

CONSIDERAÇÕES SOBRE RESIDUALIDADES PAGÃS NO *DE CORRECTIONE RUSTICORUM* DE MARTINHO DE BRAGA

Joyce Maria Silva Mendes

Graduanda do Curso de História da Universidade Estadual Vale do Acaraú (CE). Bolsista do Programa de Educação Tutorial - PET do curso de História da UVA e membro do GERAM (Grupo de Estudos em Residualidade Antigo-Medieval). E-mail: joycmds@hotmail.com.

Tito Barros Leal

Professor Adjunto do Curso de História da Universidade Estadual Vale do Acaraú (CE). Doutor em História (Especialidade de História e Cultura do Brasil) pela Universidade de Lisboa (2014), Mestre em Filosofia (Ética) pela Universidade Estadual do Ceará (2009), Especialista em Estudos Clássicos (2005), Bacharel e Licenciado em História (2003), estes três pela Universidade Federal do Ceará. Tutor do Programa de Educação Tutorial - PET História UVA e Coordenador do Núcleo de Estudos e Documentação Histórica - NEDHIS/UVA. Líder do GERAM - Grupo de Estudos em Residualidade Antigo-Medieval (Disponível em: <https://geram-uva.wixsite.com/geram>) e membro da Rede Proprietas, hoje INCT - Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia, projeto internacional: História Social das Propriedades e Direitos de Acesso (Disponível em: www.proprietas.com.br). Vice-Presidente da Associação Nacional de História - ANPUH-Brasil (gestão 2019-2021). E-mail: tito Barros Leal78@gmail.com

CONSIDERAÇÕES SOBRE RESIDUALIDADES PAGÃS NO *DE CORRECTIONE RUSTICORUM* DE MARTINHO DE BRAGA.**CONSIDERATIONS ABOUT PAGAN RESIDUALITIES IN *DE CORRECTIONE RUSTICORUM* OF MARTIN DE BRAGA.**

Joyce Maria Silva Mendes

Tito Barros Leal

RESUMO

Este trabalho consiste em uma breve análise das práticas pagãs testemunhadas no opúsculo que ficou conhecido como *De Correctione Rusticorum*, atribuído a São Martinho de Braga. Tomaremos a Teoria da Residualidade, sistematizada por Roberto Pontes (2002), como o pilar de sustentação para nossas reflexões, pois a consideramos uma ferramenta eficaz para a compreensão da persistência de tais práticas em meio aos povos suevos mesmo após sua conversão. Iremos procurar analisar esse fenômeno reinserindo-o em seu contexto físico e cenário social, pois concebemos com Burke (2009) que o espaço físico ajuda a estruturar os eventos que nele ocorrem. Desta forma, abordaremos brevemente as relações entre a igreja, a monarquia sueva e a religiosidade popular, bem como suas estratégias de fortalecimento em meio à crise enfrentada após a queda do império romano.

PALAVRAS-CHAVE:

Teoria da Residualidade; Igreja; Reino Suevo; Martinho de Braga; Cultura Popular.

ABSTRACT

This paper consists of a brief pagan practices analysis witnessed in the pamphlet known as *De Correctione Rusticorum*, assigned to Saint Martin of Braga. We'll take Residuality Theory, codified by Roberto Pontes (2002), as a support pillar to our thoughts to the understanding of this practices persistency in between suevi people even after their conversion. We'll seek to analyze this phenomenon reinserting it in its physical context and social scenario, because we conceived with Burke (2009) that the physical space helps to structure the events occurred in it. This way, we will briefly address the affiliation between the church, the suevic monarchy and popular religiosity, as well as their strategies for strengthening in the midst of the crisis faced after the Roman Empire's fall.

KEY WORDS:

Residuality Theory; Church; Suevi Kingdom; Martin of Braga; Popular Culture.

INTRODUÇÃO

O *De Correctione Rusticorum*, atribuído à Martinho de Braga, também conhecido como Apostolo dos Suevos, foi escrito provavelmente por volta de 572 na região da *Gallaecia*, antiga província romana onde se estabeleceu o Reino Suevo e que, cuja região corresponde aos atuais territórios da Galiza, das Astúrias e do Norte de Portugal. Misturando dois gêneros literários, a carta e o sermão, o opúsculo foi dividido em dezenove parágrafos e buscava, através do apelo às virtudes caras a um cristão, promover a construção de um elemento identitário por meio da oposição ao “outro”, refletindo assim, a conjuntura conflituosa em que foi produzido. Aqui tocamos em um ponto que nos parece central para análise da obra: a dimensão do conflito cultural e a busca pela unidade.

Como destaca Mario Jorge da Motta Bastos em seu “Assim na Terra como no Céu...: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média Ibérica (Séculos IV – VIII)”, acreditamos ser essencial a compreensão do *De Correctione Rusticorum* a partir das circunstâncias de sua produção, inserindo-o no contexto do qual é reflexo. Nesse sentido, é importante ressaltar a complexidade do processo de implantação do cristianismo nos primórdios da civilização europeia “caracterizado pelas sínteses, pelas adaptações e influências recíprocas entre tradições culturais diversas” (BASTOS, 2013, p. 113).

Conforme aponta Le Goff (2007, p. 36-37), os *limes* são militarmente eficazes até o século III, momento em que o Império Romano começa a ser assolado por grandes invasões germânicas, porém essas fronteiras não foram culturalmente impermeáveis, pelo contrário, nelas podemos perceber trocas, contatos e intercâmbios que preparam a Europa para o que ele chama de grande mestiçagem cultural, que ocorreu apesar dos violentos confrontos que costumamos chamar de invasões. Todavia, é apenas com a invasão geral da Itália, Gália e Espanha, em 406-407, com a tomada de Roma por Alarico, rei visigodo, em 410, que de fato se inicia a grande instalação dos povos germanos no Império Romano. Desta maneira, as invasões se prolongam durante os séculos V e VI, após a instalação dos visigodos, ostrogodos e a grande onda de suevos, vândalos e alanos que atravessaram o Reno no início do século VI, culminando, por fim, na instalação dos lombardos na Itália na segunda metade do século VI, a última grande conquista germânica do antigo território do Império. Assim, a dominação suévia na Galiza vai de 411, ano de sua chegada, até 585, quando são incorporados ao reino visigótico. No tocante à vida interna dos suevos pouco sabemos além de que até a chegada de

São Martinho eram arianos¹ e dos seus assaltos às cidades hispano-romanas da Bética, região da atual Andalúcia, e no território ocidental da Península Ibérica em busca de espólios.

Para Alföldy (1989, p. 203), a instalação desses grupos germânicos foi responsável pela destruição da infra-estrutura de governo existente, enfraquecendo a longo prazo o poder imperial central. Tornando, portanto, inevitável a queda do Império Romano do Ocidente efetuada em 476 pela deposição de seu último imperador, Rômulo Augústulo, pelo chefe mercenário germânico Odoacro. De maneira consoante, Juliana Bardella Fiorot (2016, p. 21) aponta que foi graças a crise de autoridade do poder imperial que tais povos, que desde o século IV eram parte do império, puderam emergir e governar inúmeras regiões. Enquanto isso, o cristianismo até o princípio do século IV se mantinha como uma religião urbana atingindo sobretudo as classes médias e inferiores ao passo que quase não atingia as massas camponesas e a aristocracia (LE GOFF, 1979, p. 2009).

Os constantes confrontos resultantes das invasões germânicas levaram, por fim, a uma progressiva ruralização e a igreja católica romana, para evitar seu desaparecimento, viu-se diante da necessidade de adaptar-se a nova conjuntura (FIOROT, 2016, p 21), assim, surgem as dioceses que são retomadas das antigas divisões administrativas romanas sob o comando dos bispos onde estratégias de fortalecimento da igreja são implantadas e, conseqüentemente, a cristianização dessas populações pagãs pode ser efetuada. Ao lado dos padres e bispos, os monges também desempenharam entre os séculos IV e VIII um papel fundamental nesta empreitada (LE GOFF, 2007, p. 40-41). É neste necessário que Martinho de Braga atua.

ATUAÇÃO DE SÃO MARTINHO DE BRAGA JUNTO A REALEZA SUEVA

Nascido na província da Panônia, atual Viena, Martinho chega em Dume (região da atual Braga) em torno de 550 após uma longa jornada no oriente. Imediatamente à sua chegada funda um mosteiro assumindo o posto de abade e o tomando como ponto de partida para o seu trabalho de reorganização e fortalecimento da igreja na Galiza. Foi lá que deu início ao processo de instrumentalização do clero, formando discípulos, tradutores e monges. Ademais, determinou a cópia e tradução de diversos manuscritos trazidos da Itália e do

¹ Doutrina pregada por Ário, presbítero e teólogo nascido na Líbia por volta de 256 e 260, condenada pelos Concílios de Nicéia (325) e de Constantinopla (381).

Oriente juntamente com os que foram recolhidos em Braga. Um deles foi a *Vida dos Padres do Deserto*, escrito originalmente em grego e trazido do Oriente pelo próprio Martinho, o manuscrito serviu como base da regra monástica na Galiza após ter se espalhado por toda região garantindo homogeneidade doutrinária entre seus eclesiásticos (FIOROT, 2014, p. 6). Desta forma, a igreja não só assumia o monopólio do ensino, mas também assegurava a conformidade na conduta do clero possibilitando, através do monacato, a uniformidade na difusão da cultura cristã. Apesar de não termos como precisar a data exata sabemos que posteriormente Martinho foi elevado à posição de Bispo em Braga quando, em 572, nas atas do II Concílio de Braga ele aparece como metropolitano da sede (MARTÍN DE BRAGA, 1990, p. 109).

É interessante observar que nas atas conciliares constam que ambos os concílios foram convocados pelo monarca suevo:

Habiéndose congregado los obispos de la provincia de Galicia, es decir, Lucrecio, Andrés, Martín, Coto, Hilderico, Lucecio, Timoteo y Malioso en la iglesia metropolitana de Braga por mandato del susodicho gloriosísimo rey Ariamiro, y habiendo tomado asiento todos los bispos [...] Lucrecio, el bispo de la antedicha iglesia metropolitana, dijo: Hace ya bastante tiempo, santísimos hermanos, que según las disposiciones de los venerables cánones y los decretos de la disciplina católica y apostólica, deseábamos celebrar entre nosotros una asamblea episcopal. [...] vamos a tratar primeiramente lo que se refiere a la fe católica; a continuación demos a conocer las disposiciones de los Santos Padres pasando a revista a los cánones, y por fin nos ocuparemos también con diligencia de ciertas cosas que se refieren al servicio de Dios y oficios de los clérigos [...] (MARTÍN DE BRAGA, 1990, p. 97).

Habiéndose reunido em la iglesia metropolitana de Braga, por mandato, del susodicho rey, los bispos de la provincia de Galicia, tanto los del distrito bracarense como los del distrito de Lugo, com sus metropolitanos [...] y habiendo tomado juntamente asiento todos estos obispos, y estando asimismo presente todo el clero, Martín obispo de la Iglesia de Braga, dijo: Hermanos santísimos, creemos que esto ha sucedido por inspiración de Dios, es decir, el que nos hayamos reunido juntamente de ambos distritos, por orden del gloriosísimo señor e hijo nuestro, el rey, a fin de que no sólo nos alegremos de vermos juntos, sino también de que igualmente tratemos entre nosotros de todas aquellas cosas que pertenecen al orden y disciplina eclesiástica [...] (MARTÍN DE BRAGA, 1990, p. 109).

Além de indicar uma aproximação entre o clero e o rei, a convocação dos concílios pelo monarca também demonstra que mesmo desejando a reunião há muito tempo os bispos reconheciam que a garantia do êxito das medidas adotadas pelo concílio dependia do reconhecimento do rei, assim sendo necessária a ordem real para sua execução. Todavia, é importante salientar que os textos nada dizem sobre a interferência direta do rei nos debates ou decisões conciliares, pelo contrário, é possível perceber a necessidade do comum acordo entre os bispos para a tomada de decisões.

Tal aproximação é expressa também na composição de obras dedicadas ao rei, dentre as quais podemos destacar: *Formula Honestae Vitae, Pro Repellenda Jactantia, Item De Superbia e Exhortatio Humilitatis*. Nelas, atuando como conselheiro, Martinho reúne e comenta as principais virtudes que um bom governante deveria possuir e os riscos que a prática de alguns vícios pode gerar (ROEDEL, 1998, p. 181) revelando, portanto, uma preocupação em adaptar o discurso e a atitude real às expectativas do episcopado.

Sob essa perspectiva Bastos demonstra que essa aliança era viável para as duas instituições, já que a Igreja, em prol da adoração universal do Deus único, mostrava-se disposta a tudo englobar sem distinção de limites geográficos, étnicos ou de classe e a monarquia, por seu turno, vê nessa associação uma excelente oportunidade de alcançar a unificação política por meio da coesão das práticas religiosas, assim, suas ações e anseios imiscuem-se e expressam-se através de apoios mútuos, legais e institucionais, posto que a igreja, na medida que estava inserida na sociedade, sofreu e exerceu influências que estavam para além de sua missão divina:

A igreja não se constituía numa instituição, e a religião numa estrutura, alheias ou superiores à sociedade [...]. Inserida em seu interior, buscou modelá-la por vários dos princípios que encarnava, mas estruturou-se ela própria sob o influxo das correntes dominantes do período. Assim, entre a aristocracia estabelecida em seus postos de comando e a laica havia mais identidade do que oposição, tanto de origem social quanto de manifestação do poder que exerciam (BASTOS, 2013, p. 113-115).

Desta forma, a associação entre o poder celeste e terreno foi uma estratégia política que favoreceu tanto o triunfo do episcopado quanto da realeza sueva, pois criava “[...] uma nova forma de identificação coletiva fundada sobre o pertencimento a uma mesma fé católica, e também colocava o príncipe como chefe de uma comunidade cujo cimento é a religião” (SILVA, M. C., 2008, p. 194-195) fornecendo, assim, legitimidade política ao trono através da tradição cristã e ao mesmo tempo, contribuía para a unificação do reino criando uma identidade coletiva.

Por último, Bastos (2013, p. 116) conclui que os concílios foram parte das estratégias adotadas pela igreja para evitar seu desaparecimento, atuando como um fórum de resolução dos conflitos que ameaçavam sua hegemonia. Consequentemente, suas atas são uma espécie de apanhado da situação da província naquele momento trazendo à luz seus principais embates e divergências.

Nesse sentido, conforme aponta Juliana Bardella Fiorot (2016, p. 40-41), podemos perceber a partir da comparação das atas do I e II Concílios de Braga que problemas

abordados no primeiro concílio ainda persistiam onze anos depois quando se realizou a segunda edição da reunião. Como exemplo podemos citar os problemas vinculados à homogeneidade do comportamento do clero, que apesar dos esforços de Martinho ainda se mostrava despreparado para sua missão, ademais a autora ressalta também que ainda persistia a preocupação não só com a presença de práticas pagãs entre a população comum, mas também entre o *ordo clericorum*. Isto posto, lembramos que o II Concílio de Braga determinou que os bispos pregassem nas dioceses contra a prática da idolatria e, se considerarmos que Polémio, bispo de Astorga a quem é dirigido o opúsculo, esteve presente no concílio em questão, podemos concluir que o *De Correctione Rusticorum* foi escrito logo depois deste (MACIEL, 1980, p. 527) nos servindo também como testemunha do quadro enfrentado na região.

Entretanto, devemos lembrar que como todo documento o sermão é parcial e não nos oferece uma descrição exata das práticas divergentes, podendo até mesmo ser fruto de distorções ou de má compreensão, já que tais práticas só chegaram até nós porque as autoridades eclesiásticas estavam interessadas em extirpá-las. Assim, ao discutir esse tema é necessário avançar com cautela para não acreditar de forma errônea que suas descrições superficiais sejam um testemunho exato da situação em vigor na Galiza da segunda metade do século VI, percebendo o *De Correctione Rusticorum* como o que ele verdadeiramente é: um mediador entre nós e o que queremos estudar, assim, tendo em mente tais observações devemos prosseguir nossa discussão.

AS PRÁTICAS RELIGIOSAS ENCONTRADAS NA GALIZA

Nesse sentido, o *De Correctione Rusticorum* evidencia uma vasta quantidade de práticas pagãs ainda presentes na região, além delas sabemos também da existência de outros tipos de práticas cristãs que não estavam de acordo com a ortodoxia, mesmo após a conversão do rei e seus súditos ao catolicismo. Em linhas gerais, entre as práticas divergentes encontramos o paganismo autóctone, o romano e o germânico, como também as heresias cristãs arianas e priscilianas.

De acordo com Aires A. Nascimento (1997, p. 17-62) ao chegar ao norte peninsular o cristianismo teve que lidar com a persistência de uma religiosidade autóctone que a romanização não foi capaz de eliminar, pelo contrário preservou-as através de assimilação

cultural, uma prática tradicional romana que mantinha os deuses nativos e o seu culto fazendo-se apenas transposições para venerá-los de acordo com a forma romana. Dentro de um vasto conjunto de crenças nativas que incluíam divindades tutelares de localidades e etnias se sobressaíam os cultos astrais destacando-se o culto ao sol e a lua. Temos evidências também do culto ao fogo, que pode ser facilmente relacionado ao culto ao sol, além do culto a água, que segundo o autor parece ter sido forte na Galiza em virtude das diversas evidências de divindades ligadas as águas, como divindades de rios, divindades termais, bem como evocações a ninfas, havendo diversas formas sincréticas de divindades autóctones e romanas.

Em suas “Religiões da Lusitânia”, J. Leite de Vasconcelos (1905, 1913), aliando etnografia à arqueologia, propõe outras formas nativas de culto entre as quais podemos destacar o culto a terra, que incluía montes, metais e pedras, os cultos a árvores e bosques sagrados, havendo ainda outros fatos de ordem ritual como sacrifícios de animais e humanos, como também agouros feitos por sacerdotes tirados da inspeção de vísceras ou da observação da queda de cadáveres, de aves e do fogo, no entanto a importância desses sacerdotes não deve ser nem de longe comparada à do *haruspex* romano.

Quanto a religião dos romanos sabemos que era politeísta e antropomórfica com influências gregas e etruscas, chegando até a incorporar alguns deuses gregos ao seu *Panteão* trocando apenas seus nomes para nomes latinos, mas mantendo os mesmos atributos. Por consequência, a flexibilidade religiosa dos romanos frente as regiões subjugadas e sua facilidade em incorporá-las foi um fator de grande importância para a expansão do Império. Ainda sobre a religiosidade latina, sabemos que expressavam devoção aos seus deuses através de oferendas nos templos e de maneira similar eram feitas oferendas em santuários domésticos a deuses lares, como também procissões, rezas e sacrifícios eram feitos em público. Além disso, durante o Império, a religião oficial ganhou também o culto aos imperadores como uma espécie de religião cívica (FUNARI, 2015, p. 114-115).

Desta maneira, observamos a fácil assimilação que se realizou entre a religiosidade pagã oriunda da região e a latina, que se inicia no século III a.C. com a vinda dos primeiros romanos para a península e se efetiva com sua conquista, em torno de 25 a.C., por Otávio Augusto. Sobre a romanização da península Aires A. Nascimento (1997, p. 14) diz:

Houve efetivamente diferentes níveis de romanização nas várias regiões da Península; se ela foi mínima em pontos onde a *via* e a *urbs* romanas não tinham implantado a organização administrativa, podemos considerá-la relativamente bem sucedida nos agregados urbanos, ainda que haja a matizar as incidências que são maiores a Sul que a norte.

Portanto, embora o estabelecimento da viação romana tivesse como principal intuito facilitar a comunicação das províncias com Roma e propiciar a rápida passagem de tropas, eram favorecidas por ela também diversos tipos de trocas socioculturais levando os povos que estavam mais próximos a romanizarem-se de forma mais profunda do que aqueles que ficavam ao Norte e ao Noroeste da Ibéria (VASCONCELOS, 1913, p. 182-183). Isto posto, ressaltamos que foram justamente nessas regiões menos marcadas pela romanização que os povos germânicos que atravessaram o Reno em 406 se instalaram (NASCIMENTO, 1997, p. 14).

Como destacamos anteriormente sabemos que os povos suevos chegaram na Galiza em 441, ainda pagãos, sob o comando de Réquila e foram convertidos ao catolicismo no reinado de seu filho e sucessor, Requiário, permanecendo assim até 464, com o surgimento do bispo Ajax, vindo da Gália, responsável pela sua condução ao arianismo, condição que só será revertida após a conversão do rei Teodomiro e, por extensão seus súditos por obra de Martinho.² Quanto a sua religiosidade pagã, nos parece que suas práticas, assim como as romanas, foram facilmente assimiladas às práticas nativas da região devido a uma possível correspondência entre as suas crenças.

No que tange ao arianismo, sabemos que esta negava a unidade e a consubstancialidade das três pessoas da Santíssima Trindade, em outras palavras, a doutrina de Ário considerava o Deus Pai único, eterno e absoluto, enquanto negava a divindade de Jesus, sendo este apenas uma derivação da vontade do Pai, o verdadeiro e único Deus. Quanto ao Espírito Santo, este também era considerado inferior e não consubstancial ao Pai. Apesar de ter sido condenada no Concílio de Nicéia a doutrina continuou se espalhando, ganhando força principalmente com a suspensão do credo niceno em 341 após a morte de Constantino (337) e a divisão do Império, vindo a ser condenada definitivamente apenas no Concílio Ecumênico de Constantinopla que retomou a doutrina professada no Concílio de Nicéia reafirmando a consubstancialidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo.

² A conversão do rei Chararico, paralela a chegada de Martinho, se limitará apenas a âmbito pessoal, a conversão de todo o reino só será efetivada de fato sob o reinado de seu filho Teodomiro.

Já a heresia prisciliana foi introduzida antes mesmo da chegada dos suevos por Prisciliano de Ávila, tendo tamanha adesão que se disseminou da Galiza para a Lusitânia e daí para o resto da península chegando a atrair diversos bispos, que muitas vezes se encontravam desvinculados de qualquer diocese, acabando por levar os ortodoxos a apresentarem grande resistência.

Pelo que conhecemos dessa crença ela não possuía nenhum corpo doutrinal homogêneo de fato, entretanto, sabemos que entre seus princípios básicos estava a crença de que o Deus Pai se manifestou em carne e não em três pessoas distintas, sendo esta a única forma verdadeira da existência divina, além de praticar a observação dos astros e vinculá-los a proteção de certas partes do corpo, pregava também uma severa prática ascética e praticavam-se cultos no interior de florestas. Para Aires A. Nascimento (1997, p. 17), embora não possamos considerar que essas práticas sincréticas sejam a principal razão para o êxito da doutrina, podemos assumir que estas foram responsáveis por gerar maior oportunidade para a sua aceitação, já que abriram possibilidade para a continuidade das práticas relacionadas ao fundo religioso tradicional das diversas camadas da população galega, começando pelos próprios camponeses.

Desta maneira, segundo Mário Jorge da Mota Bastos (2013, p. 116-120), mesmo com a ordem imperial para execução de Prisciliano, em 385, tais crenças não foram extirpadas e seu fundador tornou-se um mártir para seus adeptos, levando por fim, o bispo Profuturo de Braga em torno de 538 a “[...] granjear junto ao papa Vigílio, por intermédio de uma missiva, o apoio de sua orientação e autoridade, julgando-se incapaz de coibir e avaliar a infinidade de práticas religiosas correntes em sua diocese”. O autor considera ainda que sob a alcunha do priscilianismo foram classificadas diversas crenças e práticas que afligiam o bispo Profuturo, logo devemos percebê-las muito mais como um inventário de interpretações discordantes canalizadas e atribuídas a hereges pelos membros do clero do que um corpo doutrinal coeso.

Podemos concluir, portanto, que existia uma grande quantidade crenças pouco definidas na região durante a segunda metade do século VI carecendo de organização e estruturação em seu exercício, principalmente no que se refere às práticas pagãs das quais o *De Correctione Rusticorum* é testemunha. Sobre isto Aires A. Nascimento (1997, p.57-58) nos diz que:

[...] é mais que evidente que Martinho não se assume aqui como o opositor de cultos organizados, em que pontificasse qualquer classe sacerdotal responsável por práticas como adivinhação, os sacrifícios rituais e celebrações em templos perante as divindades veneradas. Os tempos do Império iam longe e os próprios Suevos, não obstante as oscilações entre paganismo e cristianismo (independentemente da ortodoxia de doutrina), haviam perdido (se é que alguma vez tinham tido) influência de uma classe sacerdotal organizadora de culto.

Em vista disso, compreendemos que tais práticas eram muito mais resíduos das antigas crenças ainda presentes na memória popular do que cultos propriamente ditos, que por serem exercidas fora da igreja fugiam do controle dos clérigos. Entretanto, não entendemos tais resíduos como simples resquícios de práticas pagãs conservadas na memória dos galegos de forma ausentes de significado que logo viriam a ser esquecidas e substituídas pelas práticas cristãs, pelo contrário, os consideramos como parte ativa na religiosidade popular galega, viva no processo cultural e repleta de sentido e significações.

A TEORIA DA RESIDUALIDADE LITERÁRIA E CULTURAL

Neste trabalho procuramos perceber, portanto, o processo de transformação cultural que ocorreu na Galiza como uma via de mão dupla, isto é, não como o resultado da subjugação e aculturação de um grupo em função do triunfo de outro, mas sim, como resultado de influências recíprocas, colocando em evidência as trocas culturais efetuadas durante o processo de implantação da cultura cristã no seio da formação da unidade do Reino Suevo constituída na tensão entre “[...] dois polos de identidade cultural, um mais organizado e centralizador e outro mais difuso, espontâneo e libertário” (ALMEIDA, 2016, p. 48-66).

Para tanto, iremos utilizar a *Teoria da Residualidade Literária e Cultural*, sistematizada por Roberto Pontes, que trabalha com o pressuposto de que na cultura e na literatura nada é original, em outras palavras, isso significa que toda cultura contém resíduos de outras anteriores que se acumulam na mente humana podendo vir a se manifestarem de forma involuntária em produções textuais ou nas práticas cotidianas sociais. Desta maneira, a Teoria da Residualidade busca destacar e analisar as remanescências do imaginário social de um determinado espaço-tempo específico em outro distinto. Conforme o Dicionário de Conceitos Históricos de Silva e Silva (2006, p. 213-218) podemos compreender o Imaginário como

[...] o conjunto de imagens guardadas no inconsciente coletivo de uma sociedade ou de um grupo social; é o depósito de imagens de memória e imaginação. Ele abarca todas as representações de uma sociedade, toda a experiência humana, coletiva ou individual: as ideias sobre a morte, sobre o futuro, sobre o corpo. Para Gilbert Durant, é um *museu* mental no qual estão todas as imagens passadas, presentes e as que ainda serão produzidas por dada sociedade. O imaginário é parte do mundo real, do cotidiano, não é algo independente. Na verdade, ele diz respeito diretamente às formas de viver e de pensar de uma sociedade. As imagens que o constituem não são iconográficas, ou seja, não são fotos, filmes, imagens concretas, mas sim figuras de memória, imagens mentais que representam as coisas que temos em nosso cotidiano.

Nesse sentido, convém-nos explicitar que os estudos residuais não se constituem como um trabalho arqueológico de recuperação de fragmentos culturais fossilizados, pelo contrário, a residualidade é antes de mais nada um trabalho com elementos culturais vivos (SILVA, F.Y., 2018, p. 37). Raymond Williams, já em 1979 discutia em sua obra *Marxismo e Literatura*, a respeito da vitalidade dos elementos residuais:

Por 'residual' quero dizer alguma coisa diferente do 'arcaico', embora na prática seja difícil, com frequência distingui-los. Qualquer cultura inclui elementos disponíveis do seu passado, mas seu lugar no processo cultural contemporâneo é profundamente variável. Eu chamaria de 'arcaico' aquilo que é totalmente reconhecido como um elemento do passado, a ser observado, examinado, ou mesmo ocasionalmente, a ser revivido de maneira consciente, de uma forma deliberadamente especializante. O que entendo pelo 'residual' é muito diferente. O residual, por definição, foi efetivamente formado no passado, mas ainda está ativo no processo cultural, não só como um elemento do passado, mas como um elemento efetivo do presente (WILLIAMS, 1979, p.125 *apud* SILVA, F.Y, 2018, p. 38).

Logo, o resíduo, aquele elemento encontrado primeiramente em uma dada sociedade e posteriormente encontrado noutra, não é algo morto, dispensável ou vão. Ele é aquilo que fomenta o desenvolvimento da cultura abrindo possibilidades para novas elaborações culturais a partir da hibridação de suas formas. Neste ponto, tocamos um conceito essencial para a Teoria da Residualidade: o de *Hibridação Cultural*.

Por Hibridação Cultural podemos conceber os episódios de interação entre culturas distintas que se dão através da combinação de elementos socioculturais múltiplos em que o tradicional e o novo se unem dando origem a culturas formadas por elementos de fontes diversas. Para Roberto Pontes (2006, p.5-6 *apud* SOARES; PONTES, 2013, p. 49):

Hibridação cultural é expressão usada para explicar que as culturas não andam cada qual por um caminho, sem contato com as outras. Ou seja, não percorrem veredas que vão numa única direção. São rumos convergentes. São caminhos que se encontram, se fecundam, se multiplicam, proliferam.

Em vista disso, percebemos que esse conceito se aplica apropriadamente ao período em que vamos estudar, já que este se caracteriza pela conjunção de duas formas de

identidade cultural vinculadas a manifestações religiosas. Porém, antes de iniciarmos a nossa análise dos resíduos presentes no opúsculo do Bispo de Braga faz-se necessária a exposição de mais um conceito essencial à teoria que aqui trabalhamos, é o de *crystalização*, que se refere ao processo de adaptação dos resíduos ao novo cenário que estão circunscritos. Nesse sentido, ressaltamos que aqui *crystalização* não é compreendida como a transformação do resíduo em algo inerte, estático ou imutável, mas sim como

[...] o refinamento de um elemento do passado que está ativo no presente, e que está ativo exatamente porque se adaptou naturalmente ao novo ambiente. Entenda-se “refinamento” não como algo que se tornou melhor, mas como algo que se adaptou a outro tempo e/ou espaço, adaptação possível graças às trocas culturais sempre ocorridas com o passar dos séculos (SOARES; PONTES, 2013, p. 49).

Assim sendo, esse conceito se refere especificamente a nova roupagem que os resíduos do imaginário recebem para continuarem ativos no fluxo das transformações culturais sem perderem sua essência original.

Finalmente tendo em mãos os conceitos necessários, passemos adiante para a tarefa de análise de alguns elementos residuais da cultura pagã presentes na religiosidade popular cristã galega testemunhados por Martinho de Braga em seu *De Correctione Rusticorum*.

ANÁLISE RESIDUAL DO OPÚSCULO

Escrito a partir das experiências de Martinho com os povos da Galiza, o *De Correctione Rusticorum* foi produzido em resposta à carta do Bispo Polémio de Astorga que solicitou um exemplo de ação pastoral para admoestação daqueles que permaneciam presos as antigas superstições, assim, o primeiro dos 19 parágrafos foi escrito na forma de uma carta enquanto o restante do opúsculo seguiu o modelo de um sermão.

Definindo e adjetivando as crenças e comportamentos divergentes da ortodoxia proposta o sermão se relaciona com a tentativa de controle por parte da igreja das ações e valores populares tencionando sua consonância com os preceitos ortodoxos (SILVA, L. R; XAVIER, 2013, p. 116-128). Apesar das divergências a respeito do sentido das palavras derivadas de *rusticus* na obra e a quem estas se referem, acreditamos que a homília destinava-se propriamente a um público cristão, pois como podemos atestar através de sua leitura, a

retórica Martiniana constantemente apelava a valores e virtudes essencialmente cristãs como estratégia de comoção do público:

[...] e os batizam em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, para remissão dos pecados, e ensinassem os que tivessem sido batizados a afastarem-se das más acções, i.e., dos ídolos, de homicídios, de furtos, de perjúrio, de fornicção, e que aquilo que não queriam que lhes fizessem a eles não o fizessem aos outros (MARTINHO DE BRAGA, 1997, p. 117).

Que sentido faria evocar condutas morais rejeitadas, como o homicídio e o perjúrio, ou até mesmo o caráter contratual do batismo, a um grupo de pessoas que não compartilhassem desses valores? Portanto, “não se trata primeiramente de pessoas que não foram catequizadas, mas daquelas já instruídas na doutrina. O sermão pretende argumentar que estes, apesar de se considerarem bons cristãos, ainda são presas das antigas superstições dos pagãos” (ALMEIDA, 2016, p. 56-57).

Seguindo essa lógica, consoante Manuel Pinheiro Maciel (1980, p. 519-520), acreditamos que as práticas religiosas dos povos galegos, apesar de serem essencialmente cristãs, “[...] não haviam cessado de se alimentar num velho substrato de crenças ancestrais, cujas raízes mergulhavam muito longe no passado [...].” O autor ressalta ainda a dificuldade de se cristianizar em alguns anos ou gerações um povo que nasceu e amadureceu no seio do paganismo, isto porque, não se modifica tão rapidamente manifestações culturais tão antigas, principalmente entre as massas populares, em outras palavras, o imaginário coletivo não se modifica tão facilmente transformando-se, portanto, em períodos de longa duração, o que fez com que crenças antigas se mantivessem ativas no seio da cultura popular desses povos habitantes da Galiza.

Sendo assim, concluímos que não era suficiente batizar esses indivíduos e inseri-los dentro das igrejas para que esses esquecessem completamente sua antiga religiosidade. Sobre isso Juliana Bardella Fiorot (2016, p. 73) sustenta que:

Quando um sistema religioso entra em crise o indivíduo busca outra realidade religiosa e se acaba convertendo, todavia isto não ocorreu na Galiza do século VI. Como a estrutura de plausibilidade das antigas formas de religiosidade atendiam perfeitamente as necessidades de seus praticantes seria difícil a Igreja Católica efetivar o processo de conversão entre as populações. Para que a conversão seja efetivada o indivíduo deve desligar-se totalmente de suas antigas crenças para dedicar-se com exclusividade a sua nova fé. Ruy de Oliveira Filho explica que as conversões em massa promovidas pela igreja no período produziam muitos cristãos de nome, porém poucos convertidos por convicção.

Seguindo essa perspectiva entendemos que esses povos, apesar de terem adotado a religião oficial do reino, não deram a ela os mesmos significados dados pela elite, pois como poderiam estes esquecerem tão rapidamente crenças ancestrais aprendidas com seus pais e compartilhadas também por todo o corpo social em que estavam inseridos? E o mais importante: como acreditar que todas as suas crenças e seu vasto aparato simbólico estavam sob auspícios do diabo? (FIOROT, 2016, p. 142) Discutindo cultura popular na Idade Moderna em termos semelhantes Roger Chartier (1995, p.182) no diz o seguinte:

A descrição das normas e das disciplinas, dos textos, ou das palavras com os quais a cultura reformada (ou contra-reformada) e absolutista pretendia submeter os povos não significa que estes foram real, total e universalmente submetidos. É preciso, ao contrário, postular que existe um espaço entre a norma e o vivido, entre a injunção e a prática, entre o sentido visado e o sentido produzido, um espaço onde podem insinuar-se reformulações e deturpações.

Assim sendo, acreditamos que esse pensamento se aplica também ao nosso objeto e em razão disso esses indivíduos, apesar de cristãos, ainda recorriam a seus antigos cultos e os imiscuíam a sua vivência sob a nova religião adotada. Percebendo a insuficiência das medidas então em voga a Igreja viu a necessidade da tomada de novas atitudes para efetivação da conversão das massas de fiéis, assim, passou a adotar elementos pertencentes a antiga religiosidade conferindo-lhes uma nova roupagem cristã.

Juliana Bardella Fiorot (2016, p.134-135) percebe essa estratégia como uma espécie de jogo de adaptação/identificação onde o catolicismo buscava legitimar-se expondo seus preceitos na medida em que também fazia concessões, adotando locais de culto, simbologias ou até mesmo festividades com seus significados deturbados procurando gerar alguma forma de identificação entre os fiéis e a nova religião. No caso do sermão aqui estudado a autora nos diz que o bispo de Braga apresenta uma “simbologia tríade” composta pelo Sinal da Cruz, o Credo e a Oração do Senhor, onde o primeiro figurava como uma espécie de símbolo mágico de proteção e as orações viriam a ser identificadas com os encantamentos e cânticos mágicos proferidos nos rituais pagãos.

Deixaste de lado o sinal da cruz que recebestes no baptismo e apegai-vos a outros sinais do diabo, por aves e espirros e muitas outras coisas. Porque é que a mim, ou a qualquer outro cristão praticante, não faz mal um augúrio? Porque, onde tiver primazia o sinal da cruz, o sinal do diabo não é nada. Por que vos faz mal a vós? Porque desprezais o sinal da cruz e receais aquilo que vós próprios preparastes como sinal. Do mesmo modo pusestes de lado o encantamento sagrado que é o símbolo que no baptismo recebestes e que é o *Creio em Deus Pai omnipotente* e a oração dominical, i. é, *Pai nosso que estás nos céus*, e atendes-vos a encantamentos e ensalmos do diabo (MARTINHO DE BRAGA, 1997, p. 121).

Assim, de acordo com a Teoria da Residualidade, elementos constituintes do imaginário pré-cristão foram tomados e reorientados, recebendo uma nova roupagem para adaptarem-se a nova conjuntura em que estavam inseridos, isso significa, que o elemento residual do passado sofreu cristalização através da hibridação de suas formas junto a elementos culturais do presente.

Neste sentido, podemos perceber que a cultura das elites tanto exerceu como sofreu influência da cultura dita popular, não existindo, portanto, fronteiras bem delimitadas entre ambas, evidenciando-se, principalmente através das atas dos Concílios de Braga, a presença de práticas pagãs também entre os membros do *ordo clericorum*, demonstrando por fim, que a elite também participava do que chamamos de cultura popular.

Já no que tange aos resíduos de práticas pagãs presentes na religiosidade popular galega, conseguimos identificar a presença de cultos da natureza, celebração de festas pagãs, augúrios, entre outras práticas, assim como suas possíveis influências. Vejamos a seguir o seguinte trecho da obra que relata algumas dessas práticas: “Como é que alguns de vós, que renunciaram ao demónio e aos seus anjos, e aos seus cultos, e às suas obras más, agora voltam ao culto do diabo? Pois acender velinhas a pedras, a árvores e fontes e pelas encruzilhadas, o que é isso se não culto ao diabo?” (MARTINHO DE BRAGA, 1997, p. 121).

Nossa investigação nos leva a crer tratarem-se de resíduos do imaginário mitológico suévico, pois segundo este, os espíritos da natureza habitavam pedras, árvores e fontes, ademais era comum também a consagração de árvores ao deus Donnar em busca de auxílio contra a peste e a fome, de forma semelhante Wotan estava associado ao culto das pedras, onde era capaz de adentrar por meio de encantamentos.

No mesmo parágrafo Martinho (1997, p. 121) dá continuidade à sua homília elencando as diversas práticas pagãs que são mantidas pelos fiéis em seu cotidiano:

Observar adivinhações, augúrios e dias dos ídolos, que outra coisa é se não culto do diabo? Observar Vulcanálias e Calendas, ornar mesas, pôr louros, fazer observância do pé e derramar grãos de vinhos no fogo, sobre um tronco, ou atirar com pão para a fonte, que outra é se não culto do diabo? As mulheres invocarem Minerva no tear, e observarem o dia de Vénus para o casamento, e atenderem ao dia em que se sai para viajar, que outra coisa é senão culto do diabo?

Apesar da precária romanização da Galiza podemos perceber, entretanto, que algumas práticas típicas da sociedade romana foram incorporadas pelos povos habitantes da região, entre elas estão a celebração das Vulcanálias, festas romanas em honra a Vulcano, deus do fogo, como também a celebração das Calendas, que consistia na contemplação dos

astros no primeiro dia de janeiro, relacionadas a ela estão as práticas de ornar as mesas e pôr loureiros, superstições em honra a Baco, ligadas à uma boa passagem de ano que associaram-se ao costume suevo de adornar as mesas para aquietar espíritos malfazejos, bem como satisfazer os mortos e Wotan, o deus destes.

Adivinhações, augúrios e bem como o costume de atear alimento ao fogo são costumes também tipicamente romanos, entretanto estes, assim como muitos outros foram facilmente assimilados as crenças suevas e autóctones, os últimos como já ressaltamos tinham até mesmo sacerdotes responsáveis por tais observâncias. Já os suevos acreditavam, por exemplo, que os corvos, aves consagradas ao deus Wotan, configuravam mau agouro, assim como tinham o costume de fazer libações de farinha e vinho para tornarem favoráveis os espíritos da natureza. Entretanto, Segundo Manuel Pinheiro Maciel (1980, p. 555), o costume de atirar pão as fontes parece ser exclusivamente suevo, tendo a mesma finalidade das libações ou até mesmo o intuito de satisfazer alguma alma errante.

Outro ponto importante abordado pelo Bispo de Braga é o costume de se atribuir e consagrar dias da semana a deuses pagãos, mais um costume romano que também foi adotado pelas tribos germânicas, porém substituindo-se os nomes das divindades romanas pelos nomes de seus próprios deuses, assim, a sexta-feira atribuída a deusa Vênus passa a ser o dia da deusa Frigg. A. Ambrósio de Pina citado por Manuel Pinheiro Maciel vê no hábito dos rústicos da Galiza em optarem por casarem-se na sexta-feira uma superstição sueva, dado que este dia era dedicado à deusa Frigg, o que ainda está velado no nome dado ao sexto dia da semana nas línguas de origem germânica (PINA, 1958-1959, p. 58-86 *apud* MACIEL, 1980, p. 555). Quanto a invocação de Minerva pelas tecedeiras, isto dava-se, pois a deusa era tida como protetora das atividades femininas, o que Manuel Pinheiro Maciel (1980, p. 555) considera um paralelo a deusa Frigg, que visitava as casas para abençoar as atividades domésticas.

Acreditamos também que a superstição de salvaguardar “o dia em que se sai para viajar” pode estar relacionada ao culto dos deuses Mercúrio e Wotan, já que seus nomes foram atribuídos a quarta-feira e ambos eram considerados protetores dos viajantes. Outra prática que parece estar ligada ao culto dessas divindades é o costume de amontoar pedras nas encruzilhadas referido por São Martinho (1997, p. 111) no sétimo parágrafo:

De seguida, outro demónio quis tomar para si o nome de Mercúrio, o qual foi um inventor astucioso, em tudo o que era de furto e de fraude; a este, qual deus do lucro, os homens gananciosos ao passarem pelas encruzilhadas, atiraram pedradas e oferecem-lhe montões de pedras em sacrifício.

Esta prática vem do costume romano de empilhar pedras sobre as sepulturas com o intuito de abrigar e proteger a alma dos falecidos, entretanto, no caso da Galiza, possuía também o objetivo de conferir proteção aos viajantes (FIOROT, 2016, p. 157). Nesse sentido, acreditamos que esta prática estava associada majoritariamente ao culto do deus suevo Wotan, pois, como já destacamos posteriormente, este além de ser considerado protetor dos viajantes, era também o deus dos mortos e estava relacionado ao culto das pedras, assim, nos levando a crer que graças a sua assimilação ao deus romano Mercúrio, amontoar pedras relacionava-se também ao culto deste último.

Por último gostaríamos de abordar a insistência de São Martinho na adoção de uma nomenclatura cristã referente ao primeiro dia da semana, conhecido pela tradição romana como *Dei Solis*, essa nomenclatura subsistiu oficialmente até o final do século VI, sendo Tertuliano o primeiro a empregar o termo *Dominicus Dies* como alternativa cristã. Com o intuito de ressaltar a importância do dia do Senhor o Bispo de Braga jamais se refere ao primeiro dia da semana através da terminologia pagã, insistindo constantemente na referência “*Diem Dominicum*” (dia de Domingo), assim, observamos que mais uma vez o bispo toma um elemento constituinte da cultura pagã e o ressignifica atribuindo a ele um sentido cristão, tornando a transição da população camponesa entre as duas formas de religiosidade menos brusca e a iminente implementação da ortodoxia cristã mais factível.

CONCLUSÃO

Em síntese, mesmo com as sucessivas estratégias de evangelização empregadas pela igreja, as práticas pagãs na Galiza não chegaram de fato a serem completamente suprimidas. Observamos que na medida que as diversas formas de religiosidade presentes na região se encontraram, hibridizaram-se e deram origem a novas manifestações, levando o imaginário coletivo pré-cristão a adquirir um enorme poder de resistência, o que irá resultar posteriormente na dificuldade de implementação da ortodoxia cristã.

Frente a essa conjuntura, São Martinho de Braga irá perceber então a necessidade de fazerem-se concessões e adaptações, portanto, apodera-se de elementos constituintes do

imaginário popular e os reorienta, em seguida os devolve as massas camponesas com um aspecto cristão, isto significa, que as diversas superstições que mantiveram-se entre as massas camponesas vieram a superar barreiras sociais e refletiram até mesmo na própria doutrina cristã oficial.

Assim, consideramos errôneo acreditar que as classes mais baixas sofreram um processo de aculturação passivo, onde absorveram de forma indiferente aquilo que lhes era imposto pelas instituições das elites. Em virtude dos indícios encontrados somos levados a acreditar que o campesinato, apesar de não ter mostrado iniciativa de nenhum tipo de resistência organizada ao processo de cristianização, também não absorveu prontamente a religião das classes altas e nem se esqueceu de imediato de sua antiga religiosidade, pelo contrário, apesar de ter sofrido influências foi também capaz de influenciar a cultura cristã. Concordante a nossa perspectiva Peter Burke (2009, p.71) sustenta que na verdade a cultura das classes altas é modificada ou transformada,

[...] num processo que de cima, parece ser de distorção ou má compreensão, e, de baixo, parece adaptação a necessidades específicas. As mentes das pessoas comuns não são como uma folha de papel em branco, mas estão abastecidas de ideias e imagens; as novas ideias, se forem incompatíveis com as antigas, serão rejeitadas. Os modos tradicionais de percepção e inteligência formam uma espécie de crivo que deixa passar algumas novidades e outras não.

Por último, tendo em mente que no espaço-tempo escolhido para nossa pesquisa grande parte da população rural europeia era iletrada, e conseqüentemente, não deixou registros escritos de suas crenças e práticas cotidianas, cabe a nós, historiadores, encontrar maneiras de contornar as barreiras metodológicas que se impõe a nossa pesquisa, ressaltamos assim, a importância do *De Correctione Rusticorum* como uma fonte essencial para a compreensão das práticas religiosas encontradas na Galiza na segunda metade do século VI. O sermão, como qualquer documento eclesiástico, não procurava descrever de forma fiel cada uma das práticas populares aqui abordadas, uma vez que a elite não possuía interesse genuíno pelo comportamento das classes mais baixas e sim o contrário, apresentava aversão e repulsa registrando-as simplesmente porque buscavam extirpá-las.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes Documentais

MARTINHO DE BRAGA. De Correctione Rusticorum. In: NASCIMENTO, A. A.; BRANCO, M. J. V. **Instrução pastoral sobre superstições populares**. Lisboa: Cosmos, 1997.

MARTÍN DE BRAGA. Concilio I de Braga. In: DEL VAL, U. D. **Obras completas**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.

_____. Concilio II de Braga. In: DEL VAL, U. D. **Obras completas**. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1990.

Bibliografia

ALFÖLDY, Géza. **A História Social de Roma**. Lisboa: Presença, 1989.

ALMEIDA, Neri de Barros. História e conflito no “De Correctione Rusticorum”. **Revista Signum**, v. 17, n. 1, São Paulo, jan./jun. 2014, p. 48-66.

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

CHARTIER, Roger. “Cultura popular”: revisitando um conceito historiográfico. **Estudos Históricos**, v.8 n.16, Rio de Janeiro, jul./dez. 1995, p. 179-192.

FIOROT, Juliana Bardella. **Galiza, uma terra pagã: Religiosidades e Religião no discurso do ‘De Correctione Rusticorum’ (séculos V e VI)**. Dissertação: Mestrado em História - Faculdade de Ciências de Letras de Assis - Universidade Estadual Paulista. Assis, 2016.

_____. A atuação do bispo Martinho de Braga na organização da igreja galega (segunda metade do século VI). **Espaço Plural**, v.15 n.30, Paraná, jan./jun. 2014, p. 62-88.

FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2015.

BURKE, Peter. **Cultura Popular na Idade Moderna**. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

LE GOFF, Jacques. **As Raízes Medievais da Europa**. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Para um Novo conceito de Idade Média**. Lisboa: Estampa, 1979.

MACIEL, Manuel J. P. O De Correctione Rusticorum de São Martinho de Dume. **Separata de Bracara Augusta**, v. 34 n. 78, Braga, 1980, p. 485-561.

NASCIMENTO, Aires A. **Instrução pastoral sobre superstições populares**. Lisboa: Cosmos, 1997.

ROEDEL, L. R.; SILVA, Andréia C. L. F. da. A Igreja hispana medieval em dois momentos: a preocupação com a instrução de clérigos e leigos. **Estudos Ibero-Americanos**, v.14 n.2, Rio Grande do Sul, dez. 1998, p. 169-203.

SILVA, L. R. da; XAVIER, N. A. Aspectos da ortodoxia no reino suevo: considerações sobre o De Correctione Rusticorum. **Brathair**, v.13 n.2, Maranhão, jul./dez. 2013, p. 116-128.

SILVA, Marcelo C. da. **A Realeza Cristã na Alta Idade Média**. São Paulo: Alameda, 2008.

SILVA, F. Y. **As manifestações do demoníaco em Lavoura Arcaica**. Dissertação: Mestrado em Literatura Comparada - Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Ceará. Fortaleza, 2018.

SILVA, K. V.; SILVA, M. H. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2006.

SOARES, J. T. L.; PONTES, R. A Teoria da Residualidade como abordagem literária: Uma breve análise de Marília de Dirceu. **Revista Entrelaces**, v.1 n.1, Fortaleza, jul. 2013, p. 47-54.

VASCONCELOS, J. Leite de. **Religiões da Lusitânia v. II**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1905.

VASCONCELOS, J. Leite de. **Religiões da Lusitânia v. III**. Lisboa: Imprensa Nacional, 1913.

Artigo recebido em agosto de 2019. Aprovado em setembro de 2019.