

O REINO VISIGODO CATÓLICO (SÉCULOS VI-VIII): CRISTIANIZAÇÃO OU CONVERSÃO?

Ruy de Oliveira Andrade Filho*

RESUMO

A conversão de Recaredo, no III Concílio de Toledo, em 589, teria, segundo a História dos Godos de Santo Isidoro de Sevilha e o próprio concílio, levado à conversão de todo o reino ao cristianismo católico e ao abandono do arianismo. Todavia, a conversão régia, com claras finalidades políticas, acabou por ressentir-se do novo contexto criado com as migrações germânicas, que criava espaços para a emergência de antigas crenças, especialmente rurais que, por fim, a Igreja, com o esvaziamento urbano – e, conseqüentemente a pulverização de seu mais fiel segmento – teria agora que enfrentar. Nesse período de formação da ortodoxia cristã são muitos os problemas que se levantam. Pretendemos apontar algumas dessas questões que se apresentam para o ordo eclesiástico em sua tentativa de “conversão” do Reino de Toledo.

PALAVRAS-CHAVE: *Cristianismo. Idade Média. Reino Visigodo.*

Com as transformações oriundas da crise do século III, a antiga religião oficial romana começa a sofrer alterações já anunciadas muito anteriormente. Isto se dava em função de uma maior sensação de presença do sagrado, da

* Professor da Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho – Unesp, campus de Assis-SP. Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo (USP). E-mail: ruy.andrade@uol.com.br.

aspiração a uma salvação da alma, que começara a se consubstanciar por meio do neoplatonismo. A tendência, pré-existente, apontava para o monoteísmo. O entendimento da existência de um *Summus Deus* já havia levado o imperador Aureliano, ao redor de 270, a instaurar o culto do *Sol Invictus*. Tentou-se, dessa forma, converter esse novo culto em religião oficial do Império, com Aureliano sendo proclamado *dominus et deus*. Os cultos orientais e, com eles, o cristianismo, ganhavam assim um breve momento de tolerância.

Mas o reerguimento do Império em fins do século III e inícios do IV vinculava-se também aos apelos patrióticos, retomando os elementos tradicionais. Essa reação ficava às claras com Diocleciano (284-305). A simbologia solar era abandonada em favor da tradicional, tipicamente romana. Diocleciano intitulava-se *Jovius* (Jupiteriano) e, seu associado, Maximiano, de *Herculius* (Hercúleo).

O conservadorismo que se instaura na época da primeira tetrarquia, junto com a necessidade de legitimação da nova organização do Império, abria caminhos para um enfrentamento com o maniqueísmo, com a magia e, sem dúvida, com o cristianismo. Na Península Ibérica, tal enfrentamento foi comandado por Maximiano e fortemente sentido, com muitas notícias de martírios.

Com a ascensão de Constantino (306/324-337), o cristianismo ganhava um mediador. Considerando o seu *imperium* como provindo de Deus, Constantino sujeitava a Igreja, utilizando-a como instrumento de sustentação governamental. Ele se intitulou bispo para o exterior instituído por Deus e preservou diversas características do Estado Romano, por exemplo, mantendo, para si, o título de *Pontifex Maximus*. Seria apenas em 382, com Teodósio (379/391-395), que verdadeiramente operou-se a separação entre o Império e sua antiga religião oficial, chegando-se mesmo a serem incentivadas as manifestações contra ela.

Essa foi a tendência que encontrou eco no Reino Visigodo Católico. A união entre a Monarquia e a Igreja foi sacramentada com a conversão privada do soberano Recaredo, em 587 e, logo em seguida, com a transformação do cristianismo católico em religião oficial do reino no III Concílio de Toledo, de 589. Efetivava-se a fé como vínculo unificador entre

rex e *regnum*, depois expressa na legislação mediante uma analogia antropomórfica.¹ Também glorificava-se o rei como um escolhido do Deus cristão. Todavia, a aplicação deste esforço à realidade concreta esbarrava em diversos problemas. A exemplo da Gália Merovíngia, também a Hispânia não montou um “programa” evangelizador. Em termos culturais, especialmente nos meios eclesiásticos, a cultura tentava permanecer latina, buscando adaptar-se para as novas finalidades: educativas para a Igreja, consolidadoras para a Monarquia.

Ao lado de nomes como Leandro e Isidoro de Sevilha, Mazona de Mérida, Bráulio de Saragoça, Julião de Toledo, para citarmos alguns, também vemos poucos laicos ilustres, como é o caso dos soberanos Sisebuto – autor de uma hagiografia –, Chindasvinto e Wamba. Todavia, em pleno século VI, também encontramos o nome do bispo Avito, da cidade do Porto, um completo analfabeto.

Em função das necessidades da Monarquia visigoda católica, o culto organiza-se rapidamente.² O **Liber Ordinum**³ data do século V; de inícios do século VI, datam as **Orationem et Missae** de Pedro de Lérida. Mas os rituais ainda são pouco claros, e também poucas são as obrigações bem definidas para os cristãos como, por exemplo, a santificação do domingo. O cristão é reconhecido pelo fato de ir à igreja. O “novo tempo” procurava afastar os cultos domiciliares, estabelecendo um predomínio das celebrações públicas no templo. Uma inscrição do cemitério de Narbona nos esclarece que são cristãos *omnes qui ad ecclesiam venietis*.

A Igreja procura se contrapor ao complexo mitológico greco-romano, dos cultos orientais, das superstições e, agora também, das massas camponesas, que surgem como grupo de pressão cultural. Designando-os como pagãos, ela os coloca, a todos, sem exceções, sob o patronato dos espíritos do Mal, unindo de forma íntima a idolatria, a magia e a heterodoxia, uma vez que a verdadeira ortodoxia ainda estava em fase de elaboração. Este foi o procedimento utilizado para se chegar à condenação de Prisciliano, nascido na Hispânia em meados do século IV e atuante, principalmente, entre os anos

¹ ANDRADE FILHO, Ruy de O. Mito e Monarquia no Reino Católico de Toledo (séculos VI-VIII). **Temas Medievales**, 13 (2005) no prelo.

² Cf. Fontes: CONCILIOS VISIGOTICOS E HISPANO-ROMANOS (1963); MONUMENTA HISPANIAE SACRA. Colección Canónica Hispana, I. 2v. Concilios Hispanos (1992).

³ Cf. Fontes.

de 370-375. Ele pregava uma ascese muito rigorosa, entrando, por diversos fatores, em choque com os interesses dos bispos meridionais da Hispânia. Ainda hoje jorram rios de tinta tentando provar se era ou não um herético – o que não nos cabe discutir aqui. O que nos interessa, no momento, é que a condenação de Prisciliano não teve respaldo em questões dogmáticas: foi resultante da apresentação de provas de que ele era um conhecedor e praticante de magia, estando, portanto, sob o patronato de influências malignas.

No Reino Visigodo Católico, Santo Isidoro de Sevilha (c. 562-636) uniria, sob o epíteto de magos ou maléficos, diversos especialistas em artes sobrenaturais.⁴ O temor quanto às práticas mágicas, contudo, é bem anterior à época de que estamos tratando. São várias as leis do Código Teodosiano que já tratam do tema. O caráter disciplinar de vários cânones conciliares nos permite entrever a tentativa de fixação de um novo conceito de “sagrado”.

Muitas conversões, porém, eram feitas apenas formalmente, incluindo-se aqui todos os segmentos sociais. Mais que uma efetiva “conversão”, operava-se no reino uma “cristianização”, ou seja: criavam-se mais cristãos no nome do que cristãos de verdadeiras convicções. O cristianismo mostrara-se forte nos últimos anos do Império, sobretudo entre as camadas baixas e médias citadinas. Todavia, esse era o mundo que caminhava para a extinção. Se é certo que as cidades no Reino Visigodo Católico não se restringiram a meras sedes episcopais, mercados ou entrepostos, também não nos é possível ignorar a forte ruralização econômico-social pela qual a Hispânia passava. A gradual diluição de seus mais confiáveis adeptos, em um contexto de medo, insegurança e ansiedade, gerava um conjunto de necessidades espirituais – especialmente tendo-se em conta a pressão cultural dos grupos camponeses – em que o cristianismo e o paganismo se confundiam. Apesar do exclusivismo do Deus dos cristãos, havia um esforço eclesiástico de transigir com as práticas tradicionais das regiões onde a nova fé penetrava, sempre que se pudesse fazê-lo sem prejuízo da fé. Procurava-se, desta forma, evitar confrontos por ações violentas, viabilizando-se assim a obliteração ou a desnaturação das antigas práticas.⁵ Nesses procedimentos se articulavam diversas relações e interpenetrações recíprocas entre a religiosidade dita “popular” e aquela dita “erudita”.

⁴ ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*, VIII, 9. Cf. Fontes.

⁵ Cf. Le Goff (1980, p. 207-219). Veja-se também Bastos (2003, p. 15-45).

Por esses caminhos, chegou-se à construção de uma nova cosmovisão global, emitida pela Igreja, que tentava abarcar a população. De Adão até o Juízo Final, uma ritualização com a temporalidade espiralada (ANDRADE FILHO, 1997) tentava compreender a totalidade da vida humana.

O conceito cristão de “conversão” implicava uma atitude particular diante da existência. Já no batismo exigia-se a renúncia ao demônio, além de uma confissão de crença na fé cristã.⁶ Neste aspecto, a memorização do Credo era considerada *sufficientem scientiam salutarem*.⁷ Era uma regra de fé verdadeira, um *foedus*.⁸ Considerava-se, pois, o retorno às práticas pagãs como uma quebra do “pacto” efetivado com Deus.⁹ As realidades do mundo eram duas: as coisas (*res*) e os sinais (*signa*). Destes últimos, havia os convencionais, utilizados entre os homens, e os supérfluos, que eram as “superstições”, sinais que os homens e os demônios utilizavam para se comunicarem.¹⁰ Desta forma, Santo Agostinho iniciava a idéia da possibilidade de um pacto diabólico, contrário àquele professado por meio do Credo pelos cristãos.

Após o batismo, estabelecia-se uma relação de regras de boa conduta, baseada no binômio mérito/recompensa. Um exemplo típico é a determinação de não se realizarem trabalhos pesados aos domingos.¹¹ Conduzindo-se bem, efetivando-se os rituais eclesiais criados para os momentos mais importantes da vida, o “pacto” aberto pelo batismo encerrava-se com a morte. A relação mérito/recompensa seria julgada por um tribunal celeste, onde cantavam os anjos e os demônios.¹² O triunfo sobre a morte ainda dependeria dos irmãos que, por meio do canto dos Salmos corretos, afastariam a espreita demoníaca.¹³ A realização de uma missa em homenagem ao defunto garantiria a sua salvação, exceto quando tivesse praticado pecados indissolúveis.¹⁴

A montagem da *societas fidelium Christi* tornava vital a questão da unidade religiosa. Toda a estruturação política do reino dependia deste elemento. Era

⁶ MARTINHO DE BRAGA. *De correctione rusticorum*, 8. Cf. Fontes.

⁷ ISIDORO DE SEVILHA. *De ecclesiasticis officiis*, II, 21, 3; ILDEFONSO DE TOLEDO. *De cognitioni baptismi*, 33. Cf. Fontes.

⁸ ILDEFONSO DE TOLEDO. *De cognitioni baptismi*, 31-33.

⁹ MARTINHO DE BRAGA. *De correctione rusticorum*, 15-16.

¹⁰ AGOSTINHO DE HIPONA. *De doctrina Christiana*, XI, 20.

¹¹ Narbona, 4. *Lex Visigothorum*, XII, 3, 6. Cf. Fontes.

¹² JULIÃO DE TOLEDO. *Prognosticum Futura Saeculi*, II, 26. Cf. Fontes.

¹³ JULIÃO DE TOLEDO. *Prognosticum Futura Saeculi*, I, 18.

¹⁴ JULIÃO DE TOLEDO. *Prognosticum Futura Saeculi*, I, 21.

o cimento que viabilizaria a articulação *rex-regnum*, cabendo ao clero justificá-la. Neste último, inicialmente de bases hispano-romanas, há uma crescente germanização, natural quando se tem em conta que seus principais titulares eram nomeados pelos monarcas. Tal fato é, provavelmente, um dos principais responsáveis pelas crescentes deficiências eclesiásticas. Não são poucos os cânones conciliares que lamentam a nomeação de bispos nascidos heréticos, criminosos ou simoníacos.¹⁵ No meio rural, muitos clérigos eram recrutados entre os servos eclesiásticos.¹⁶

Obviamente, não se tratava de problemas étnicos, mas de formação cultural, como comprovam os nomes de Frutuoso ou Ildefonso de Toledo, ambos de origem visigoda. Mas é fato que, na segunda metade do século VII, chegavam à ordenação clérigos que desconheciam os Salmos ou como efetuar um batismo.¹⁷ Tampouco o monasticismo escapava à degradação. Em fins do século VII, diversas fontes sugerem a criação de mosteiros como forma de evasão do fisco e de obtenção de doações e taxas. O ingresso em cargos eclesiásticos não implicava apenas acréscimos de poder e autoridade, mas também de riqueza, com o usufruto dos bens móveis e imóveis da Igreja. Tal forma de ascensão social, junto com a gradativa identificação das aristocracias (visigoda e hispano-romana) e delas com a Igreja, promovia diversas mutações. Entre elas, sem dúvida, um declínio moral e cultural do *ordo clericorum*. Não eram poucos os clérigos que executavam mecanicamente as suas funções. Poucos tinham alguma formação anterior e nomeadamente escrita de cultura, especialmente nos meios rurais. A idéia de “estudar” resumia-se, muitas vezes, em decorar formas e fórmulas, não em aprender e apreender uma doutrina.¹⁸

Em inícios do século VI, o II Concílio de Toledo já procurava regulamentar o ensino ministrado a crianças que, mais tarde, poderiam ou não ser destinadas à carreira eclesiástica (cânone 1). A questão é retomada de forma mais imperativa no IV Concílio de Toledo (cânones 24 e 25). O aspecto cultural tornava mais clara a romanização dos visigodos. Sua civilização teve expoentes de altíssimo grau literário. Mas eram poucos os que tinham acesso a essa cultura literária, inclusive oralmente. Desta maneira, tanto a Monarquia

¹⁵ Cf. IV Concílio de Toledo, cânones 19 et passim.

¹⁶ VI Concílio de Toledo, cânone 10; Concílio de Mérida, cânone 18.

¹⁷ XI Concílio de Toledo, 22 et passim.

¹⁸ IV Concílio de Toledo, 25 et passim.

como a Igreja necessitavam de outros veículos (não escritos) para a propagação de suas mensagens e ideologia. Diversos elementos iconográficos procuravam adaptar os recursos estilísticos clássicos aos novos programas extraídos dos textos sagrados. Logicamente, quase nada resta dos painéis que decoravam as basílicas. Relevos e mosaicos sofreram muito com a dominação muçulmana. Algumas poucas peças, contudo, chegaram a nós, como as cenas taumatúrgicas evangélicas de uma pilastra, conservada na igreja de São Salvador, em Toledo.

Mas essas formas não escritas de “leitura” poderiam acarretar problemas. Já é famoso, por exemplo, o caso do concílio de Iliberis (cânone 36), que proibiu a existência de pinturas nas igrejas. Estipulava-se a proibição para que *ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*. Em função dessa determinação, esse concílio chegou a ser considerado “heterodoxo”, em razão de uma alegada influência judaica.¹⁹ Havia também precedentes observáveis em Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Eusébio e Epifânio. Falava-se do culto das imagens, antes do século IV, com muitas ressalvas e, ainda então, somente de um modo progressivo, sob o influxo da reverência às imagens dos imperadores e de algumas outras causas. Uma matrona ibérica, Lucilla, relacionada ao donatismo, efetuava sua comunhão de posse de um osso – talvez alguma relíquia de algum mártir, mas que, para ela, era um amuleto – que beijava sempre com devoção antes de receber a hóstia. Assim, de forma supersticiosa, estabelecia-se um vínculo que para ela era essencial: o recebimento de um sacramento eclesiástico junto com o beijo numa “suposta” relíquia. Pensamos, pois, que, desta forma, mágica e supersticiosamente, ela procurava reforçar os dons recebidos por meio da comunhão. Numa sociedade necessitada de visões e milagres, a veneração das coisas santas, mártires, relíquias e imagens, chegava a se constituir numa forma de superstição: acreditava-se nelas e, mais ainda, esperava-se que elas fossem eficazes.

Uma simplificação de esquemas e estilo começava a se impor na iconografia a partir do século V, como exemplificam os sarcófagos de Bureba. Também tinha início o abandono da temática mitológica clássica, substituída pelos símbolos cristãos ou vetero-testamentários. Perguntamo-nos, todavia: alterava-se também o valor mágico, supersticioso de tais iconografias? A

¹⁹ Sobre o Concílio de Iliberis, ver também Andrade Filho (1996, p. 30-58).

preocupação demonstrada no cânone 36 do concílio de Iliberis repete-se, indiretamente, no XII e no XVI concílios de Toledo (cânones 11 e 2, respectivamente) e noutras partes. Tratava-se de um combate ao antropomorfismo artístico por se temer a infiltração do paganismo idolátrico? Sem chegar a uma “iconoclastia”, entre os séculos IV e VII, a Igreja visigoda esteve marcada pela ausência de esculturas figurativas. Tratar-se-ia apenas de uma questão disciplinar e circunstancial?

Com relação à cultura escrita, também notamos no Reino Visigodo católico esta tendência à simplificação. Neste aspecto, dado da época, a grande novidade era a cristianização da cultura clássica. Aparentemente, o temor cristão a essa cultura havia sido superado pelo programa de Santo Agostinho em seu **De doctrina Christiana**, 40; 60ss; 63: “se os filósofos pagãos emitiram verdades úteis à nossa fé, não somente não há porque temer estas verdades, mas é preciso arrancá-las para o nosso uso a estes ilegítimos detentores”. Santo Isidoro de Sevilha, entretanto, nos dá a entender que o antigo temor permanecia, pois “não somente se sacrifica aos demônios oferecendo incenso, mas também aceitando de muito bom grado suas afirmações”.²⁰ Se, como acredita Jacques Fontaine, as *Etimologias* de Isidoro de Sevilha corresponderiam a uma verdadeira conversão do Santo à cultura pagã, por outro lado, a apropriação desse conhecimento, pelo cristianismo, não se efetiva sem – muitas vezes deliberadas – deformações, adaptações ou simplificações.

No século VI, São Martinho de Braga utiliza-se da expressão *rustico sermo* para definir a linguagem utilizada no **De correctione rusticorum**. No século VII, é Santo Isidoro de Sevilha que considera necessário utilizar *sermone plebeio vel rústico quam facillime intellegatis*.²¹

Há notícias sobre a existência de uma escola palatina em Toledo no século VII. Provavelmente, ela era impulsionada por Julião de Toledo, uma vez que a própria existência de escolas dependia, muitas vezes, do acaso, como a presença de uma grande personalidade intelectual à sua cabeça. A falência das escolas públicas, apontada já no século V para a Gália, dá-se de forma mais tardia na Hispânia e Itália. Elas são substituídas pelas escolas episcopais, paroquiais e monásticas. Sua finalidade principal era, sem dúvida, a formação

²⁰ ISIDORO DE SEVILLA. *Sentencias*, III, 13, 1 (cf. Fontes).

²¹ ISIDORO DE SEVILLA. *Regula; Praefatio* (cf. Fontes).

de clérigos. Um ensino que poderia ser denominado de “superior”, com discussão de temas teológicos e morais, efetuava-se sobretudo nas escolas monásticas. Delas é que partiram muitos dos grandes Metropolitanos do Reino de Toledo. Mas tais escolas tinham um caráter urbano ou semi-urbano, encontrando-se intimamente ligadas a uma sede episcopal. É o caso, por exemplo, da escola do mosteiro de Santa Eulália de Mérida ou da de Agali, próxima a Toledo. Ressalta-se assim, uma vez mais, a forte vinculação do cristianismo aos segmentos urbanos que o impulsionaram inicialmente.

Desta forma, o contexto em que se desenvolve o reino católico de Toledo oscilava entre os reflexos e os anúncios. Ao antigo contraponto romano/bárbaro, sobrepunha-se agora o cristão/pagão.

Nos procedimentos voltados para a cristianização de elementos pagãos, articulavam-se diversas relações e interpenetrações recíprocas entre a religiosidade das massas camponesas – que, como nos demonstrou Jacques Le Goff, surgem como grupo de pressão cultural – e a cultura ainda frágil, ainda em elaboração, de uma ortodoxia pouco sistematizada, de um clero que não se define por seus matizes sociais. As tentativas eclesíásticas de se sobrepor à magia, aos prodígios, às superstições, alimentavam-se dos mesmos pressupostos que as tinham feito nascer. Se a cristianização do reino não pode ser colocada em causa, o mesmo não pode ser dito quanto à sua efetiva conversão.

O mesmo pode ser notado com relação à cultura e ao cotidiano. Os demônios espreitavam por toda parte: nos jogos circenses,²² na música e no teatro.²³ A presença constante do sobrenatural, incrementada muitas vezes pelos membros do *ordo clericorum*, estimulava a imaginação, os temores, as angústias. Abria-se, desta forma, uma extensa gama de possibilidades para o “maravilhoso”, para a necessidade do “saber sobre as coisas”, do saber do destino particular de cada um. Era, pois, um Reino Católico cristianizado; mas poderíamos vê-lo como efetivamente convertido?

²² ISIDORO DE SEVILHA. *Etimologias*, XVIII, 24.

²³ ISIDORO DE SEVILHA. *De ecclesiasticis officiis*, II.

THE CATHOLIC VISIGOTH KINGDOM (6th and 8th CENTURIES). CHRISTIANIZATION OR CONVERSION?

ABSTRACT

The conversion of Recaredo, in the 3rd Council of Toledo, in 589, would have motivated the conversion of the whole kingdom from Arian into Christianity, according to the History of the Goth of Santo Isidoro from Seville, and the Council itself. However, such a royal conversion, with clear political purposes, ended up resenting the new context created by the Germanic migrations that created spaces for the emergency of old faiths, especially the rural ones. The Church, with the urban emptying – and, consequently, with the pulverization of its faithful segment – would have now to face this. In that period of formation of the Christian orthodoxy, many problems arised. We intend to point out some of these problems for the ecclesiastical ordo in order to attempt the “conversion” of the Kingdom of Toledo.

KEY WORDS: *Christianity. Middle age. Visigoth Kingdom.*

FONTES

AGOSTINHO DE HIPONA. **De doctrina christiana.** Ed. bilíngue de B. Martín. Madrid: BAC, 1957.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. J. Vives. Barcelona; Madrid: CSIC, 1963.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *De cognitione baptismi.* Ed. J. Campos e I. Roca. In: **Santos Padres Españoles.** 2 v. Madrid: BAC, 1971, v. 1, p. 236-378.

ISIDORO DE SEVILLA. **De ecclesiasticis officiis.** Migne, PL. 83, col. 738-826.

ISIDORO DE SEVILHA. **Etymologiarum.** Ed. Lindsay. Trad. J. O. Reta e M. A. M. Casquero. 2 v. Madrid: BAC, 1982.

ISIDORO DE SEVILLA. *Regula; Praefatio.* Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Campos e I. Roca. In: **Santos Padres Españoles.** 2 v. Madrid: BAC, 1971, v. 2, p. 92-125.

ISIDORO DE SEVILLA. *Sentencias.* Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Campos e I. Roca. In: **Santos Padres Españoles.** 2 v. Madrid: BAC, 1971, v. 2, p. 226-525.

JULIÃO DE TOLEDO. *Prognosticum Futura Saeculi*. In: _____. **Opera. Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera Pars I**. Ed. J. N. Hillgarth et al. Turnhold: Brepols, 1976.

LEX VISIGOTHORUM. Ed. K. Zeumer. Hannover-Leipzig: Imprensus Bibliopolii Hahniani, 1973.

LIBER ORDINUM en usage dans l’Eglise wisigothique et mozarabe d’Espagne, du V au XI siècle. Ed. M. Férotin. Paris: Monumenta Ecclesiae Litúrgica V, 1904.

MARTINHO DE BRAGA. **De correctione rusticorum**. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de R. Jove Clos. Barcelona: El Albir, 1981.

MONUMENTA HISPANIAE SACRA. Colección Canónica Hispana I. 2 v. Concilios Hispanos. Ed. G. Martínez Díez e F. Rodríguez. Madrid: CSIC, 1992.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE FILHO, R. de O. **Imagem e Reflexo**. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (séculos VI-VIII). 1997. Tese (Doutorado em História Social) – Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, São Paulo, 1997.

_____. Ensaio sobre a “religiosidade popular” na Hispânia do século IV: o Concílio de Elvira. **Américas**, n. 2, p. 30-58, 1996.

BASTOS, M. J. da M. Cultura clerical e tradições folclóricas. Estratégias de evangelização e hegemonia eclesíastica na Alta Idade Média. **Signum**, n. 5, p. 15-45, 2003.

LE GOFF, J. Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: _____. **Para um novo conceito de Idade Média**. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980. p. 207-219.