
Leitura, interpretação e escrita como recursos de cristianização da Igreja na Espanha visigótica: obstáculos e estratégias de comunicação¹

Luís Henrique MARQUES²
Revista Cidade Nova/Associação SIGNIS Brasil

RESUMO

Este estudo apresenta um panorama de como a Igreja visigoda utilizou recursos como a leitura, interpretação e escrita da Bíblia e de outros textos considerados sagrados como promover a cristianização da Península Ibérica no período que compreende a vigência do Reino de Toledo, entre os séculos V e VIII. Nesse empreendimento, a Igreja dessa região – a exemplo do que aconteceu em outras partes do mundo – enfrentou um contexto marcado pelo analfabetismo e influência da religiosidade por ela considerada pagã, o que implicou o uso de diferentes estratégias de comunicação que não só favorecem a difusão o cristianismo quanto defendessem a ortodoxia da fé. Apesar dos inegáveis esforços, o resultado desse empreendimento revelou-se limitado, permitindo o desenvolvimento de uma religiosidade cristã popular sincrética e, por vezes, distante da ortodoxia da fé.

PALAVRAS-CHAVE: Cristianização; Igreja visigótica; comunicação escrita e oral.

Introdução

Este trabalho tem a pretensão de apresentar um panorama sobre o uso da leitura (e interpretação) da Bíblia e escrita de homilias, hagiografias e outros textos com fins catequéticos como recursos de cristianização da chamada Espanha visigótica. Trata-se de reconhecer algumas das principais estratégias utilizadas pela Igreja para enfrentar um contexto cultural desafiador, fortemente marcado pelo analfabetismo e pela cultura pré-romana e romana, assim denominada “pagã” pelos cristãos.

De modo dar conta desse amplo objetivo, este trabalho faz uso tanto de fontes históricas (especialmente as hagiografias visigóticas) quanto da historiografia que se volta para esse período e contexto, ou seja, o Reino visigodo com sede em Toledo (atual Espanha), no período dos séculos V a VIII. Tais documentos e estudos são suporte fundamental para compreender a forma como a Igreja buscou lidar com o que ela julgou ser obstáculos à cristianização da Península Ibérica no período em questão. O panorama apresentado nesse estudo implica considerar elementos fundamentais do contexto

¹ Trabalho apresentado no GP Comunicação e Religiões, XXII Encontro dos Grupos de Pesquisas em Comunicação, evento componente do 45º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação.

² Doutor em História pela Unesp-Assis, jornalista, e-mail: luismarques.sp@gmail.com

estudado como o analfabetismo (inclusive de parte significativa do clero), a atenção à comunicação oral, os limites no uso do latim, a defesa da ortodoxia da fé contra a religiosidade considerada pagã, o uso do testemunho como recurso retórico (nesse caso, especialmente mediante a utilização das chamadas hagiografias) estão entre os principais argumentos abordados ao longo deste breve estudo.

Vale considerar, enfim, que, para além de compreender o passado por si mesmo, o estudo desse momento e realidade culturais tão distantes no tempo e no espaço nos permite compreender o nosso contexto presente, dada a herança e claras marcas de continuidade na vida da comunidade eclesial atual.

A leitura e interpretação bíblica

Voltemo-nos, pois, à realidade da leitura bíblica, recurso fundamental ao processo de cristianização em qualquer tempo e lugar. Nesse sentido, a respeito da difusão das Escrituras na Espanha visigoda, lê-se no cânone 25 do IV Concílio de Toledo:

A ignorância, que é a mãe de todos os erros, deve, desaparecer sobretudo dos sacerdotes de Deus, que receberam a missão de ensinar o povo; por isto se aconselha aos sacerdotes a leitura das Sagradas Escrituras, como disse o apóstolo Paulo a Timóteo: ‘Dê-se à leitura, à exortação, ao ensino, dedique-se sempre a isto’. Portanto, que saibam os sacerdotes as escrituras santas e os cânones para que todo seu trabalho seja a pregação e a doutrina e assim edifiquem a todos, tanto pela sabedoria de sua fé como pela justiça de suas obras.

E não poderia ser diferente, uma vez que está na Bíblia, o Livro Sagrado, todo o fundamento do cristianismo. Somado a isso, na Idade Média, com o uso da Vulgata, a Igreja tinha em suas mãos o poder sobre a produção da cultura intelectual³. Isso porque o aprendizado do latim estava reservado aos clérigos e todo conhecimento – inclusive, da cultura pagã latina que subsistira a desestruturação do Império Romano - estava subordinado à Igreja.

³ “Nos sucessivos concílios ficou patente a necessidade de potencializar a difusão das Escrituras cristãs, medida que recaiu inclusive sobre os próprios cenáculos episcopais. A partir desse momento, exigira-se a leitura das Escrituras durante as refeições dos bispos, em substituição das habituais “conversas de lazer” mantidas pelos prelados (cânone 7 do III Concílio de Toledo). As Escrituras eram um suporte singular do cristianismo, que atuava como mecanismo de autoridade religiosa e cultural, porém também como veículo de transmissão intelectual”. (CASTELLANOS, 2007, p. 237).

Por outro lado, a Bíblia – e, mais precisamente, os Evangelhos - servira também como fonte de inspiração para aplicação da linguagem simples, capaz de atrair o interesse dos incultos. É o que argumenta Bráulio de Saragoça ao dizer que o uso desse tipo de linguagem na *Vida de Santo Emiliano* quer assemelhar-se à dos Evangelhos “que predicam ao povo em linguagem corrente” (*VSA*, Prefácio-5, p. 185).

Segundo a revista digital *ArteHistoria* (18 dez. 2007), da Junta de Castilla y Leon (Espanha), os níveis básicos de instrução na Espanha visigótica “consistiam em saber ler, escrever, contar e, o que também era importante na vida eclesiástica, cantar” (especialmente, os salmos). Em nível médio de ensinamento, “já contemplaria a aprendizagem da gramática” e “a leitura de textos sapienciais e doutriniais”. Já, em nível superior, caberia a aprendizagem da retórica e das artes liberais, conforme a tradição romana, porém voltada para a formação do cristão e não mais do orador romano.

Vale considerar que é possível que tivesse ocorrido um intenso intercâmbio de obras literárias no âmbito europeu e mediterrâneo, limitada, porém, à aristocracia eclesiástica e laica. Um dos indícios deste intercâmbio encontra-se na obra *De viris illustribus*, de Idelfonso. Em seu texto, o metropolitano de Toledo relata que Donato e seus monges haviam levado uma rica biblioteca, do norte da África para a província de Cuenca, onde fundaram o monastério de Servitano (*DVI-IDELFONSO*, c. 3, p. 121).

A habilidade de argumentação em favor de uma ortodoxia, ainda que em construção, é por vezes considerada um dos talentos atribuídos aos santos, diretamente atribuídos à intervenção do Espírito Santo. No caso específico das hagiografias visigodas, dois exemplos claros a esse respeito são as performances da virgem Benedita que defende, ante a autoridade real e contra seu pretendente, seu desejo de consagrar-se a Deus na vida monástica e não casar-se (*Vida de São Frutuoso*) e a disputa entre os bispos Suna (ariano) e Masona (católico) cuja vitória é atribuída ao segundo em razão da eloquência de suas palavras na defesa da fé nicena, conforme relato das *Vidas dos Santos Padres de Mérida*.

Há de se considerar também que, mesmo no caso dos falantes do latim, havia uma grande heterogeneidade entre estes, sem contar a distância em nível de qualidade linguística entre os pertencentes a esse grupo que eram analfabetos ou mal alfabetizados e aqueles alfabetizados e a linguagem usada nos ritos católicos.

Cabe destacar, ainda, que a escrita, desde o seu surgimento e durante toda a Idade Média, não assumiu o *status* de meio de comunicação de massa (pelo menos, não no

sentido atual da expressão), capaz de atingir plenamente a massa de camponeses, argumento, a propósito, defendido por teóricos da comunicação social. Com efeito,

globalmente, a escritura aparece assim, na civilização medieval, como uma dessas instituições em que uma comunidade pode, de fato, reconhecer-se, mas em que não pode, no pleno sentido de palavra, comunicar-se. O valor de uso de escrita se reduz na medida em que o manuscrito não pode ser um meio de difusão massivo. (ZHUMTOR, *Ibid*, p. 110)

Na realidade, o domínio da escrita – ou o poder e controle sobre a produção dos signos – representou um dos principais elementos que serviram para colocar, em lados opostos, duas tradições culturais: a “livresca” (sobretudo, da Igreja) e a folclórica (oral, da massa de *illiterati*, os “iletrados”⁴). Por isso, dominar a produção desses textos não era suficiente para atingir a massa. Isso porque, justamente no que diz respeito à cristianização das massas, sobretudo no meio rural, a Igreja – cujo patrimônio de fé estava fundamentado em uma literatura erudita inacessível à maioria de analfabetos – se deparava com evidentes limites de comunicação junto às comunidades, minados pela forte presença de práticas religiosas pagãs que orientavam o indivíduo a uma forma peculiar de relação com o sagrado, como afirma Zumthor (1993):

O cristianismo popular – o qual Isambert nota que prolongava e em alguma medida perpetuava um “paganismo popular” da Antiguidade – recusava todo universalismo e, em contrapartida, aspirava a permitir a cada um, através de diversas mediações, um contato particularizado com o divino: um diálogo feito de palavra e de ouvido, num lugar e num tempo concreto e familiares. (p. 79)

Um dos sintomas da forte presença do “paganismo” está relacionado a uma atitude bastante comum às pessoas analfabetas ante a palavra escrita. Considerado um objeto misterioso e sagrado, para essas pessoas, a palavra escrita, por si mesma, possuía poderes mágicos e sobrenaturais. Com efeito, os códices passaram a ser vistos como sagrados.

Para os *illiterati*, o sermão, feito em língua vulgar, era o “meio básico de instrução dos leigos e meio privilegiado para uma verdadeira ‘aculturação cristã’” (DE BEAULIEU In LE GOFF, 2002, p. 376). E mais:

⁴ *Illiterati*, na realidade, era a forma utilizada para nominar aqueles que não estudavam as artes liberais (estas se referem, sobretudo, às artes literárias como a gramática, a retórica e a dialética) ou ignoravam o latim (VERGER In LE GOFF, 2002, p. 587).

pregar era, de fato, definir os contornos da verdadeira religião diante da heresia e da superstição, e propor (até mesmo impor) um modelo de cristianismo, uma visão do mundo cujos componentes políticos, sociais e religiosos encontravam-se estreitamente entrelaçados. (DE BEAULIEU In LE GOFF, *Ibid*, 2002, p. 367)

Aliado ao analfabetismo, há de se considerar o desconhecimento crescente do latim por parte da população do Ocidente europeu ao longo da Idade Média. “A distraída participação nos ritos e o modesto alvoroço dos fiéis na igreja procediam também do fato de que, com o transcurso do tempo e segundo as regiões, o povo compreendia cada vez menos o latim, em contraste já com o surgimento das línguas nacionais [sic]”. (GIORDANO, 1983, p. 53) E mais: as dificuldades de locomoção, naturais do período, revelam-se um grande obstáculo à difusão do cristianismo católico. “As técnicas de circulação e de transportes rudimentares submetiam a duras provas e cavalos e bois, romeiros e barqueiros, condutores e serventes de cordel” (GIORDANO, *Ibid*). Guriévich (1990, p. 65) complementa essa informação:

as vias de comunicação eram praticamente inexistentes ou se encontravam num estado muito insatisfatório. As antigas vias romanas, nas regiões em que existiam, foram se deteriorando progressivamente, e novos caminhos, cuja manutenção oferecia grandes dificuldades, eram reparados apenas de tempos em tempos. A preocupação da autoridade governamental pelas comunicações não ultrapassava as necessidades administrativas, que eram muito limitadas.

É fato que tendo como fundamento a Bíblia, a ortodoxia cristã católica valeu-se do emprego da retórica e da homilética como alguns entre seus principais recursos de comunicação de suas mensagens à população em geral⁵. E mais que isso:

Na Alta Idade Média, a homilética foi, para a Igreja e para os poderes aos quais ela se associara, o principal meio de manipulação ideológica – donde a insistência dos concílios, do século VI ao IX, na obrigação de os padres e os diáconos não apenas pregarem, mas fazerem-no de tal maneira que pudesse atingir o conjunto do povo cristão. (ZUMTHOR, 1993, p. 236)

A preferência pelo sermão – previamente elaborado - como instrumento de comunicação da mensagem também está associada à possibilidade de ele atingir um

⁵ Heather (In: BROWMAN e WOLF, 2000, p. 299) lembra que, na realidade, a preocupação de adaptar a linguagem às exigências do público inculto, especialmente por meio do uso de recursos de retórica, remonta a S. Jerônimo, S. Ambrósio e S. Agostinho.

público mais heterogêneo, o que já não era possível com a comunicação escrita. Talvez por essa razão, no seu texto sobre os *varões ilustres*, Idelfonso de Toledo dá prevalência ao talento do uso da palavra falada sobre a escrita. Um desses exemplos apontados pelo metropolitano de Toledo é do bispo Juan, “homem versado nas Sagradas Escrituras, mais disposto a ensinar pela palavra do que por escrito” (*DVI-IDELFONO*, V, p. 123).

Por isso, segundo Fernandez Alonso (1955, p. 89), entre as exigências na formação pastoral do clero estava o seu preparo no exercício da pregação, “meio ordinário de comunicação da palavra divina aos homens e que exigia evidentemente um conhecimento o mais perfeito possível da doutrina evangélica, cuja exposição deveria ser apresentada aos fiéis”. Hillgarth (2004, p. 21) diz a esse respeito que os sermões dos poucos bispos que eram realmente bons pregadores “circulavam e eram lidos ao pé da letra (como se intencionava que fossem) pelo clero inferior” e também por outros bispos “menos brilhantes” em oratória. A base fundamental para os sermões eram as Escrituras (FONTAINE, 2002, p. 131) e, além do uso do latim simples ou das línguas vulgares, este era comumente organizado a partir de conceitos teológicos simples, de fácil assimilação, também por sua frequente relação com o cotidiano dos fiéis.

O texto para ser ouvido

A lenta difusão da escrita na Idade Média é constatada por sua característica marcadamente “oralizante”. De fato, para Paul Zumthor (1993, p. 20), os textos medievais possuem uma “oralidade primária”, isto é, “supõem um diálogo entre o emissor e seus receptores, fisicamente presentes ante sua elocução”, motivo pelo qual a voz é, para esse autor, o meio de comunicação por excelência da Idade Média. Por isso, o autor da *Vida de São Milão*, no prefácio da sua obra, dirige-se ao público da mesma chamando-o de “leitor e ouvinte” (Prefácio-V, p. 185). O mesmo faz o autor das *Vidas dos Santos Padres de Mérida* para quem a obra deveria animar “a fé de todos os que leem e escutam” (*VSPE*, Prefácio-III, p. 139).

Se isso acontecia com o limitado público dos clérigos, a distância entre as massas (grande parte das quais analfabeta) e a cultura escrita era ainda maior. Por isso, os textos destinados às massas, por vezes, eram feitos para serem ouvidos⁶ e, mais ainda, para

⁶ Sobre a produção dos textos para serem lidos, especificamente a respeito dos sermões, escreveu Jean Batany (In LE GOFF, 2002, p. 390): “Os milhares de sermões conservados em latim eram depois frequentemente copiados por escrito, e não antes de terem sido pronunciados”. Guriévich (1990, p. 48)

servirem a *performances* públicas, conforme argumento de Paul Zumthor (1993). No caso dos textos eclesiais, contudo, isso não se dá de forma suficiente a ponto destes se desvincularem da erudição clássica em que a Igreja fundamentou sua doutrina.

Em contrapartida,

os ensinamentos e os rituais da “religião popular” se transmitiam da boca ao ouvido. A voz se identificava ao Espírito vivo, sequestrado pela escrita. A verdade se ligava ao poder vocal dos que sabiam, perpetuava-se só por seus discursos; retalhos do Evangelho aprendidos de cor, lembranças de histórias santas, elementos dissociados do Credo e do Decálogo, afogados num conjunto móbil de lendas, de fábulas, de receitas, de relatos hagiográficos. (ZUMTHOR, *Ibid*, p. 79)

Conforme dito acima, o mesmo medievalista Paul Zumthor (*Ibid*), em sua obra *A letra e a voz*, defende a vocação dos textos medievais à *performance* pública:

Somente o som e a presença, o jogo vocal e a mímica realizam aquilo que foi escrito. Qualquer que seja a performance, esta propõe assim ao ouvinte um texto que, enquanto ela o faz existir, não pode permitir titubeios; um longo trabalho escrito poderia ter sido preparado, enquanto o texto oral não tem rascunho. Para o intérprete, a arte poética consiste em assumir essa instantaneidade, em integrá-la na forma de seu discurso. Donde a necessidade de uma eloquência particular, de uma fluência de dicção e de frase, de um poder de sugestão, de uma predominância geral dos ritmos. (p. 165)

Ainda segundo Zumthor (*Ibid*), mesmo se em princípio tenha resistido a expressões artísticas performáticas, com o tempo, a própria Igreja adotou esse recurso para comunicar sua mensagem. Certas igrejas contratavam poetas e cantores que se encarregavam de sua propagação junto aos peregrinos, afirma o medievalista.

García Moreno (1989, p. 369) afirma que, em função das necessidades pastorais, personalidades da Igreja Católica visigoda – como é o caso de Santo Isidoro – investiram na formação dos oradores através dos estudos gramaticais e da retórica, como o uso das figuras de linguagem e recursos que iam do pensamento à dicção. Completavam ainda a formação dos oradores o estudo da Bíblia a partir dos seus fundamentos dogmáticos e

corroborava com esta afirmação ao dizer que, na cultura medieval, “predominavam os textos recitados sobre os que se liam”, uma vez que os textos eram percebidos pelo ouvido e não de maneira visual. “Os autores medievais se dirigiam, muitas vezes, a ouvintes e não a leitores”, conclui Guriévich (*Ibid*, p. 48).

ideais morais; os conceitos da estética da cultura visigoda e o estudo da liturgia (salmos, canto, leituras semitonadas e homilética). Com esses recursos,

não só se pretendia dotar os alunos de uma certa capacidade compositiva de textos por escrito, como também e mais importante, era conseguir um perfeito domínio da linguagem falada. Para isso, o adestramento da memória resultava essencial, conseguido pela repetição de listas enormes de citações eruditas, cujo enunciado poderia dar a impressão de um amplíssimo domínio cultural. (GARCÍA MORENO, *Ibid*, p. 369)

A esses procedimentos, incluía-se o cuidado na formação dos leitores, tarefa na qual empenhou-se particularmente Isidoro de Sevilha. Estar impregnado de saber e de livros, dominar a leitura no que se refere à pontuação, acentuação das palavras e outros recursos linguísticos, eram condições essenciais atribuídas por Isidoro ao bom leitor o qual, segundo o metropolitano de Sevilha, deveria fazer com que os ouvintes compreendessem, “por meio de suas distintas entonações, os diferentes sentimentos expressados num texto” (FONTAINE, 2002, p. 153).

A esse período (final do século VI e início do século VII) em que o papel central de Isidoro foi singular na produção literária da Península Ibérica, convencionou-se chamar *Renascimento isodoriano*, uma vez que seu empenho favoreceu certo renascimento cultural, depois de um período de fraca e insólita produção de obras (voltada, sobretudo, para a polêmica religiosa, mais precisamente para o combate ao arianismo)⁷. Os textos do bispo de Sevilha não revelam, no entanto, uma renovação na chamada cultura clássica, mas muito mais uma especial capacidade de síntese, de erudição clássica indiscutível. De qualquer modo, nesse período – especialmente a partir da conversão de Recaredo ao catolicismo -, há uma profícua e variada produção literária de temática religiosa: poesia, novelas, prosa histórica e doutrinal, além das hagiografias. Em função de suas pretensões pastorais, conforme já assinalamos, predomina o interesse prático e pedagógico sobre a reflexão teológica propriamente dita. Nesse sentido, a instrução contra o uso de práticas pagãs tem especial atenção.

⁷ Durante o século V, talvez a exceção nesse campo fique para Martinho de Braga cuja obra revela estilo e conhecimento de autores clássicos. Porém, mesmo neste caso, o texto revela-se mais um “manual de perseguição ao paganismo” do que exatamente um tratado teológico.

Ao dirigir-se à população inculta do campo, a Igreja procurou empregar uma linguagem simples, adaptada aos rústicos (o *sermo rusticus*), “além da apropriação de imagens familiares, condizentes com o universo mental dos ouvintes” (BASTOS, 2002, p. 118)⁸. Nesse sentido, ao já citado *De Correctione Rusticorum*, Aron Gurevich (1990) chamou de um caso típico de “teologia de popularização”, isto é, uma tradução em linguagem simples de preceitos fundamentais do cristianismo. Trata-se de uma abordagem pedagógica, acessível aos rústicos, conforme esclarece González (In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 587):

Tanto o ensinamento como a correção dos pecadores deve realizar-se de forma pedagógica. É necessário ter em conta a situação, a formação e qualidades da pessoa a que se deve instruir ou corrigir. Ao povo inculto e simples terá que explicar-lhe as verdades da fé de uma forma simples, clara e fácil de compreender, e não intoxicar-lhe com explicações demasiado profundas. Às pessoas cultas se deve expor a doutrina de acordo com seus conhecimentos. A pregação deve adaptar-se às características do auditório para que seja verdadeiramente eficaz.

Contudo, é fato já demonstrado por estudos anteriores, que

Obras como *De correctione rusticorum* não eram, na realidade, dirigidas ao povo ou apenas para o ensinamento deste que, em última instância, dificilmente estaria capacitado a lê-las. Elas também estavam dirigidas a *ordo clericorum*, ao qual tentava apontar os modelos de vida e de pregação. (ANDRADE FILHO, 1999, p. 114)

Assim, apesar dos limites impostos à comunicação com a população rural pela aculturação com as crenças pagãs e pelo analfabetismo, a Igreja – conforme é observado no caso da Espanha visigótica – valeu-se também de hagiografias para conquistar os fiéis e instruí-los na fé cristã católica, assim como “purificá-los” das velhas crenças pagãs:

A literatura homilética e hagiográfica documenta o passo do maravilhoso pagão ao cristão. Toda essa produção popular se distingue por falta de profundidade teológica e manifesta uma absoluta desatenção ao sobrenatural, substituído agora pelo maravilhoso, o pavoroso, o diabólico. (GIORDANO, 1993, p. 155)

⁸ Também os textos dirigidos ao clero – em grande parte inculto, se considerado aquele presente nos meios rurais da Espanha visigótica – como a regra monástica de Isidoro segue normas “com estilo popular e rústico, com a finalidade de que fossem compreendidas com facilidade” (*Regula, Praefatio*).

Na prática, todavia, as hagiografias visigodas⁹ permaneciam dentro de um estilo cujo nível intelectualizado estava distante da do povo, especialmente o rural e iletrado. É o que é, *a priori*, constatável em obras como *A Vida de Santo Emiliano*, de Bráulio de Saragoça, a qual, a seguir, é feita uma apresentação geral. Ela é uma das seis hagiografias conhecidas da Espanha visigótica¹⁰.

Os limites à leitura e interpretação

O analfabetismo – em função dos altos índices entre as sociedades pós-Império Romano - chegou a criar problemas para a própria Igreja cujos membros inferiores da sua hierarquia acabaram se tornando um contratempo nos propósitos pastorais da Instituição:

Pertencer à Igreja não acarreta necessariamente o conhecimento *ars legendi*: o analfabetismo do baixo clero [sic] é objeto de queixas periódicas, e, na época mais distante, mais de um prelado não se preocupou em aprender a ler ou em dar-se a esse exercício. (ZUMTHOR, 1993, p. 107)

Segundo Castellanos (20 ago. 2007), “a cultura escrita se manteve, desde cedo, crescentemente reduzida a pontos de referência específicos e singulares como eclesiásticos, mosteiros, cortes e determinados cenáculos aristocráticos”, sendo, portanto, uma manifestação elitista. De fato, no caso da Espanha visigótica, as poucas escolas existentes eram episcopais, paroquiais e monacais¹¹. Nessas escolas, a maior parte dos alunos eram clérigos, embora não exclusivamente, isto é, quantos aos leigos, “somente os filhos de nobres ou famílias abastadas podiam permitir-se o luxo de estudar”, uma vez que, a escola, então, não era obrigatória (GONZÁLEZ In GARCÍA-VILLOSLADA, 1979, p. 701). Nessa linha de dificuldades, Jacques Fontaine (2002, p. 130) acrescenta o fato de ser difícil encontrar exemplares das obras dos principais autores

⁹ Embora possua um grande *corpus* de leis, civis e conciliares, “quase todas datáveis e com grandes possibilidades de acerto quanto à identificação de sua autoria” (ANDRADE FILHO, *Ibid*, p. 100), a Espanha visigótica, ao contrário da Gália merovíngia, conta apenas com um pequeno número de hagiografias.

¹⁰ As hagiografias em questão são as seguintes: *A Vida de Santo Emiliano (Vita Sancti Aemiliani)*, de Bráulio de Saragoça; *As Vidas dos Santos Padres de Mérida (Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium)* e *A Vida de São Frutuoso (Vita Fructuosi)*, de autores desconhecidos; *A Vida de São Desidério (Vita Desiderii)*, escrita por Sisebuto; *De viris illustribus*, de Isidoro de Sevilha e *De viris illustribus*, de Idelfonso de Toledo.

¹¹ Conforme José Luis Martín (1978, p. 121), as escolas episcopais forneciam uma formação deficiente (o que, provavelmente, também acontecia com as paroquiais) enquanto aquelas mantidas pelos monges costumavam contar com um melhor nível de formação, cuja metodologia básica consistia em três horas de leitura diária seguidas de meditação e discussão com o abade.

da patrística ocidental, bem como de serem poucos os leitores “suficientemente instruídos para tirarem proveito das mesmas”.

Referindo-se à realidade eclesial da Espanha visigótica, Andrade Filho (*Ibid*, p. 90) afirma: “Não eram poucos os clérigos que executavam mecanicamente suas funções. Poucos tinham alguma formação anterior e nomeadamente escrita de cultura, especialmente nos meios rurais”. É o que também atesta José Orlandis (1986, p. 230), ao fazer referência a um dos cânones do Concílio de Narbona (589), segundo os quais os clérigos superiores – presbíteros e diáconos – “tinham que ser, necessariamente, *litterati* e proibia ordenar daquele momento em diante a quem não soubesse ler”. Outros Concílios – como o VI de Toledo (cânone 6), de 638 – atestam que, no meio rural, muitos clérigos eram recrutados entre os servos eclesiásticos. Já o XI Concílio de Toledo (de 675) confirma que entre aqueles que chegavam ao tornarem-se clérigos, muitos sequer conheciam os Salmos ou sabiam como ministrar o batismo.

Referindo-se à formação do clero hispano-romano e visigodo, Justo Fernández Alonso (1955, p. 98) afirma que, em função da baixa reprodução dos livros, estes não se encontravam disponíveis aos estudantes e era a voz viva do professor “o meio fundamental pelo qual se aprendiam as disciplinas e, portanto, este [o professor] devia ter boas qualidades pedagógicas”. Desse modo, o exercício da memória era questão essencial no aprendizado das Sagradas Escrituras e da literatura teológica. Não é por acaso que Sisebuto (II, p. 1) chama a atenção para a “grande habilidade mental” de São Desidério, cuja “memória muito prodigiosa” o teria feito ultrapassar em inteligência seus antigos professores.¹²

Além disso, ante o texto não bastava a simples capacidade de ler as palavras, especialmente em se tratando das Sagradas Escrituras. Era necessário saber compreendê-las, saber interpretá-las. A leitura do texto bíblico implica, pois, em quatro tipos de interpretação, conforme sintetiza Guriévich (1990, p. 105): era preciso entendê-lo do ponto de vista fático (interpretação “histórica”); ao mesmo fato cabia uma interpretação

¹² Ardanaz (In: FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA, 1983, p. 268) confirma que essa metodologia de ensino era fundamentalmente oral, exigindo o constante exercício da memória por parte do aluno. Para tanto, as estratégias mais usadas eram: sistema de perguntas e respostas; uso de etimologias (o que estimulou a produção de manuais, como a famosa obra de Isidoro de Sevilha); leitura individual nas bibliotecas e os debates (*collationes*) sobre um problema comum feitos sob a condução de um mediador.

“analógica” de outro acontecimento¹³; o texto estava sujeito a uma interpretação moralizadora (“tropológica”) e ainda a uma quarta interpretação – mais sublime, porque sobre o acontecimento revela uma verdade religiosa sagrada (interpretação “anagógica”).

Isidoro de Sevilha, por seu turno, em sua obra *Etimologias* (1983, p. 12), resumiu em três modos as formas de ler as Sagradas Escrituras:

De três maneiras devemos considerar a lei divina: para interpretá-la primeiro historicamente; segundo metaforicamente; terceiro misticamente. De modo histórico significa segundo o sentido literal; o metafórico, conforme a aplicação moral; o místico, de acordo com o sentido espiritual. Assim, pois, de tal sorte é preciso que mantenhamos a fé no plano histórico, que saibamos interpretá-lo moralmente e prová-lo espiritualmente.

Há de se considerar ainda que a capacidade de interpretar as palavras, na Idade Média, era diretamente proporcional à capacidade de “descobrir a essência do fenômeno designado por ela”, motivo pelo qual as etimologias medievais – embora por vezes absurdas sob o ponto de vista da atual linguagem científica – “serviam de guia às pessoas dessa época para aprofundar-se no conhecimento dos mistérios do universo” (GURIÉVICH, *Ibid*, p. 318).

O ato de receber mensagens (lidas ou ouvidas) implica, pois, numa atitude de apropriação, conforme argumenta Chartier (2003). Para esse autor, o conceito de apropriação nos leva a tratar das práticas de utilização dos materiais culturais, ou seja, das diferentes formas de interpretação dos produtos culturais por distintos grupos ou indivíduos. Desse modo, o conceito de apropriação, para a história social, está relacionado às interpretações remetidas para as suas determinações fundamentais (que são sociais, institucional, cultural) e inscritas nas práticas específicas que as produzem. Ainda para Chartier (*Ibid*), esse conceito de apropriação implica no fato de quem lê (ou, no caso da Idade Média, com mais frequência, ouve) é capaz de produzir o próprio sentido para a mensagem que recebe, o qual, por sua vez, depende das próprias competências linguísticas e/ou expectativas.

Se relacionarmos esse conceito ao movimento de resistência da cultura folclórica ante a busca de hegemonia por parte da cultura clerical (conforme conceituação de Le

¹³ Hilário Franco Júnior (2003, p. 40) afirma que o pensamento medieval é analógico, isto quer dizer que partilha de uma cosmovisão de que entre si coisas diferentes podem ser percebidas como pontos estruturais comuns entre elas, abrindo-se assim, possibilidades de inter-relações conjunturais.

Goff¹⁴), é possível deduzir uma postura ativa por parte do público receptor às mensagens verbais ou escritas do clero. Embora não seja plenamente possível avaliar – nem é objeto de interesse deste trabalho – os níveis de recepção da mensagem eclesiástica por parte da população em geral da Espanha visigótica, a exemplo do que certamente acontecera em outras regiões do Ocidente medieval, nos parece razoável supor algum nível de releitura e mesmo adaptação criativa dessa mesma mensagem por parte das pessoas em geral (o que inclui o clero inferior). Nesse sentido, vale lembrar que o uso de fragmentos de textos (especialmente citações bíblicas), bastante comum na Idade Média, favoreceu interpretações ambíguas e, por vezes, contraditórias ao pensamento da alta hierarquia eclesiástica. Descolada do seu texto original, qualquer mensagem está sujeita a diferentes interpretações.

Além disso, vale considerar que a mesma atitude de “profanação” de ritos católicos, era passível de ser constatada no uso simples e direto dos textos sagrados, justamente em função dos limites de leitura e interpretação aqui apresentados. Desse modo, assim como à Igreja interessava uma postura de mera reprodução de atos litúrgicos, à sua alta hierarquia interessava também a “automática” reprodução de palavras, ideias e posturas por ela considerada ideais e coerentes com sua instrução religiosa.

Considerações finais

Este breve estudo teve como objetivo apresentar os obstáculos, assim reconhecidos pela Igreja, no processo de cristianização da Península Ibérica durante a existência do Reino visigodo de Toledo, bem como as estratégias que essa buscou utilizar para dar conta desse propósito que implicava na somente realizar a catequese do povo quanto manter a comunidade fiel à ortodoxia da fé. Entre os principais obstáculos encontrados pela Igreja nesse contexto estavam o analfabetismo generalizado (que atingia parte significativa do próprio clero) e as influências das religiosidades e culturas romana e pré-romana, genericamente identificadas como pagãs.

Para além da natural defesa da integridade da fé cristã, há de se considerar aqui o desejo de dominação cultural e a incapacidade de diálogo com manifestações de religiosidade e cultura diferentes do cristianismo, o que levou a hierarquia da Igreja a usar

¹⁴ Em oposição ao conceito de cultura folclórica (apresentado na Introdução deste trabalho), Jacques Le Goff (1980) propõe o de cultura clerical o qual corresponde à produção intelectual realizada no interior dos meios eclesiásticos.

continuamente da pressão e intimidação para obter a conversão e adesão à fé cristã. O resultado desse tipo de prática comunicacional, como era de se esperar, foi sempre aquém do desejado, uma vez que a limitada capacidade de compreensão dos valores e dogmas da fé (fundamentados numa lógica complexa) pelo povo iletrado e cosmovisão fortemente influenciada pelo paganismo limitavam muito esse processo de conversão e aderência plena e consciente ao cristianismo. Para além da uma compreensão intelectual do cristianismo, essa adesão à fé cristã se faz mediante o testemunho autêntico e inspirador, o que demanda um discurso religioso coerente com as atitudes e capaz de falar ao interior das pessoas. Na prática, a Igreja teve que aprender a conviver com uma fé repleta de expressões sincréticas, por vezes destituída de lógica (portanto, distante do pensamento teológico) e repleta de superstições e marcada pela fragilidade das incoerências entre discurso e realidade concreta. Uma realidade que, numa medida significativa, parece se perpetuar ao longo da História da Igreja até os dias atuais.

Referências bibliográficas

Fontes

BRAULIO DE SARAGOÇA. *Vita Sancti Aemiliani*. Ed. crítica de José Oroz. Madrid, *Perficat – publicación mensual de estudios clásicos*, v. IX, n. 119-120, 1978.

CONCÍLIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilíngüe (latim-espanhol) de J. Vives. Barcelona/Madrid: CSIC, 1963.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *De viris illustribus*. Ed. crítica de Carmen Codoñer Merino. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972.

SAN ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Edición Bilíngüe preparada por Jose Oroz reta e Manuel A. marcos Casquero. II vol. Madrid: BAC, 1983, vol. I e II.

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERETENSIIUM. Ed. J.N.Garvin. Text and translation, with an introduction and commentary. Washington D.C.: The Catholic University of America, 1946.

Obras de referência, gerais e específicas

ALONSO, J. F. **La cura pastoral en la España romanovisigoda**. Iglesia Nacional Española, 1955.

ANDRADE FILHO, R. de O. **Imagem e reflexo: religiosidade e monarquia no reino visigodo de Toledo (séculos VI e VII)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997. (tese de doutoramento)

ARTEHISTORIA REVISTA DIGITAL. Junta de Castilla y León, n. 1. ano 1. Disponível em <<http://www.artehistoria.jcyl.es/index.html>> Acesso em: 18 dez. 2007.

BASTOS, Mario Jorge da Motta. **Religião e hegemonia aristocrática na Península Ibérica (séculos IV-VIII)**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2002. (tese de doutoramento)

CASTELLANOS, Santiago. **Los godos y la cruz: Recaredo y la unidad de “Spania”**. Madrid: Alianza, 2007.

_____. *Pro lectione pictura est* (El poder de la imagen textual). Acesso: 20 ago. 2007.

CHATIER, R. **Formas e Sentidos: entre distinção e apropriação**. Campinas: Mercados das Letras, 2003.

FONTAINE, Jacques. **Isidoro de Sevilla: gênese y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos**. Madrid: Ediciones Encuentros, 2002.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Modelo e Imagem: o pensamento analógico medieval. In: Anais. LEÃ, A. V. e BITTENCOURT, V. O. IV Encontro internacional de Estudos Medievais. Belo Horizonte: PUC Minas, 2003. pp-39-58.

FUNDACIÓN UNIVERSITARIA ESPAÑOLA. **Historia de la Teología española**. Tomo I, Madrid, 1983.

GARCÍA MORENO, Luís A. **Historia de a Iglesia en España: la Iglesia en la España romana y visigoda**. Madrid: Cátedra, 1998.

GARCÍA-VILLOSLADA, R. (dir) **Historia de la Iglesia en España I: la Iglesia en la España romana e visigoda**. Madrid, BAC, 1979.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GIORDANO, Oronzo. **Religiosidad popular en la edad media**. Madrid: Editorial Gredos, 1983.

GURIÉVICH, Aron. **Las categorías de la cultura medieval**. Versão castelhana de Helena S. Kriúkova e Vicente Cazcarra. Madrid: Taurus Humanidades, 1990.

HILLGARTH, J.N. **Cristianismo e paganismo / 350-750: a conversão da Europa Ocidental**. Tradução de Fábio Assunção Lombardi Rezende. São Paulo: Madras, 2004.

LE GOFF, Jacques. **Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente**. Lisboa: Editorial Estampa, 1980.

LE GOFF, Jacques e SCHMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval (v. 1 e 2)**. Tradução: Hilário Franco Jr (coord.). Bauru: EDUSC, 2002.

MARTÍN, José Luis. **La Península em la Edad Media**. Barcelona: Teide, 1978.

ORLANDIS, J. e D. RAMOS-LISSON. **Historia de los Concilios de la España romana y visigoda**. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.

VALLEJO, Fernando Baños. **La hagiografía como gênero literário en la Edad Media: tipologia de doce *Vidas* individuales castellanas**. Oviedo: Departamento de Filología Española Publicaciones, 1989. (Séries Maior 2)

WOOLF, G.; BOWMAN, A.K. **Cultura escrita y poder en el mundo antiguo**. Barcelona: Crítica, 1996 p. 227-309.

ZUMTHOR, Paul. **A voz e a letra**: a “literatura” medieval. Tradução: Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia de Letras, 1993.