

DISTINÇÃO RELIGIOSA NO REINO VISIGODO: UMA ANÁLISE DO III CONCÍLIO DE TOLEDO

Nathalia Agostinho Xavierⁱ

Resumo: No decorrer da cristianização da Península Ibérica, notamos um esforço de uniformização religiosa e de formulação de uma ortodoxia. Em contraposição, rejeitavam-se práticas relegadas ao campo da heresia ou da superstição. Tal processo transparece nos cânones toledanos e, portanto, a análise deste material nos permite conhecer melhor as proposições eclesíásticas, bem como nuances da conjuntura em questão. Desta forma, tendo como referência documental as atas do Concílio de Toledo III, destacaremos o momento da conversão do monarca Recaredo ao cristianismo niceno, com ênfase na reorganização institucional no âmbito do reino e no papel da distinção religiosa na legitimação da Igreja hispânica.

Palavras-chave: Ortodoxia, heresia, superstição

Abstract: During the christianization of the Iberian Peninsula, an effort of religious uniformization and formulation of an orthodoxy is noted. In opposition, practices were rejected as heresy or superstition. Such process shows in canons and, therefore, the analysis of this material allows us to know better the ecclesiastical propositions, as well as the details of its specific context. Hence, referenced by the III Council of Toledo, we shall highlight the moment of the king's conversion to nicean christianism, studying the institutional reorganization in the ambit of the kingdom and the role of religious distinction in the legitimization of the hispanic Church.

Keywords: Orthodoxy, heresy, superstition

1. Conversão e distinção religiosa: apresentação do contexto de aproximação entre monarquia e *ecclesia*

Em princípios do quinto século, os visigodos arianos fixaram-se na Península Ibérica, passando a conviver com as populações hispano-romanas nicenas. Na centúria seguinte, o rei Leovigildo promoveria um esforço de organização política e territorial, projeto viabilizado por meio da anexação de áreas vizinhasⁱⁱ e da uniformização religiosa, possivelmente voltada para o arianismo.

No entanto, seu filho Recaredo optou pela conversão ao catolicismoⁱⁱⁱ em 587, corroborada publicamente no III Concílio de Toledo, dois anos depois. Tal reunião foi denotativa de uma continuidade da política de expansão de seu pai, bem como

estabeleceu o papel da religião no fortalecimento das relações de poder da aristocracia, caracterizando um momento de união entre os interesses episcopais e seculares. De fato, a unificação do reino estava vinculada às demandas das elites laica e clerical, e a uniformização da fé e dos dogmas estendeu-se ao campo de atuação do monarca, segundo os próprios desígnios levantados em seu *tomus*.

(...) no solo nos preocupamos de aquellas cosas mediante las cuales los pueblos que nos están sujetos viven y se gobiernan pacíficamente, sino también, com la ayuda de Cristo, extendemos nuestra atención hasta las cosas celestiales (...)^{iv}

Pertinente a esta conjuntura de reorganização política e afirmação religiosa, observamos a presença de cânones associados à heresia ariana e à idolatria, analisando, sobretudo, o papel da distinção no fortalecimento da instituição eclesiástica. Desta maneira, objetivamos compreender o processo de organização da Igreja^v no reino visigodo a partir da relação intrínseca entre ortodoxia e heterodoxia, campos separados pela normativa, mas definidos em concomitância; relacionados pela tênue linha de separação entre a institucionalização ou rechaço de crenças e ritos.

Entendemos, portanto, que o ortodoxo e o heterodoxo são categorias relativas, não absolutas, isto é, não são auto-referenciados e apenas existem na medida em que se opõem, apresentando-se na documentação de forma simultânea, mútua e interdependente.^{vi} Por meio desta perspectiva, a defesa de uma identidade católica pressupunha uma hierarquia social e a oposição ao pagão e ao herege proporcionaria, na contrapartida, a legitimação da autoridade do corpo clerical como defensores da fé verdadeira.^{vii}

Adiante, tal pressuposto mostra-se condutor de nossos questionamentos e da escolha dos cânones a serem comentados, sendo explorado na leitura da documentação e do seu contexto de produção. Assim, nas atas citadas, estudamos os recursos retóricos de referentes à ratificação da ortodoxia no âmbito visigodo com o intuito de compreender o papel da discriminação/estigmatização religiosa na exaltação da autoridade do metropolitano e de seus pares frente a um projeto de extensão do cristianismo a um reino.

2. Formas de definição e manutenção da “nova” ortodoxia visigoda: o papel da rejeição a práticas religiosas

Realizada no ano de 589, a reunião episcopal demarcou o momento da conversão do monarca ao cristianismo niceno, assim como a dos nobres godos e dos bispos que o acompanharam.^{viii} Para estabelecer os dogmas a serem seguidos foram reafirmadas as fórmulas dos concílios ecumênicos de Nicéia, Constantinopla, Calcedônia e Éfeso, cujas decisões acerca dos debates cristológicos, dentre outras, serviam de referência. Neste ponto, atentamos para um primeiro recurso retórico: o de filiação a uma tradição. Assim, as determinações do passado e o vínculo com certas vertentes da patrística constituíam argumento de legitimidade, bem como de naturalização da escolha nicena como inevitavelmente correta.^{ix} Por meio desta opção, a organização da Igreja na região se desenvolveu pela exaltação da autoridade de um grupo de agentes associados à ortodoxia selecionada. Em acordo, apresentavam-se como representantes de uma fé a expandir-se paralelamente à configuração de um território sob domínio da monarquia goda.

Considerando tal contexto, destacamos cinco cânones (I, II, V, IX e XI) relativos às medidas provisórias de reorganização das sedes episcopais, antes arianas, e à preocupação com a continuidade dos ritos e preceitos aceitos pela ortodoxia nicena.

O primeiro cânone do Concílio toledano defende a primazia da disciplina canônica produzida pelo prelado romano. Concede, desta forma, uma autoridade apostólica de decisão à sede episcopal, bem como limita o campo de possibilidades de explicações exegéticas e de práticas litúrgicas, com o objetivo de garantir a manutenção dos preceitos dos concílios antigos e de estabelecer uma única via interpretativa. Procurava assim, evitar os “erros”,^x condenados pela Igreja sob o nome de *heresias*.

Com o mesmo intuito uniformizador e a mesma aplicação de normativas anteriores, a aplicação das penitências segue a norma de conformidade com a “severidad de los cánones primitivos” (XI)^{xi} e, por recomendação de Recaredo, todas as igrejas na Península passam a recitar o Credo aos domingos (II), uma vez que a oração simbolizava a fórmula da fé nicena proclamada “por el pueblo con voz clara”.^{xii}

Paralelamente, as atas do III Concílio de Toledo demonstram o processo de reordenação das igrejas e clérigos arianos, convertidos ou não à religião oficial, tal como a revisão de normas e regulamentos de cunho institucional. Vinculado a tais ações, o nono cânone determina que as igrejas de conversos estejam, a partir daquele momento, sob jurisdição da diocese católica na qual estão inseridas territorialmente. Trata-se, portanto, da adequação ou absorção destes espaços, perpetuando em nível patrimonial a hierarquia estabelecida entre nicenos e hereges.

A busca pela organização das igrejas no reino, também se pautou nas questões de caráter moralizante, tal como exemplifica a quinta norma canônica deste concílio, na qual a analogia entre matrimônio e desejo carnal, censurável para os parâmetros de castidade estabelecidos pela elite clerical, é condenada. Os bispos, presbíteros e diáconos oriundos do arianismo são associados a este comportamento pela relação luxuriosa que teriam mantido com suas esposas ou com mulheres que vivessem em suas casas. Aos casados recomenda-se o afastamento pela separação de moradias, e aos que vivem com mulheres que levem suspeitas, provavelmente concubinas ou escravas^{xiii}, que delas se livrem. Claramente, o cânone denota para além de uma preocupação normatizante, a tentativa de atribuir aos “hereges” uma conduta reprovável que lhes categorizaria negativamente naquela sociedade. Neste ponto, percebemos como o recurso de atribuição de estigmas e valores, servia à proposição de uma sociedade religiosa hierarquizada, exaltando por oposição, as virtudes de clérigos nicenos. Tal superioridade assimilada, o papel intermediário destas figuras sacerdotais nos ritos religiosos e na relação com o divino era reconhecido.

Assim, o III Concílio de Toledo também demonstrou o interesse dos grupos hegemônicos nas manifestações litúrgicas não sancionadas pelo episcopado. A estas se referem três (XVI, XXII e XXIII) de seus vinte e três cânones. Destes, o primeiro ressaltado autoriza bispos e juízes a destruir ídolos cultuados pelas populações locais, relegando aos mesmos agentes a responsabilidade de fiscalizar as expressões religiosas autóctones, assim como instigando os senhores a proibirem as práticas “sacrílegas” entre seus servos. Cria-se, ao menos em nível teórico, uma rede de observância que se expande nas diversas províncias pelo vínculo desta aristocracia com projeto religioso do monarca.

Ao optarmos por observar em meio às linhas canônicas as preocupações apregoadas, podemos identificar a intensidade destas manifestações, percebendo,

neste cânone, um indicativo da sua forte presença. A afirmativa não se pauta apenas em uma interpretação “indireta”, pois é igualmente apontada pela fonte, que diz “estar muy arraigado em casi toda España y la Gália el sacrílegio de la idolatria”.^{xiv} Com efeito, as demonstrações de fé que escapassem à esfera de influência do cristianismo institucionalizado são tratadas como um problema que, por sua premência, também concerne ao rei e seus representantes locais. Esta compreensão perdura quando, por exemplo, nos XII e XVI Concílios de Toledo, as mesmas personagens são encarregadas de vigiar e extirpar as crenças ilícitas. A descentralização do combate às superstições poderia indicar, por outro lado, um recurso de ampliação das redes de relação entre as elites terratenentes, independente da recorrência destas crenças. No entanto, mensurar ambas as possibilidades é difícil tarefa na leitura de uma documentação que tem por principal característica, a parcialidade do discurso em relação às religiões que condena.

Nesta linha, apesar de não fazerem referência aos termos “superstição”, “paganismo” ou “idolatria”, também optamos por destacar os vigésimo segundo e vigésimo terceiro cânones, uma vez que implicitamente se relacionam com estas categorias, construídas e defendidas pela elite clerical. Os dois se voltam para comemorações públicas e para as ações cotidianas de cristãos que, de maneira inconsciente ou não, estariam apegados a costumes reprovados pela ortodoxia.

Ainda delegando a bispos e juízes a responsabilidade de fiscalização, são consideradas interditas as “danzas y canciones indecorosas”^{xv} nas festas de comemoração dos santos (XXIII). Tais práticas festivas, pela maneira como foram descritas, parecem-se com aquelas do período das Calendas de janeiro igualmente reprovadas pelos escritos eclesiásticos.^{xvi} Baseando-nos nesta analogia, podemos pressupor que o cânone faz alusão ao conteúdo erótico presente na celebração e permite perceber a possível transposição desta forma de comemoração aos festejos de aniversário dos santos. Da mesma maneira, os banquetes e as danças mascaradas das *Kalendae Ianuariae* representavam a disseminação de práticas não incorporadas pela ortodoxia e que, por meio de diversas “transgressões”, não condiziam com os costumes e condutas morais valorizados pela Igreja. Tais comportamentos eram repetidos em outras ocasiões, como nas calendas de março, e aparecem descritos em outras fontes, como aponta Giordano Ortonzo.^{xvii}

Concomitantemente, o cânone XXII diz respeito a um conjunto largo de valores cristãos, ao voltar-se para a maneira com a qual os homens lidam com a

morte e com os ritos funerários propriamente ditos. A exibição de profundo sofrimento pelo falecimento de um ente próximo, acompanhada pelo choro, é rechaçada pela fé na imortalidade da alma. Segundo este discurso, o comedimento acerca da perda de vida humana deveria seguir o exemplo de Cristo perante Lázaro,^{xviii} uma vez entendido que a morte significa a libertação humana de todos os sofrimentos terrenos. De título “Que los cuerpos de los religiosos se lleven a enterrar cantando salmos solamente”, a norma canônica nos permite pressupor a existência de outras práticas funerárias. A admoestação em relação à aceitação da morte demonstra que à elite eclesiástica “pouco importa um cadáver quando é preciso, acima de tudo, preocupar-se com a alma e a salvação”.^{xix} Todavia, ainda que para tais populações não fosse, talvez, possível apreender uma perspectiva menos “materialista” com facilidade, mais uma vez se comprova improfícuo buscar a perspectiva destas populações por meio dos cânones. À nossa análise interessa mais perceber as motivações por trás da normativa, e logo, apreender que tanto a concepção da morte quanto a forma que esta toma por meio dos ritos funerários tradicionais em cada comunidade, constituíam parte dos esforços normatizadores do episcopado.^{xx} Esforços estes, que se expressam por meio das inquietações apresentadas nestas linhas em relação às “permanências”^{xxi} cultural-religiosas não incorporadas ou legitimadas pela fala cristã.

3. Reflexões acerca da produção da ortodoxia na *Hispania visigoda*

Optamos por destacar a conversão visigoda no sexto século, em decorrência de sua relevância no que tange a reorganização do reino sob a égide de uma “nova” ortodoxia.^{xxii} Compreendemos que, em meio a um processo de unificação territorial, a religião nicena se apresentou como alternativa ao arianismo, antes reconhecido ortodoxo pela aristocracia visigoda, demarcando uma escolha em momento de institucionalização dogmática e litúrgica que se seguiu. A transição destaca a dimensão histórica destas determinações, demarcando a flexibilidade do conceito de ortodoxia, bem como fincando em relações sócio-políticas mais amplas elementos do discurso religioso. Deste modo, cabe reforçar nosso intuito em analisar a produção eclesiástica pelo prisma do campo político.

Por tal perspectiva, a exaltação do cristianismo niceno, vinculada à declaração da conversão do monarca, foi fruto de um discurso legitimador que

correspondia aos anseios de grupos socialmente posicionados, de acordo com as demandas e especificidades do período. Consequentemente, tal ortodoxia não se refere a algo inflexível e pré-estabelecido, mas ao produto de frequentes debates entre bispos. Não nos interessa, portanto, defini-la por si só, e sim compreender o processo de sua construção, percebendo para tal as intenções e motivações das personagens envolvidas, que a promovem como um conjunto de normas a serem partilhadas incondicionalmente.

Considerando a união de interesses entre as esferas secular e episcopal, explicitada em nossa fonte, podemos perceber que as articulações entre os sujeitos presentes no III Concílio de Toledo perpassam o campo normativo da religião: o poder do monarca se estende à sua responsabilidade sobre a salvação dos súditos, e a autoridade episcopal se reforça na hierarquia eclesial, organizada como corpo intermediário na relação fiel-sacerdócio-Deus/salvação.

A priori, é necessário fugir do caráter simplificador que as fontes produzidas no seio eclesiástico podem assumir ao realçar aquilo que censuram. Os bispos são, por sua posição privilegiada, social e economicamente, os principais produtores literários, cujas opiniões procuram apregoar e universalizar. Trata-se, por conseguinte, de ideias difundidas de maneira generalizante que, uma vez explicitadas, evidenciam um intuito de criação de uma identidade comum, de um sistema de referências partilhado entre membros da aristocracia.

Demonstram noções de cunho ideológico^{xxiii} que fundamentam a fala promovedora de valores a serem, não apenas aceitos, mas também naturalizados. Ao concebermos as características deste discurso eclesiástico, atentamos, em seguida, para a relevância da heterodoxia, por definição marginalizada. Deste modo, há de se considerar que a capacidade de classificar vincula-se diretamente à possibilidade de hierarquizar, porquanto que neste processo há uma idealização que demarca o positivo e o negativo. Assim sendo, o poder concentra-se nas mãos que, capazes de fazer tal distinção, propiciam a marginalização de determinados grupos.^{xxiv}

A desqualificação de ideias que se contraponham às noções partilhadas por estes produtores é àquela que assinala, sem réplicas, a fé alheia. A criação de categorias destinadas à classificação do “outro”, tais como a “idolatria” ou a “heresia”, são demandas deste constante reconhecimento promovido pela elite episcopal visigoda. A complexidade das questões que envolvem esta temática é

somada à ausência de fontes escritas que permitam uma “auto-definição” de tais crenças e práticas. Assim sendo, não procuramos compreendê-las ou incluí-las em um sistema “fechado”, tão redutor quanto àquele proposto pela elite clerical,^{xxv} mas sim apontar para a função das ações interconectadas de afirmação do ortodoxo e negação do heterodoxo no decorrer da busca por (re) organização e fortalecimento da Igreja como instituição normativa.

4. Considerações finais

A seleção de cânones proposta, tal como o III Concílio de Toledo como um todo, associam-se ao contexto de adaptações religiosas, institucionais e políticas que se instaurou no reino visigodo do século VI. Dentre outros aspectos, ocasiona-se neste momento, a construção de um entendimento acerca da ortodoxia religiosa, pautada na identificação dos dogmas e ritos a serem inquestionavelmente aceitos. A demanda por esta ratificação estava vinculada à conversão do monarca Recaredo, cujo objetivo era a uniformização do reino por vias religiosas.

A partir de considerações acerca do discurso apresentado na reunião episcopal, optamos por identificar nas preocupações eclesiásticas, contradições entre uma dada preeminência religiosa e as práticas cotidianas não institucionalizadas. Compreendemos, para tanto, uma conjuntura de corroboração ideológica, vinculada ao projeto de normatização social e à manutenção do poder intentada pelo episcopado, em detrimento dos valores que lhe seriam opostos. Tal conjuntura de oposição entre crenças é perceptível no uso de recursos retóricos, como o de procura por uma filiação a um passado, uma tradição, e a estigmatização negativa do outro.

Por fim, acreditamos ser possível observar a bilateralidade presente nestas articulações, pois a nosso ver o *ortodoxo* não pode existir na medida em que não constitui o *heterodoxo*, ou vice-versa. A partir de nossas reflexões, ambos caminham lado a lado e definem-se um ao outro, de acordo com a fala dos agentes que produzem tais afirmativas, respondendo às demandas dos grupos em que estão inseridos e reforçando, na contrapartida, a autoridade dos agentes eclesiásticos como intermediadores da fé e da relação entre o fiel e a salvação.

REFERÊNCIAS

- Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos.** Edición Jose Vives. Madrid: CSIC - Instituto Enrique Florez, 1963. p. 107-145.
- ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. O Reino Visigodo Católico (Séculos VI-VIII). Cristianização ou Conversão? **POLITEIA: Hist. e Soc.**, Vitória da Conquista, v. 5, n. 1, p. 91-101, 2005.
- COLLINS, Roger. ¿Donde estaban los arianos en el año 589? In: **Concilio III de Toledo. XIV Centenario. 589-1989.** Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991. p. 211-222.
- GIORDONO, Oronzo. **Religiosidad Popular en la Alta Edad Media.** Madrid: Gredos, 1983.
- MCKENNA, Stephen. **Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom.** Washington: The Catholic University of America, 1938. Disponível em: <<http://libro.uca.edu/mckenna/paganism.htm>> Acesso em: 4 jun. 2014.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio. Cristianismo Medieval y Herejía. **Clio & Cimen.** Durango, 1, p. 22-41, 2004.
- SANZ SERRANO, Rosa Maria. Adivinación y sociedad em la Hispania tardorromana y visigoda. **Gerion.** n.2, p. 365-389, 1989.
- _____. Los Paganismos Peninsulares. **Gerión.** v. 21, n.7, p. 39-96, 2003.
- _____. *Sive pagani sive gentiles*: El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad. **Gerion.** v. 21, n. 7, p. 9-38, 2003.
- SCHMITT, Jean-Claude. **Historia das Superstições.** Lisboa: Europa-América, 1991.
- SCHMITT, Jean-Claude. A História dos Marginais. In: LE GOFF, Jacques (org.). **A História Nova.** São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- SILVA, Leila Rodrigues. A normatização da sociedade peninsular ibérica nas atas conciliares e regras monásticas: as concepções relacionadas ao corpo (561-636) – um projeto em desenvolvimento. In: Jornada de Pesquisadores do CFCH, 6, 2004, Rio de Janeiro. **Atas ...** Rio de Janeiro: CFCH, 2004.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: _____. (org). **Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais.** Petrópolis: Vozes, 2000.

Thompson, John B. **Studies in the Theory of Ideology**. Los Angeles: University of California Press, 1984.

NOTAS

ⁱ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Comparada – Universidade Federal do Rio de Janeiro e bolsista CAPES.

ⁱⁱ Dentre elas a Galiza sueva, anexada em 585.

ⁱⁱⁱ O termo *católico* refere-se a uma perspectiva universalista e, portanto, utilizamo-lo com o intuito de fazer referência ao esforço institucional empregado pelas sedes episcopais do reino, no sentido de estabelecer normas e compreensões generalizantes.

^{iv} **Concílios Visigóticos e Hispano-Romanos**. Vives, Jose (ed.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 123.

^v De forma semelhante ao termo *católico*, *Igreja* apresenta-se mais como teorização ou indicação de esforços de institucionalização e de reforço de uma ortodoxia, sem que isso indique uniformidade ou universalidade. Não caímos em anacronismos, portanto, uma vez que sua descrição como uma instituição é descrita de maneira a ressaltar um processo de construção, que se desenvolve de maneira complexa em nível local, e não uma finalização.

^{vi} Tal relação, em nossos estudos, baseia-se na discussão acerca da proposição de uma identidade em oposição à alteridade por Tomaz Tadeu da Silva. Reforçando o vínculo entre ambas o autor chama atenção para a dimensão das disputas de poder que determinam o lugar de cada uma. Desta forma, a definição de uma identidade pressupõe a criação de uma hierarquia que serve aos propósitos de manutenção do poder daqueles com meios de promover valores e distinguir “certo” e “errado”. SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In:_____. (org). **Identidade e Diferença. A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.

^{vii} Ortodoxia é, deste modo, fruto da relação mútua entre permitido e interdito; é aquilo que, com vistas a criação uma única fé, consolida-se pela definição e exclusão do que é determinado como heterodoxo. Se partimos do pressuposto que esta só se constrói em contraposição ao que rejeita, ela termina por ser o que representantes da instituição clerical afirmam que seja, existindo apenas como uma ideia de unidade e verdade, ordenada em oposição ao “outro” religioso.

No entanto, tal definição não serve a nenhum objetivo de distinção entre lados numa complexa realidade social e cultural. Apenas corrobora com princípio básico da teorização da relação entre identidade e alteridade: a ortodoxia é expressão da primeira e não existe em si, como coisa concreta ou autoreferenciada, pronta a ser resgatada; é antes fruto de uma formulação linguística, a qual promove juízos de valor dicotômicos e está estreitamente ligada a relações de poder. Dedicamo-nos, portanto, a expor sua faceta de construção social.

^{viii} **Concílios...**, op. cit., p. 128-129.

^{ix} É necessário, neste ponto esclarecer que a opção nicena não encerrava uma concepção ortodoxa, ou seja, que doutrina não é igual a ortodoxia, sendo a última somente composta pela primeira. Por conseguinte, a seleção e defesa da concepção trinitária nicena não encerrava debates ou cuidados em relação aos mais diversos detalhes, constituindo apenas uma parte do processo de formulação ortodoxa, caso este seja visto de forma abrangente tal qual aqui expomos. Abrangente, pois pertinente a toda e qualquer forma de uniformização da religião que se paute em exclusão legitimada pela propagação da ideia de verdade única e irrefutável. Assim, não falamos restritamente de dogmas ou de liturgias, mas também de práticas ritualísticas diversas ou maneiras específicas de relação entre homem e natureza, bem como de valores morais.

^x Da mesma maneira que “idolatria”, tal palavra é utilizada na fonte para classificar negativamente as crenças consideradas heterodoxas.

^{xi} **Concílios...**, op. cit., p. 128.

^{xii} Idem. p. 125.

^{xiii}O cânone determina que estas deveriam ser vendidas e que o valor angariado por elas deveria ser entregue aos pobres, como exemplo de caridade.

^{xiv}**ConcÍlios...**, op. cit., p. 130.

^{xv}**ConcÍlios...**, op. cit., p. 133.

^{xvi}ORONZO, G. **Religiosidade Popular em la Alta Idade Media**. Madri: Gredos, 1983. p. 97-112.

^{xvii}Idem, p. 97-112.

^{xviii}“El Señor no lloró a Lázaro muerto, sino más bien derramo lágrimas por aquel que habría de ressucitar a las miserias de esta vida.” **ConcÍlios...**, op. cit., p. 133.

^{xix}SCHMITT, Jean-Claude. **Historia das Superstições**. Lisboa: Europa-América, 1991. p. 64.

^{xx}ORONZO, G. Op. Cit., p. 112-121. SCHMITT, Op. Cit., p. 63-72.

^{xxi}O termo é dito entre aspas, pois bastante utilizado pela literatura clerical, carrega em si uma noção que não necessariamente corresponderia à realidade. A nosso ver, trata-se de uma idealização que procura perceber apenas resquícios de certas manifestações de religiosidade e não uma continuidade das mesmas. Continuidade essa que, cabe ressaltar, não corresponderia a algo imutável, e sim a práticas ou valores que passam por transformações e/ou adaptações no decorrer dos processos históricos e não por um simplificado processo de aculturação. Sobre a superação desta perspectiva dicotômica de substituição de uma religião por outra e sobre a argumentação acerca de uma continuidade que presenciou mais uma hibridização cultural, ver: SANZ SERRANO, Rosa Maria. *Sive pagani sive gentiles: El contexto sociocultural del paganismo hispano en la Tardoantigüedad*. **Gerion**. v. 21, n. 7, p. 9-38, 2003.

^{xxii}Nova, pois, para além das mudanças provocadas pela conversão do rei, a nosso ver, a concepção de “ortodoxia” é invariavelmente acompanhada por um discurso que a legitima, a partir da contraposição desta em relação a uma heterodoxia, formulada também, pelos mesmos veículos legitimadores. Por esta via, a ortodoxia apresenta-se de acordo com o contexto em que está inserida podendo, sempre, variar, alternar-se.

^{xxiii}Escusando-nos de uma ampliação do debate sobre a conceituação do ideológico, visto o caráter sintético de um artigo, não desejamos utilizar da polissemia do conceito sem quaisquer cuidados. Atentamos para o uso dos parâmetros e definição propostos pelo sociólogo John B. Thompson. Na obra *Studies in Theory of Ideology*, o sociólogo defende o uso de uma concepção crítica acerca do conceito, que busque menos descrever ideologia como “sistema de crenças/pensamentos” ou “práticas simbólicas”, do que atentar para a associação destes com as relações de dominação nas sociedades observadas. Para o autor, estudar ideologia é estudar os meios nos quais esta oferece significações que atuam a favor da manutenção de uma ordem social, pensando nas formas de linguagem que expressam tais significações. Ver: Thompson, John B. **Studies in the Theory of Ideology**. Los Angeles: University of California Press, 1984.

^{xxiv}SILVA, Tomaz Tadeu da. Op. Cit.

^{xxv}SANZ SERRANO, Rosa Maria. Los Paganismos Peninsulares. **Gerión**, v. 21, n.7, p. 39-96, 2003.