram ratos e mariposas” como aos próprios pagãos por adorar aos seus ídolos. Interessante toda a arguição do texto, utilizando exemplos bíblicos e rememorando grandes eventos, desde a criação, como parâmetros para a bênção e o caminho divino.

Por otra parte ¿qué puede dolorosamente decirse de aquel error tan craso, de que celebren los días de las polillas y de los ratones y, si está permitido decirlo, de que el hombre cristiano venere como a un dios a ratones y polillas? (14). Creen que si no se les ofrece, para alvaguarda del tonel o de la arquita, pan o paño, no respetarán de ninguna manera nada de lo que encuentren en pago de los obsequios que se les han tributado. Pero el pobre hombre no tiene motivo para forjarse estas prefiguraciones como si creyera que si en el comienzo del año está satisfecho y feliz con todas las cosas, le iba a ocurrir igualmente a lo largo del año entero. Todas estas observancias de los paganos se sacan de entre los inventos de los demonios. Pero ¡ay de aquel hombre que no haya tenido a Dios propicio y que no haya conseguido de El la saciedad de pan y la seguridad de vida! Resulta que practicáis estos inútiles actos supersticiosos ocultamente o en público y no dejáis nunca de hacer sacrificios a los demonios. ¿Y por qué no os conceden estar siempre satisfechos, seguros y felices? ¿Por qué cuando habéis irritado a Dios

²⁴⁷ McKenna, Stephen, **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America. 2011.

los inútiles sacrificios no os protegen de la langosta, del ratón y de otras muchas tribulaciones que Dios airado os envía?²⁴⁸

Evidencia-se ao longo de todo o sermão o esforço empreendido pela Igreja para suprimir as práticas idolátricas e de magia, em âmbito didático, porém, incisivo, entre benefícios e consequências a quem se opõe ao dogma cristão.

Mário Jorge Bastos²⁴⁹ remonta a discussão acerca dos elementos trazidos à tona pelo sermão de Martinho em seu livro. A partir dos trechos da documentação que se seguirão, contextualizaremos os mesmos para a realidade da sociedade visigoda.

Nos trechos separados a seguir verificaremos novamente a palavra “demônio” e “diabo” em voga, como enganadores face a explicação de como Deus observa e orienta-os quando tais feitos ocorrem. Observaremos também a menção a figura dos adivinhos, bem como o culto à natureza, englobando pedras, fontes d`água, árvores e o culto aos deuses.

No tópico 12, chama-nos atenção o seguinte trecho:

¿No comprendéis claramente que los demônios os engañan respecto a estos cultos vuestros que conserváis vanamente y que se burlan repetidas veces de voso Iros en los augurios que escucháis? Pues, como dice el sapientísimo Salomón: "cosa vana son las adivinaciones y los augurios"; y cuanto más confiare en ellos el hombre, tanto más se engaña su corazón. "No pongas tu corazón en ellos porque extraviaron a muchos". He aquí que la Sagrada Escritura dice, y es muy cierto, que los demonios no cesan de aconsejar a los desgraciados hombres por medio de las voces de las aves hasta que, a causa de naderías e inutilidades, pierden la fe de Cristo y se precipitan ellos mismos sin pensarlo en su propia muerte. Dios no dispuso que el hombre conociera el futuro sino que, viviendo siempre en el temor de Dios, esperara de El la dirección y la ayuda de su vida. Sólo está de Dios el conocer algo antes de que ocurra, pero los demonios engañan a los inconscientes hombres con argumentos opuestos hasta que los llevan a ofender a Dios y arrastran al infierno sus almas con ellos, como hicieron al principio

²⁴⁸ Martin of Braga, **De Correctione Rusticorum**, 572, p. 33. “*Tam quid de illo stultissimo errore cum dolore dicendum est, quia dies tinearum et murium observant et, si dici fas est, homo Christianus pro deo mures et tineas veneratur? Quibus si per tutelam cupelli aut arculae non subducantur aut panis aut pannus, nullo modo pro feriis sibi exhibitis, quod invenerint, parcent. Sine causa autem sibi miser homo istas praefigurationes ipse facit, ut, quasi sicut in introitu anni satur est et laetus ex omnibus, ita illi et in toto anno contingat. Observationes istae omnes paganorum sunt per adinventiones daemonum exquisitae. Sed vae illi homini qui deum non habuerit propitium et ab ipso saturitatem panis et securitatem vitae non habuerit datam! Ecce istas superstitiones vanas aut occulte aut palam facitis, et nunquam cessatis ab istis sacrificiis daemonum. Et quare vobis non praestant ut semper saturi sitis et securi et laeti? Quare, quando deus iratus fuerit, non vos defendunt sacrificia vana de locusta, de mure, et de multis aliis tribulationibus, quas vobis deus iratus immittit?*”

²⁴⁹ BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013, p. 113.

por su envidia de que el hombre entrara en el reino de los cielos del que ellos fueron arrojados.²⁵⁰

Parafraseando o sábio Salomão, referido no texto “Quanto mais o homem confia, mas o seu coração é enganado...”, claro que dentro do contexto teológico em que se aplica o sermão, entendemos que a figura dos demônios é completamente rechaçada pela Igreja. No entanto, quando o próprio sermão neste tópico relata que “Deus não ordenou que o homem conhecesse o futuro, mas, que, vivendo no temor de Deus, esperasse a direção e ajuda em sua vida”²⁵¹, podemos entender neste contexto que alguns representantes do próprio clérigo, referências por intermediarem a relação do homem com o sagrado, estariam vivendo sob este contexto de “influências demoníacas” ao procurar adivinhadores para verificarem seu futuro.

Portanto e ao longo deste trabalho verificamos que o combate incessante da Igreja no âmbito dos *rústicos* chega ao seu próprio coração, quando membros da própria instituição realizam práticas ditas pagãs, que deveriam ser extinguidas. Não estamos aqui diminuindo o esforço empenhado pela Igreja, que é notório e ratificado pela documentação que trazemos aqui, mas, achamos interessante essa dinâmica nas relações com o sagrado, onde, ao mesmo tempo em que um “modo de viver” precisa ser implementado, a todo o tempo esbarra-se no antagonismo pagão, pois, parece uma inevitável tentação descobrir o que acontecerá no futuro. Estar a frente do presente com informações privilegiadas poderiam levar uma região a vitória numa batalha, salvar uma vida e até mesmo, levar alguém a morte.

No tópico 16, há uma continuação às referências aos cultos as práticas a natureza e de feitiçaria, o qual Mário Jorge Bastos agrega contribuições.

¡He aquí qué clase de promesa y de profesión de fe teneís con Dios! ¿Y cómo vuelven en seguida a los cultos del diablo algunos de entre vosotros que renunciaron al diablo, a sus ángeles, a sus cultos y a sus

²⁵⁰ Martin of Braga, **De Correctione Rusticorum**, 572, p. 35 “12. Non intellegitis aperte quia mentiuntur obis daemones in istis observationibus vestris quae vane tenetis, et in auguriis quae adtentitis frequentius vos inludunt? Nam sicut dixit sepientissimus Salomon: divinationes et auguria vana sunt; et quantum esperaverit homo in illis, tantum magis fallitur cor eius. Ne dederis in illis cor tuum, quoniam multos scandalizaverunt. Ecce hoc scriptura sancta dicit, et certissime sic est, quia tamdiu infelices homines per avium voces daemonia suadunt, donec per res frivolas et vanas et fidem Christi perdant, et ipsi in interitum mortis suae de improviso incurrant. Non iussit deus hominem futura cognoscere, sed ut, semper in timore illius vivens, ab ipso gubernationem et auxilium vitae suae speret. Solius dei est antequam aliquid fiat scire, homines autem vanos daemones diversis argumentis inludunt, donec illos in offensam dei perducant et animas illorum secum pertrahant in infernum, sicut ab initio fecerunt per invidiam suam, ne homo regnum caelorum intraret, de quo illi deieci sunt.”

²⁵¹ Ibidem, p. 35.

malas obras? Pues encender velas junto a las piedras, a los árboles, a las fuentes y en las encrucijadas ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? (15). Los actos de adivinación y los augurios y el celebrar el día de los ídolos, ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Festejar las Vucanales (16) y las Calendas (17), adornar mesas y poner ramas de laurel, prestar atención al pié" que se usa (18), derramar grano y vino en el fuego sobre un tronco y poner pan en las fuentes (19), ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Que las mujeres invoquen a Minerva mientras tejen (20), que elijan el día de Venus para sus nupcias y que presten atención a qué día se ponen en camino (21), ¿qué otra cosa es sino culto al diablo? Hechizar hierbas para encantamientos e invocar los nombres de los demonios al hacerlo (22), ¿qué otra cosa es sino culto al diablo?²⁵²

Pontuando acerca dos cultos à natureza em território hispânico, Bastos destaca a antiguidade destes cultos, se referindo especialmente aos cultos à pedra, às árvores e às fontes.

[...] o deus Wotan habitava em blocos de granito. No folclore da região subsistem crenças relativas a pedras dotadas de virtudes miraculosas, adotadas contra esterilidade e deficiências outras. Da mesma forma, o deus suevo Thor, ou Donnar, recebia culto nas árvores. Dentre as árvores sagradas na região destacava-se o carvalho, cuja sombra era benéfica e cujo fruto alimentava os porcos (e até mesmo os humanos nas fomes frequentes!). O culto às fontes era, também, bastante difundido na Hispânia, registrando-se até o presente cerca de quarenta inscrições votivas dedicadas a divindades aquáticas, trinta das quais na Lusitânia e quatro no *conventus* do Noroeste.²⁵³

Pensemos, portanto, ao final desta análise documental dentre outras anteriores que realizamos até aqui, novamente na complexidade das relações humanas com o sagrado. Ao nos atentarmos para o sentimento maior de conversão da população pagã, tida como ignorante por cultivar a natureza e vários deuses, há ainda o desafio por parte da Igreja, demonstrado tanto nas atas conciliares como no sermão de Martinho de Braga na supressão destas práticas entre os seus.

²⁵² Martin of Braga, **De Correctione Rusticorum**, 572, p. 43. “Ecce cualis cautio et confessio vestra apud deum tenetur! Et quomodo aliqui ex vobis, qui abrenuntiaverunt diabolo et angelis eius et culturis eius et operibus eius malis, modo iterum ad culturas diaboli revertuntur? Nam ad petras et ad arbores et ad fontes et per trivias cereolos incendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Divinationes et auguria et dies idolorum observare, quid est aliud nisi cultura diaboli? Vulcanalia et Kalendas observare, mensas ornare, et lauros ponere, et pedem observare, et fundere in foco super truncum frugem et vinum, et panem in fontem mittere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Mulieres in tela sua Minervam nominare et Veneris diem in nuptias observare et quo die in via exeatur attendere, quid est aliud nisi cultura diaboli? Incantare herbas ad maleficia et invocare nomina daemonum incantando, quid est aliud nisi cultura diaboli?”

²⁵³ BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013, p. 147 e 148.

Ao (a) nosso (a) leitor (a), não estamos desconstruindo uma linha de raciocínio elaborado até aqui e sim, levando a frente um ponto de atenção que acreditamos merecer ser considerado. A título de exemplo e, um pouco fora de nosso contexto atual, quando Bernadette Filotas discorre acerca da readaptação dos templos para o culto cristão tendo como base o âmbito da conversão, podemos observar essa mesma readaptação para o cristianismo niceno das igrejas arianas dos visigodos. Ao nosso entender, portanto, há um “quê” de sentimento por parte da Igreja de santificar o que não pode ser derrotado.

Embora polêmico, santificar, neste caso, pode ser definido como a permissão, mesmo que de forma velada pela Igreja para a realização dos cultos, uma vez que estes estavam ligados ao bem-estar daquela sociedade. Não é simples. Mesmo aqueles clérigos que seguiam à risca os preceitos elaborados pela Igreja tiveram dificuldades em suprimir a idolatria ou a magia. Por que templos foram readaptados? Por que elementos pagãos foram adaptados na conversão de camponeses? Por qual razão o camponês se converteria, permanecendo, contudo, em seu lar, adorando seus deuses ou realizando votos à seres inanimados?

Mircea Elíade²⁵⁴ relata, por exemplo, que as bruxas pertenciam à uma organização de culto que não se opunha ao cristianismo. Ademais, como manifestação religiosa independente, acabaram sobrevivendo, mesmo após conversão “nominal” ao cristianismo²⁵⁵.

Analisando a tolerância velada da Igreja em relação às bruxas, Elíade chama a atenção com suas palavras para algo muito maior do que as bruxas em si. Contudo, a fim de desenvolver a temática, utilizaremos como síntese o seu exemplo abaixo para alavancar à discussão.

A razão disso estava em que suas práticas, longe de serem malignas ou anti-sociais, eram geralmente consideradas necessárias ao bem-estar da coletividade, como haviam sido na época do paganismo declarado; e, por isso, elas eram secretamente promovidas, até na época da Reforma, por pessoas que ocupavam os mais elevados cargos do Estado, exatamente aquelas que publicamente dedicavam-se à execração do deus comígero e de seus feitos.²⁵⁶

²⁵⁴ ELÍADE, Mircea. **Ocultismo, Bruxaria e Correntes culturais**. Ensaios em religiões comparadas. 1979.

²⁵⁵ Ibidem. p. 74.

²⁵⁶ Ibidem, p. 74.

Observamos então um paradoxo que permeia as relações sociais dentro do âmbito religioso e incansavelmente ressaltado aqui: ora combate, ora permissividade, ou melhor, a coexistência de ambos dentro do seio religioso na sociedade hispano-visigoda. Tal complexidade torna o tema fascinante diante dos estudos empenhados até o momento.

Dentro do contexto entorno à idolatria, há ramificações relacionadas a homens tidos como profetas ou santos, bem como aqueles que atuavam num contato direto com anjos e as palavras de Deus, os quais, em sua grande maioria, eram tidos como hereges e cismáticos. Proibições eram impostas, inclusive, contra a utilização de nomes desconhecidos para santos, anjos e mártires. Michael, Rafael e Gabriel eram permitidos algumas das identificações permitidas.

Considerando o descrito acima como um processo de conversão paulatino, essa “permissividade” se apresenta como uma tentativa de supervisão da Igreja a estes cultos, o que poderia ocorrer a qualquer momento.

Com tais relatos, podemos conceber que as crenças, relacionadas no princípio deste capítulo, foram mantidas e houve sim esforço da Igreja para que fossem extinguidas. Rituais associados a elas sofreram modificações com o passar do tempo, mas, não foram extirpados como desejava a alta cúpula hierárquica da Igreja.

A dificuldade em extinguir tais práticas, tendo como parâmetro até mesmo a falta de compromisso em aniquilá-las de alguns bispos e autoridades locais, pode nos levar a duas questões: em primeiro lugar, o porquê dessas autoridades deixarem que essas práticas tivessem continuidade e, em segundo lugar o porquê da dificuldade em extinguir práticas que permearam as sociedades por séculos.

Ao lembrarmos das discussões sobre a conversão da Hispânia, numa observação principiada ainda no projeto original de pesquisa, temos que muitas das vezes, mais importantes do que as autoridades religiosas que deviam fazer cumprir todas as diretrizes definidas nos concílios realizados, em âmbito rural, por exemplo, a aristocracia teve um papel de protagonismo.

O poder local, ainda no século VII, mesmo com a união estabelecida entre monarquia e Igreja no III Concílio de Toledo, poderia ainda ter o seu espaço, e, ainda que estes concílios determinassem a repressão a práticas idolátricas, para esses chefes locais, que observavam de perto as manutenções de tais cultos, até onde seria “vantajoso” suprimir essas práticas? Podemos supor também, que, em âmbito rural, camponeses possam ter deliberado uma resistência a interrupção de seus cultos, tendo bastado que se convertessem “formalmente”.

Trazendo à luz a questão camponesa e, parafraseando Mário Jorge Bastos, percebe-se que a insurreição provocada pela massa servil nas áreas rurais conseqüentemente mais distante dos centros de poder, acaba por elevar a instabilidade dentro da sociedade medieval, que se inicia no campo político, mas, que envereda para o âmbito social, seio das relações de poder e religiosas do período.²⁵⁷

Tal instabilidade, como colocado, reflete-se nas manifestações religiosas, sobretudo da massa servil, a qual indubitavelmente se esforça para manter a prática de suas crenças vindouras, adorando seus antepassados e seus deuses.

²⁵⁷ BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013. p. 78 e 79.

Conclusão

Verificamos ao longo da presente dissertação, que o processo de conversão ao cristianismo niceno, impulsionado no período alto medieval demonstrou-se complexo e indissociável do seu contexto social. O monarca visigodo Recaredo converte-se ao cristianismo niceno em 589, durante o III Concílio de Toledo, contudo, essa não conferiu unanimidade ao credo cristão e as práticas pagãs, que remontavam a um consistente passado continuaram ocorrendo. Observamos também que o avanço do cristianismo niceno na Hispânia não se deu de forma homogênea e, na tentativa de desarraigar das pessoas estas práticas, a Igreja investiu em estratégias visando a desqualificação destes costumes.

Na busca pela extirpação das práticas de idolatria e magia na sociedade alto medieval hispano visigoda, a Igreja confere-lhes o status de “reminiscências”, colocando-as numa posição de antagonismo ao único, oficial e legítimo dogma a ser praticado, o seu. A documentação analisada reforça diversas orientações aos clérigos que deveriam, em tese, saber operar corretamente diante da consumação da idolatria e magia na sociedade visigoda.

A intranquilidade equivalente a verificação da perpetuação de práticas politeístas, evidenciadas em diversas atas conciliares hispanorromanas e visigóticas mencionadas ao longo da dissertação, abriram caminho para o aprofundamento da pesquisa, ao investigarmos, que dentre estes costumes “pagãos”, a idolatria e a magia, para o caso da Hispânia Visigótica, eram regularmente reportadas nas documentação supracitada, assim como no sermão de Martinho de Braga, *De Correctione Rusticorum* e no título II do Livro VI da *Lex Visigothorum*²⁵⁸ dedicado ao Direito Penal: Crimes e Torturas.

Verificamos também que o combate incessante da Igreja no âmbito dos *rústicos* chega ao seu próprio “coração”, quando membros da própria instituição realizam práticas ditas pagãs, que deveriam ser extinguidas. Não estamos aqui diminuindo o esforço empenhado pela Igreja, que é notório e ratificado pela documentação que trouxemos aqui, mas, achamos interessante essa dinâmica nas relações com o sagrado, onde, ao mesmo tempo em que um “modo de viver” precisa ser implementado, a todo o tempo esbarra-se nos costumes, pois, parece uma inevitável tentação descobrir o que acontecerá no futuro.

²⁵⁸ Martin of Braga, Op Cit.

Um ponto que ilustra a observação acima é referenciado no capítulo três, tópico 2.1: Técnicas Divinatórias, quando a autora menciona a *sortes biblicae*, “em importância numérica, todas as técnicas divinatórias são insignificantes em comparação a técnica divinatória através dos textos”²⁵⁹. Nesta técnica o clero foi o principal praticante como produtor e intérprete

Substituindo autores pagãos pelas sagradas escrituras, a *sortes biblicae* implicava na abertura ao acaso das primeiras palavras vistas em uma página, nas obras de Vigílio ou Homero. Santo Agostinho havia desaprovado brandamente essa prática, embora, de acordo com Filotas, ele mesmo devesse o impulso final da conversão exatamente a esse tipo de revelação da vontade divina.²⁶⁰

Em sua carta a Januário, ele escreveu que era contra a corrente dele transferir as palavras destinadas à próxima vida para a vaidade dos assuntos terrenos, mas admitiu que era preferível tirar a sorte dos evangelhos do que consultar obras demoníacas.²⁶¹

Tal prática foi um tanto ignorada, pessoas comuns, príncipes e principalmente os eclesiásticos continuaram a realizar esta forma de adivinhação. Há de se pensar também que esta técnica foi um tanto tolerada e, na documentação diversa analisada pela autora acaba por aparecer junto de outros tipos de adivinhação. Para o nosso caso visigodo não observamos uma menção explícita a *sorte biblicae*, entretanto, é sabido por nós do envolvimento do clero em processos divinatórios, como desenvolvido ao longo do presente trabalho.

Portanto, ratificamos o esforço empenhado pela Igreja na combatividade destes costumes. A referência a estes costumes e até mesmo a ausência destes na documentação ressaltam a dedicação em evidenciar lacunas, evitando assim se debruçar em algo que gostariam de suprimir.

Retomamos uma fala anterior ao nosso (a) leitor (a), pois, não estamos desconstruindo uma linha de raciocínio elaborado até aqui e sim, levando a frente um ponto de atenção que acreditamos merecer ser considerado. Ao nosso entender, portanto,

²⁵⁹ Ibidem, p. 244. “In numerical importance, all Other techniques pale in comparison to divination from written texts.”

²⁶⁰ Ibidem, 245.

²⁶¹ FILOTAS, 2005, p. 245 apud *Ad Inquisitiones Januarii*, Ep. LV, 18.37, PL 33:222. “St. Augustine had disapproved mildly of this practice, although he himself owed the final impetus to conversion to exactly this kind of revelation of the owed the final impetus to conversion to exactly this kind of revelation of the Divine Will.”

há também um “quê” de sentimento por parte da Igreja de santificar o que não pode ser derrotado.

Embora polêmico, santificar, poderia significar também a apropriação de algumas práticas para torná-las mais “adequadas” ao próprio contexto. Em alguns casos, verificamos que, mesmo sob a égide das orientações da alta cúpula clerical, em algumas jurisdições poderia haver uma permissão velada para a realização dos cultos, uma vez que estes estavam ligados ao bem-estar daquela sociedade. Não é simples, pois, mesmo aqueles clérigos que seguiam à risca os preceitos elaborados pela Igreja tiveram dificuldades em suprimir a idolatria ou a magia. Por que templos foram readaptados? Por que elementos pagãos foram adaptados na conversão de camponeses? Por qual razão o camponês se converteria, permanecendo, contudo, em seu lar, adorando seus deuses ou realizando votos à seres inanimados?

Essa “permissividade velada” se estabelece em um paradoxo que assombra as relações sociais dentro do âmbito religioso e há a coexistência de ambos na sociedade hispano-visigoda. Entendemos, portanto, que, apesar dos esforços da Igreja, as práticas de idolatria e magia não foram extinguidas desta sociedade e suas referências permanecem sendo mencionadas nas atas conciliares até o período baixo medieval.

Referências

Fontes Primárias:

BARCELÓ, Rafael Ramis. **Liber Iudiciorum**. Madri: Boletín Oficial del Estado Leyes Históricas de España, 2015.

Martin of Braga, *De Correctione Rusticorum*, 572.

VIVES, José (ed). **Concílhos Visigóticos e Hispano-Romanos**. Barcelona-Madrid, 1963.

Bibliografia:

ALVAR, Antón. (2018). **Los estudios sobre magia en Hispania romana desde el cambio de era (2000-2016)**. REVISTA DE HISTORIOGRAFÍA (RevHisto). 28. 119. 10.20318/revhisto.2018.4210.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. **Imagem e Reflexo: Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI – VIII)**. São Paulo, EDUSP. 2012.

_____. (1999). **Religião e poder no reino hispano-visigodo de Toledo; a busca da unidade político-religiosa e a permanência das práticas pagas no século VII**. Iberia: Revista de la Antigüedad, ISSN 1575-0221, Nº 2, 1999, pags. 133-150.

_____. (2009) **A conversão do Reino Visigodo ao catolicismo: circunstâncias e problemáticas**. Dimensões, UFES, vol. 23, 2009.

_____. (2007) **O Reino Visigodo Católico (séculos VI-VIII): Cristianização ou conversão?** Politéia: Hist e Soc. Vitória da Conquista, v.5, n.1, p: 91-101, 2005.

AZEVEDO, Carlos Moreira (Dir.) - **Dicionário de História Religiosa de Portugal**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2001, vol. IV.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Assim na Terra como no Céu... Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV-VIII)**. São Paulo: Edusp, 2013.

_____. **Religião e Hegemonia Aristocrática na Península Ibérica (Séculos IV – VIII)**. (2002), Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

BLASCO, Pilar Diarte. Cristian Leaders? Impacts own town, country and People. In: **Late Antique and Medieval Hispania – Landscapes Without Strategy?**, 2018.

BRADBURY apud VENTURA. In: A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (orgs). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006, p. 259.

BROWN, Peter. **A Ascensão do Cristianismo no Ocidente**. Lisboa, Editorial Presença, 1999.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. **O Egito Antigo**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p.10.

CARVALHO, Margarida; SILVA, Érica. **Cultura política e administração na Antiguidade Tardia: Os conflitos em torno dos ‘Curiales’ na cidade de Antioquia (século IV d.C.)**. UFES. Dimensões, vol. 25, 2010, p.82-96. ISSN: 1517-2120

CASTELLANOS, Santiago. **Los Godos y la cruz – Recaredo y la unidad de Spania**. Madrid: Alianza Editorial, 2007.

CHAVARRÍA ARNAU, Alexandra. **A la sombra de un imperio. Iglesias, obispos y reyes en la Hispania tardoantigua (siglos V-VII)**. Edipuglia, 2018.

_____. Churches and aristocracies in seventh-century Spain: some thoughts on the debate on Visigothic churches. In: _____. **Early Medieval Europe**. 18(2):160 - 174 · April 2010, 258p.

_____. **El final de las villae en Hispania (siglos IV-VIII)**. 2007.

_____. **Finding invisible Arians: An archaeological perspective on churches, baptism and religious competition in 6th century Spain**. 2017.

_____. **Tumbas e iglesias en la hispania tardoantigua.** 2015.

DAFLON, Eduardo Cardoso. **Articulando o Estado: Campesinato e Aristocracia na Hispânia Visigótica (séculos VI – VIII).** 2016. Dissertação (Mestrado em História) – UFF, Niterói, 2016.

DAVIES, O (2012). **Magic: A very short introduction.** Nova York: Oxford University Press.

Edmonds, Radcliffe G., III. 2019. "Magic, Greek." In **Oxford Classical Dictionary in Oxford Research Encyclopedia of Classics.** New York/Oxford: Oxford University Press, April 2019.

ELÍADE, Mircea. **Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais.** Ensaio em religiões comparadas. 1979.

EVANS-PRITCHARD, Eduard Evan. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande.** Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.

FAVARO ESTEVES, Germano. **ENTRE SANTOS E DEMÔNIOS: a percepção do Mal na teologia e hagiografias do Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VII).** Tese apresentada à Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP. Assis, 2015.

FILOTAS, Bernadette. **Pagan Survivals, Superstitions and Popular Culture in Early Medieval Pastoral Literature.** Pontifical Institute of Mediaeval Studies. Toronto: Materials Research Society, 2005.

FUNARI, P.P.A. (Org). **As religiões que o mundo esqueceu. Como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses.** São Paulo: Contexto, 2009, 216 p., ISBN 978-857244-4316.

FRANCO JR. Hilário. **Idade Média – O nascimento do Ocidente.** São Paulo: Editora Brasiliense, 2001.

_____. As áreas culturais. In: **O Nascimento do Ocidente**. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001.

FRIGHETTO, Renan. **Cultura e Poder na Antiguidade Tardia Ocidental**. Curitiba, Editora Juruá, 2012.

HANCIAU, Nubia. **O universo da feitiçaria, magia e variantes**. Letras de Hoje, Porto Alegre, v.44, n. 4, p, 75-85, out/dez. 2009

HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry; GAARDER, Jonstein. **O Livro das Religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

HOEBEL, Adamson; FROST, Everett. **Antropologia Cultural e Social**. São Paulo: Editora Cultrix, 1976.

LANGER, Johnni (org.). **Dicionário de História das Religiões na Antiguidade e no Medievo**. Petrópolis: Vozes, 2020

_____. A bruxa no medievo: origens e imaginário. Modulo 1 do curso "**História da Bruxaria**". UFPB, 2017. 2017). Disponível em: Acesso em 11 de fevereiro de 2022.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval**. Paris: Editorial Estampa, 1995. 1995.

_____. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: LE GOFF, J. **Para um novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 207-219
MARTÍN VISO, Iñaki. **Asentamientos y paisajes rurales en el Occidente medieval**. Madrid: Síntesis, 2016 (241 pp.)

KRAMER, H. & SPRENGER, J. **O Martelo das Feiticeiras: Malleus Maleficarum**. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1991. (Tradução de Paulo Fróes)

McKenna, Stephen, **Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the visigothic kingdom**, Catholic University of America. 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. A arte da magia e o poder da fé. In: _____. **Magia, ciência e religião**. Lisboa: Edições 70, 1984.

MATHERS, Anne; VARGAS, Carolina. **Magic and Medieval Society**. (Seminar Study). Routledge, 2014.

MAUSS, Marcel. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac Naify.

MONTERO, Santiago. **Deusas e Adivinhas**. Mulher e adivinhação na Roma Antiga. Tradução de Nelson Canabarro. São Paulo: Musa Editora, 1988.

MICHELLETTE, Pamela Torres. **IV Concílio de Toledo (633) e a construção de um conceito de monarquia visigoda**. ANPUH (XXIII Encontro Estadual de História. História: Por quê e para quem?) São Paulo, 2016.

MORENO, Eduardo Manzano. **Historia de España: Épocas Medievales**. Barcelona: Editorial Planeta, volume II, 2015.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **O Diabo no imaginário cristão**. Bauru, SP. EDUSC, 2002.

OSBOURNE, Jason Matthew. **The development of church/state relations in the Visigothic Kingdom during the sixth century (507-601)**. PhD (Doctor of Philosophy) thesis, University of Iowa, 2016. <https://doi.org/10.17077/etd.yyuwx4w2>

PAGE, Sophie. **La Astrología en los Manuscritos Medievales**. The British Library: AyN Ediciones, 2007.

_____. **La Magia en los Manuscritos Medievales**. The British Library: AyN Ediciones, 2007.

PINTO, Paulo Gabriel. **Transformações no Paganismo Romano**. Phoenix: Rio de Janeiro, 343-369, 1997.

R. SANZ SERRANO, **Adivinhación y sociedade en la Hispania Tardorromana y visigoda**. Anejos de Gerión, II – 1989. Edit. Universidad Complutense. Madrid.

SHAFER, Byron E. org. (2002). **As religiões no Egito antigo: deuses, mitos e rituais domésticos**. Tradução de Luiz S. Krauz. São Paulo: Nova Alexandria.

SÁNCHEZ, Isabel María. **Pervivencias paganas em la Hispania Tardoantigua (ss IV-VII): Uma aproximación desde la religiosidade popular**. Revista Historias del Orbis Terrarum. ISSN: 0718-7246, año 2016. Núm: 17

SÁNCHEZ, José H. **Desde el cristianismo sábio a la religiosidade popular em la Edad Media**. Universidad de Sevilla, Clio & Crimen: n°1 (2004), pp. 301-335.

SÁNCHEZ, Juan. (2005). **La legislación civil y eclesiástica concerniente a las supersticiones y a las pervivencias idolátricas en la Hispania de los siglos VI-VII**. Hispania Sacra : Revista de Historia Eclesiástica. 57. 10.3989/hs.2005.v57.i115.117.

_____. **Clérigos y magia en Hispania durante la Antigüedad Tardía**. POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica 27 (2015), pp. 39-56

SILVA, Semíramis Corsi. **Magia e Poder no Império Romano: A Apologia de Apuleio**. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2012.

SILVA, Semíramis Corsi. **A Contribuição da Antropologia para a História da Magia no Principado Romano: Um estudo a partir da documentação textual**. Revista Labirinto, Porto Velho-RO, Ano XIV, Vol. 21, p.144-171, 2014. ISSN:1519-6674

SILVA, K. V. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2006

STELLA, Jorge. (1965). **História das Religiões**. Revista de História. 31. 409. 10.11606/issn.2316-9141.rh.1965.123719.

STERZA, Valentino. **Plantas mágicas no medievo: Mulheres, Magia e Igreja**. Monografia, UFPB/CE, João Pessoa, 2019.

VARAZZE, Jacopo de. **Legenda Áurea: Vida de Santos**. Companhia das Letras, 2003.

VENTURA, Gilvan. A relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (orgs). **Repensando o Império Romano**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006.

VEYNE, Paul. **Quando o nosso mundo se tornou cristão [312-394]**. Civilização Brasileira, 2010.

WOOLF, Greg. **Roma: A História de um Império**. Editora Cultrix, 2017.