

O CLERO CRISTÃO E AS PRÁTICAS PAGÃS NO REINO VISIGODO (SÉCULOS V E VI)¹

Vitor Moraes Guimarães ²

RESUMO: O cristianismo estabeleceu-se no Império Romano como uma crença das camadas baixas e médias da sociedade urbana, conquistou adeptos na aristocracia e, no século IV, tornou-se o credo oficial do Estado. A Igreja se expandiu pelo Ocidente chegando até a Península Ibérica, região onde se instalou o reino Visigodo. O objetivo de nossa pesquisa é demonstrar que entre os séculos V e VI este reino não era cristão e o clero, ao desenvolver ações para combater a permanência de antigas práticas religiosas oriundas do sistema de crença greco-romano e germânico, produziu estratégias para afirmar a hegemonia do cristianismo e o modificou. Nesta comunicação, vamos apresentar o debate historiográfico sobre o tema e algumas reflexões produzidas a partir da análise do *corpus* documental.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianismo. Práticas pagãs. Reino Visigodo.

A pluralidade do conhecimento histórico torna imprescindível a compreensão da historiografia enquanto elemento norteador de qualquer pesquisa, especialmente na definição de interesses e temas. Distintas correntes teóricas propõem aos historiadores métodos e objetos de estudos variados. No início do século XX, a *École des Annales* direcionou a sua epistemologia para a problematização dos temas e a diversidade das fontes, inserindo no seu arcabouço teórico a interdisciplinaridade. Esta renovação permitiu ao pesquisador uma profícua interlocução com outras ciências – como a sociologia, a geografia, a antropologia, a psicologia e a linguística – e a ampliação dos seus objetos. Nesse contexto, o estudo sobre sistemas religiosos entrou em evidência e o debate sobre as relações entre culturas na Alta Idade Média, em especial o convívio entre as práticas cristãs e as tradições pagãs, tornou-se objeto de análise para alguns historiadores.

Em um colóquio realizado na Escola Normal Superior de Paris, entre os dias 7 e 9 de maio de 1966, foram debatidas questões inerentes ao “estudo das relações existentes entre as estruturas sociais, as formas de expressão e os modos de difusão cultural”³. Os pesquisadores, presididos por Fernand Braudel e Ernest Labrousse, discutiram o tema e nomes de grande destaque como Georges Duby, Ruggiero Romano e Eric Hobsbawn deram contribuições importantes. Entre eles estava o diretor da Revista dos *Annales*, Jacques Le Goff, que apresentou um ensaio sobre “Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia”⁴. Para o autor, o clero na Alta Idade Média detinha o monopólio da escrita e a utilizava para instituir uma moral cristã, ao passo que as tradições advindas do paganismo

grego-romano ou germânico persistiam no mundo rural pela repetição cotidiana e exerciam uma pressão cultural sobre a Igreja.

A cultura campesina, associada ao paganismo, segundo Le Goff, encontrava-se desorganizada frente à instituição clerical. A igreja buscava por meio do acolhimento, adotar táticas evangelizadoras para tornar o cristianismo aceito pelos pagãos; quando essas estratégias falhavam, prevalecia o princípio da recusa. Portanto, a eliminação de templos pagãos e a destruição dos seus ídolos, a desnaturação dos temas tirando o seu significado original e, às vezes, encobertos por meio da obliteração, eram instrumentos de recusa das “tradições folclóricas” pela “cultura eclesiástica”. Por fim, Le Goff utiliza a noção de utensilagem mental e intelectual para explicar o “bloqueamento da cultura inferior pela cultura superior” na Alta Idade Média.⁵

O historiador italiano Oronzo Giordano, na obra *Religiosidad popular en la Alta edad media*⁶, publicada em 1979, apresenta uma nova perspectiva para os estudos sobre religião e cultura no período:

La dinámica de esta relación entre los dos *ordines* se expresa en la contradicción constante entre religión y superstición, entre paganismo y cristianismo. Pero el conflicto a su vez desarrolla a lo largo de una línea de demarcación fluida e inestable, a través de una ósmosis recíproca de influencias y de contaminaciones, de agresiones y de concesiones, de superposiciones y de adaptaciones, que constituyen la característica y, al mismo tiempo, el trabajo de religiosidad medieval.⁷

A utilização do termo osmose pelo autor, mesmo adotado das ciências naturais, contribuiu para ampliar a compreensão sobre a convivência entre as práticas pagãs e o cristianismo. As influências recíprocas sobrepõem-se a ideia de imposição de uma cultura superior sobre uma inferior. Para Giordano, a relação de influências demonstra que a Igreja, ao adotar estratégias para converter as populações adeptas dos costumes politeístas, levou a constituição de uma religiosidade que possuía elementos de vários sistemas de crenças do período.

Analisando os discursos eclesiásticos, Jean-Claude Schmitt, em 1988, parte do pressuposto que a superstição, enquanto sobrevivência do paganismo, exercia pressão sobre a Igreja institucionalizada. Para o autor, a luta da Igreja contra as práticas pagãs é evidente nos documentos eclesiais, como “La hagiografía, que debe tomarse como discurso mítico sobre

los orígenes de la civilización y de la fe cristiana; y la pastoral, la lucha día a día de los clérigos contra las ‘supersticiones’.⁸ O termo superstição, entre os romano antigos, definia o excesso de zelo religioso. Já entre os clérigos medievais, segundo o historiador, o vocábulo passou a ser empregado para qualificar as práticas pagãs, caracterizadas como idolatria e culto aos mortos. Ou seja, a patrística tornou a superstição sinônimo de paganismo. É nesse sentido que Schmitt utiliza o termo para referir-se ao conjunto de crenças politeístas.

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

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

Mario Jorge da Motta Bastos, em “Cultura clerical e tradições folclóricas: estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média”, artigo publicado em 2003, compreende que o melhor caminho para pensar o encontro de padrões culturais distintos com seus respectivos sistemas de crença não é o da utensilagem mental e intelectual como propõe Le Goff:

O âmbito essencial para a análise do binômio religião/cultura no período ou a das relações entre os níveis de culturas e os grupos sociais é o da própria sociedade, em seus mecanismos de constituição, ordenação e funcionamento, com as contradições e conflitos internos que a caracterizaram.⁹

A Igreja, enquanto instituição, organizou concílios, elaborou cânones e formulou a ortodoxia com o propósito de estabelecer sua hegemonia e interferir nas práticas cotidianas da população no âmbito público e privado. Os clérigos buscavam de toda forma apresentar o cristianismo “como um sistema de interpretação do mundo e, como tal, fundamento de um conjunto de práticas que visam agir sobre ele”.¹⁰

A organização da Igreja e o objetivo de reduzir o paganismo no contexto em que ela se insere nos séculos VI e VII, segundo Bastos, produziu uma relação que se caracteriza pelas influências recíprocas entre as tradições culturais pagãs e o cristianismo. O autor, a partir da análise do conjunto de fontes que utiliza, principalmente as atas conciliares e o sermão de Martinho de Braga, afirma que a preocupação da Igreja com a difusão do seu credo resultou num processo de síntese e adaptação e não numa simples sobreposição de uma cultura sobre a outra.

Percebemos que os historiadores citados utilizaram essencialmente fontes eclesiais, buscaram discutir como a cultura clerical se relacionou com as tradições pagãs e produziram abordagens que se distinguem e se complementam. Le Goff apresenta reflexões a partir da ideia de sobreposição de níveis de culturas; enquanto Bastos, com certa influência de Giordano, defende as influências recíprocas, destaca as adaptações e a criação de uma nova religiosidade; Schmitt, afirma que a cultura pagã sobreviveu por meio do clero cristão.

Essa historiografia sobre a relação entre o cristianismo e o conjunto de crenças pagãs na Alta Idade Média produziu alguns conceitos que nos auxiliam na compreensão do nosso objeto de pesquisa. Seleccionamos, entre eles, duas noções básicas: cultura clerical, entendida como um sistema de interpretação do mundo, e paganismo, para designar um conjunto de práticas culturais/religiosas herdadas dos germânicos e do mundo greco-romano. Compreendemos que a cultura clerical e o paganismo conviveram dentro de um campo de tensão e os conflitos resultaram na formulação de um padrão cultural novo que se organizou no alvorecer da Idade média.

Com uma estrutura administrativa paralela a do Império Romano, a Igreja Cristã se expandiu pelo Ocidente chegando até a Península Ibérica, região onde se instalou o reino Visigodo. O objetivo de nossa pesquisa é, portanto, demonstrar que entre os séculos V e VI, este reino não era cristão e que o clero, ao desenvolver ações para combater a permanência de antigas práticas religiosas, também modificou o cristianismo. Para alcançar tal propósito, pretendemos identificar a permanência das práticas pagãs no Reino Visigodo, assim como destacar as estratégias desenvolvidas pelo clero para ampliar o processo de conversão na Península Ibérica.

O clero investiu na catequização da população e dos membros da aristocracia visigótica. No entanto, a Igreja enfrentou algumas dificuldades, pois mesmo convertidos, os *neófitos* ainda praticavam ou ainda conservavam as crenças religiosas dos seus antepassados.

Este fato está evidente nos documentos clericais que revelam um processo de conversão difícil. Segundo Bastos:

Na medida em que os vários grupos germânicos assentados na Europa converteram-se ao cristianismo, não houve um processo de abandono integral das suas culturas compatíveis com a perda de suas religiões; certas crenças religiosas novas foram adotadas em detrimento de outras, preservando-se o “contorno” cultural germânico no qual inseriu-se o cristianismo.¹¹

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

Afirma-se assim, portanto, e como um elemento intrínseco ao processo de conversão religiosa, a existência de uma efetiva relação entre cotidiano e cultura. Ou seja, na condução de suas vidas cotidianas os indivíduos elaboram, e recorrem constantemente, a uma compreensão das íntimas e múltiplas correlações entre o passado, o presente e o futuro. E ainda que preserve uma certa autonomia, esse conhecimento, afinado e constantemente ajustado, origina-se e situa-se no interior das realidades materiais e sociais da vida cotidiana.¹²

Comprendemos, então, a dificuldade da Igreja em tornar sua visão de mundo hegemônica, pois mesmo os convertidos continuavam a usar amuletos e ervas com finalidades medicinais, preservavam hábitos que tinham por finalidade atrair a sorte. Parece que essas práticas estavam inseridas no cotidiano das pessoas, muitas vezes relacionavam-se com a própria atividade laboral. A insatisfação do clero com essas permanências fez com que a Instituição elaborasse estratégias de transformação desse cotidiano. Schmitt cita uma carta do papa Gregório Magno ao Arcebispo Melito, na qual o papa instrui o seu companheiro a destruir os templos pagãos, a benzer o local com água benta e a colocar relíquias e altares. Essa estratégia também é empregada nos bosques, onde a população rural adorava seus deuses.¹³

Parece que a *metanóia* tinha alguns limites, a incorporação da cultura cristã foi débil em virtude do tipo de ação empreendida inicialmente pela Igreja. O vínculo da aristocracia com a Instituição permitiu uma pseudo conversão da população, apenas o rei se convertia em

nome do seu reino. Uma vez a serviço da nova fé, o Estado promulgava leis que estabeleciam costumes cristãos. A população, por sua vez, obrigada a abandonar antigas práticas e tradições ancestrais não compreendia os princípios do cristianismo.

Para verificar como a manutenção das práticas pagãs foi um fenômeno constante no processo de cristianização no Reino Visigodo é necessário analisar o discurso eclesiástico. Seleccionamos o seguinte *corpus*: a crônica de Paulo Orósio, “*História contra os pagãos*”; as atas dos *Concílios visigóticos e hispano-romanos* e a carta-sermão de Martinho de Braga, “*De correctione rusticorum*”. Além desses documentos, adotamos como fontes secundárias os sermões de Cesário de Arles, assim como o discurso de Agostinho de Hipona na obra “*Da catequização dos rústicos*”, que o próprio Martinho tomou como modelo.

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

As atas dos concílios visigóticos realizados entre os séculos V e VI, principalmente o I de Braga (561) e o III de Toledo (589), são importantes para o conhecimento das práticas pagãs existentes na Península Ibérica. Nessas atas estão registradas as deliberações eclesiásticas que regulamentavam a vida do cristão. As discussões dos concílios determinavam cânones que revelam a clara intenção da Igreja em normatizar tanto as ações do clero quanto a dos fieis em geral.

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

De correctione rusticorum pretendia dessacralizar as antigas crenças pagãs e propunha um modelo de atividade pastoral para catequetizar os fiéis¹⁴. A carta-sermão de Martinho se “dedica, pois, a elucidar, é a verdadeira (versão) de um amálgama de crenças e práticas cujo sentido define, desqualifica e anatematiza.”¹⁵ Desse modo, o autor buscou provar que os deuses cultuados pelos pagãos têm a suas origens nos enganos diabólicos e sobrevivem na ignorância da comunidade rural. Para Nascimento:

A intenção de Martinho é efectivamente a instrução catequética e a correção de desvios morais ou religiosos. Não precisava sair da linguagem convencional para tal efeito, mas era inevitável observar a realidade que se lhe deparava segundo o quadro de valorização e os códigos de análise de uma cultura moldada por oposição a um mundo pagão que não tinha necessariamente que se identificar com a Galécia que acabava de passar para a ortodoxia cristã.¹⁶

Martinho de Braga se preocupou com as ações do seu público e propôs que este fosse instruído conforme a visão de mundo pregada pela teologia cristã. A utilização deste sermão com intenção exortativa demonstra que o clérigo elaborou um mecanismo para a boa percepção dos seus receptores:

Numa primeira tentativa de aproximação, poder-se-ia configurar tal sermão (*De Correctione Rusticorum*) como um exemplar característico da “teologia de popularização” [...] quanto a seus traços peculiares, destaca-se o emprego de uma linguagem simples e acessível (o *sermo rusticus*, explicitamente adotado por Martinho), além da apropriação de imagens familiares, condizentes com o universo mental dos ouvintes.¹⁷

Além de um discurso exortativo e de instrução pastoral, *De Correctione Rusticorum* também revela a ação dos concílios no combate as práticas pagãs.

Diante do exposto, podemos afirmar que o estudo sobre as permanências pagãs e as estratégias da Igreja para inibi-las na Península Ibérica constitui-se num objeto de pesquisa que permitirá colocar em debate variadas perspectivas historiográficas sobre o tema e pensar, a partir do *corpus* selecionado, um mundo medieval não apenas cristão, distinto do que se convencionou afirmar durante muito tempo.

¹ Trabalho desenvolvido na graduação em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, sob a orientação da Profa. Dra. Márcia S. Lemos (UESB).

-
- ² Vitor Moraes Guimarães. Graduando em História pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. E-mail: vitor.mguimaraes@hotmail.com
- ³ GODINHO, Vitorino Magalhães (Dir.) *Níveis de cultura e grupos sociais*. Colóquio de Escola Normal Superior de Paris (7 a 9 de maio de 1966). Tradução de Franco de Sousa. Lisboa: Cosmos, 1967.
- ⁴ LE GOFF, J. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no ocidente*. Tradução de Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1980.
- ⁵ O conceito de utensilagem mental utilizado por Le Goff é oriundo da primeira geração dos *Annales* e pode ser compreendido como os vocábulos, sintaxes, lugares comuns e concepções de espaço e tempo próprios de cada tempo e grupo.
- ⁶ GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Tradução e Pilar García Mouton e Valentín García Yebra. Madrid: Cremos 2005.
- ⁷ Ibid. p. 19
- ⁸ SCHMITT, J-C. *Historia de la superstición*. Tradução de Tesesa Clavel. Barcelona: Crítica, 1992. p.30
- ⁹ BASTOS, M. J. da M. Cultura clerical e tradições folclóricas: estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. *Revista Signum*. v. 5. 2003. p. 45
- ¹⁰ Ibid. p. 44
- ¹¹ BASTOS, M. J. da M. *Religião e hegemonia aristocrática na península ibérica (séculos IV-VIII)*. Tese de doutorado. São Paulo, USP, 2002. p. 27-28.
- ¹² Ibid. p. 32.
- ¹³ Schmitt, op. cit. p. 38-39.
- ¹⁴ BRAGA, Martinho de. Carta ao bispo Polémio. In: NASCIMENTO, A. A. (Ed.). *Instrução pastoral sobre superstições populares*. Lisboa: Cosmos, 1997. pp.106 – 125.
- ¹⁵ BASTOS, op. cit., 2003. p. 34.
- ¹⁶ NASCIMENTO, A. A. (Ed.). *Instrução pastoral sobre superstições populares*. Lisboa: Cosmos, 1997. p.50.
- ¹⁷ BASTOS, op. cit. 2003, p. 21.