

A conversão do Reino Visigodo ao catolicismo: circunstâncias e problemáticas*

RUY DE OLIVEIRA ANDRADE
UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA /ASSIS

RESUMO

Com a conversão de oficial de Recaredo ao catolicismo, em 589, autores como João de Bicláro e Isidoro de Sevilha, acreditavam ter-se efetivado paralelamente a conversão de todo o reino de Toledo. Ao antigo contraponto romano/bárbaro sobrepunha-se agora o cristão/pagão. Nos procedimentos de cristianização dos elementos pagãos, articulavam-se diversas relações e interpenetrações recíprocas entre a religiosidade popular e a erudita. As tentativas eclesiásticas de se sobrepor à magia, aos prodígios, às superstições, alimentavam-se dos mesmos pressupostos que as tinham feito nascer. Se a cristianização do reino não é colocada em causa, o mesmo não pode ser dito quanto à sua efetiva conversão.

Palavras-chave: Reino Hispano-visigodo; Catolicismo; Cristianização.

ABSTRACT

With official's conversion of Recaredo to the Catholicism, in 589, authors as John of Bicláro and Isidoro of Seville, believed to have executed the conversion of whole parallel the kingdom of Toledo. To the old counterpoint roman/barbaric it was put upon the Cristhian/

Pagan now. In the procedures of Christianization of the pagan elements, they pronounced several relationships and reciprocal interpenetration between the popular religiosity and the erudite. The ecclesiastical attempts of putting upon to the magic, to the prodigies, to the superstitions, fed of the same presuppositions that had them done to be born. If the Christianization of the kingdom is not put in cause, the same cannot be said as for his it executes conversion.

Keywords: Hispanic Visigoth Kingdom, Catholicism; Christianization.

COM AS TRANSFORMAÇÕES ORIUNDAS DAS CRISES do século III, a antiga religião oficial romana começou a acelerar suas alterações. Uma maior sensação de presença do sagrado e a aspiração da alma a uma salvação começavam a se consubstanciar através do neoplatonismo. A tendência sincrética pré-existente encaminhava-se para o monoteísmo. O entendimento da existência de um *summus deus* já levava Aureliano, ao redor do ano de 270, a instaurar o culto do *Sol Invictus*. A nova religião se convertia em religião do Estado, com o imperador proclamado *dominus et deus*. Os cultos orientais e, entre eles, o cristianismo, dispunham assim, de um rápido momento de tolerância. Mas o reerguimento do Império vinculado aos apelos patrióticos retomava elementos tradicionais. No campo religioso, a reação punha-se às claras com Diocleciano (284-305). A simbologia solar era abandonada em favor do simbolismo tradicional, tipicamente romano. Diocleciano intitulava-se *Jovius* (Jupiteriano) e seu associado, Maximiano, *Herculius* (Hercúleo). O conservadorismo que se instaurava na época da primeira tetrarquia, junto com as necessidades de se legitimar a nova organização do Estado, abria caminhos para um enfrentamento com o maniqueísmo, com a magia e, sem dúvida, com o cristianismo.

Na Península Ibérica, ela foi comandada por Maximiano e fortemente sentida, com muitas notícias de mártírios. Por fim, com a ascensão de Constantino, o cristianismo ganhava um mediador. Considerando seu *imperium* como provindo de Deus, Constantino sujeitava a Igreja, utilizando-a como um instrumento de sustentação governamental. Ele se intitulou “bispo para o exterior” instituído por Deus e preservou diversas características do Estado que começava a se designar pagão como, por exemplo, o título de *pontifex maximus*. Seria apenas ao redor de 382, com Teodósio, que verdadeiramente se operaria a separação entre o Estado e o paganismo, inclusive sendo incentivadas as manifestações contra a antiga religião.

Tal tendência encontrou eco no reino visigodo católico. A união entre a

Monarquia e a Igreja era sacramentada com a conversão oficial de Recaredo, em 589. Efetivava-se a fé como vínculo unificador da analogia antropomórfica expressa pela legislação. Também glorificava ao rei como um escolhido do Deus cristão. Mas a aplicação desse esforço à realidade concreta esbarrava em diversos problemas. A exemplo da Gália merovíngia, também a Hispânia não montou um programa evangelizador. Em termos culturais, especialmente nos meios eclesiásticos, a cultura tentava permanecer latina, buscando-se a sua adaptação para as novas finalidades: educativas para a Igreja, consolidadoras para a Monarquia. Ao lado de nomes como Masona de Mérida, Leandro e Isidoro de Sevilha ou Bráulio de Saragoça, chegamos a encontrar alguns laicos ilustres, como os monarcas Sisebuto, Chindasvinto e Wamba, dentre outros. Todavia, em pleno século VI, também encontramos o nome do bispo Avito do Porto, um completo analfabeto.

Em função das necessidades da Monarquia visigoda católica, o culto eclesiástico organiza-se rapidamente (4*Toledo*, 2, 633).¹ O *Liber ordinum* data do século V: de inícios do século VI datam as *Orationem et Missae* de Pedro de Lérida. Mas os rituais ainda são pouco claros e, também poucas, são as obrigações bem definidas para os cristãos, como a santificação dos domingos. O cristão é reconhecido pelo fato de frequentar a igreja. O novo tempo procurava afastar os cultos domiciliares, estabelecendo um predomínio das celebrações públicas no templo. Uma inscrição do cemitério de Narbona esclarece que são cristãos *omnes qui ad ecclesiam venietis* (*Inscriptiones Christianas*). Procurando se contrapor ao complexo mitológico greco-romano, cultos orientais, superstições, etc., o cristianismo encaminhava a idéia das práticas pagãs como estando sob o patronato dos espíritos do Mal, unindo-se de forma íntima a idolatria, a magia e a heresia. Tal é que, uma das formas de se chegar à condenação do controverso Prisciliano, foi a apresentação de provas de que ele era um conhecedor e praticante de magia e, portanto, estava sob influências malignas. No reino visigodo católico, Santo Isidoro de Sevilha unia sob o epíteto de magos ou maléficos diversos especialistas em práticas pagãs (Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum VIII*). O temor quanto às práticas mágicas, contudo, é bem anterior à época de nosso interesse. O caráter disciplinar de vários cânones conciliares nos permite entrever a tentativa de fixação de um novo conceito de sagrado.

Muitas das conversões, porém, eram feitas apenas formalmente, incluindo-se aqui todos os grupos sociais. O cristianismo mostrara-se forte nos últimos anos do Império sobretudo entre as camadas médias e baixas citadinas. Todavia, esse era o mundo que caminhava para a extinção. Se é certo que as cidades no

reino visigodo católico não se restringiam a meros mercados ou entrepostos, também não é possível ignorar a forte ruralização econômico-social pela qual a Hispânia passava. A gradual diluição de seus mais confiáveis adeptos, junto ao contexto de insegurança, medo e ansiedade que caracterizava o momento histórico, gerava um conjunto de necessidades espirituais em que o cristianismo e o paganismo se confundiam. Entretanto, apesar do exclusivismo do Deus dos cristãos, havia um esforço eclesiástico no sentido de transigir com as práticas tradicionais das regiões onde a nova fé penetrava, sempre que pudesse fazê-lo sem prejuízo da fé. Procurava-se, dessa forma, evitar confrontos por ações violentas, viabilizando-se assim a substituição ou a desnaturação das antigas práticas. Nesses procedimentos, articulavam-se diversas relações e interpenetrações entre a religião popular e a erudita.

Chegou-se, por esses caminhos, à constuição de uma nova cosmovisão global, emitida pela Igreja, que tentava abarcar a população. De Adão até o Juízo Final, uma ritualização com temporalidade espiralada tentava compreender a totalidade da vida humana. O conceito cristão de conversão implicava uma atitude particular diante da existência. Já no batismo, exigia-se uma renúncia ao demônio além de uma confissão de crença na fé cristã (Martinho de Braga, *De correctione rusticorum*). Nesse aspecto, a memorização do Credo era considerada *sufficientem scientiam salutare* (Isidoro de Sevilha, *De ecclesiasticis Officiis* II).² Era uma regra de fé verdadeira, um *foedus* (Ildefonso de Toledo, *De cognitione baptismi* 31.33). Considerava-se, pois, o retorno às práticas pagãs como uma quebra do pacto efetivado com Deus (Martinho de Braga, *De correctione rusticorum*, 15-16). As realidades do mundo eram duas: as coisas (*res*) e os sinais (*signa*). Desses últimos, haviam os convencionais, utilizados entre os homens, e os supérfluos: esses últimos eram as superstições, sinais convencionais que os homens e os demônios se utilizavam para se comunicarem (Agostinho de Hipona, *De doctrina christiana* XI. 20). Dessa forma, Santo Agostinho iniciava a idéia da possibilidade de um pacto diabólico, contrário àquele professado a partir do Credo pelos cristãos. Após o batismo, estabelecia-se uma relação de regras de boa conduta, baseada no binômio mérito/recompensa. Um exemplo típico é a determinação de não se realizar trabalhos pesados nos domingos (*Lex Visigothorum*, XII. 3.6). Conduzindo-se bem, efetivando-se os rituais eclesiásticos criados para os momentos mais importantes da vida, o pacto aberto pelo batismo encerrava-se com a morte. A relação mérito/recompensa seria julgada por um tribunal celeste, onde cantam os anjos e os demônios (Julião de Toledo, *Prognosticum futura saeculi* II. 26). O triunfo sobre a morte ainda dependeria de

nossos irmãos que, através do canto dos salmos corretos, nos livrariam da espreita demoníaca (Julião de Toledo, *Prognosticum futura saeculi* I. 18). A realização de uma missa em sua homenagem garantiria a sua salvação, exceto quando tivesse praticado pecados indissolúveis (Julião de Toledo, *Prognosticum futura saeculi* I. 21).

A montagem da *societas fidelium Christi* (King: 1981) tornava vital a questão da unidade religiosa. Toda a estruturação política do reino dependia desse elemento. Era o cimento que viabilizaria a articulação *rex-regnum*, cabendo ao clero justificá-la. Nesse último, inicialmente de bases hispano-romanas, há uma crescente germanização, natural quando se tem em conta que seus principais titulares eram nomeados pelos monarcas. Tal fato é, provavelmente, um dos principais responsáveis pelas crescentes deficiências eclesiásticas. Não são poucos os cânones conciliares que lamentam a nomeação de bispos nascidos heréticos, criminosos ou simoníacos (*4Toledo*, 19 *et passim*). No meio rural, muitos clérigos eram recrutados entre os servos eclesiásticos (*6Toledo*, 10; *Merida*, 18 *et passim*). Obviamente, não se tratava de problemas étnicos, mas de formação cultural, como comprovam nomes como os de Frutuoso ou Ildefonso, ambos de origem visigoda, dentre outros. Mas é fato que, na segunda metade do século VII, chegavam à ordenação clérigos que desconheciam os salmos ou como efetuar um batismo (*11Toledo*, 2 *et passim*). Tampouco o monasticismo escapava à degradação. Em fins do século VII, diversas fontes sugerem a criação de mosteiros como forma de evadir-se do fisco e obter doações ou taxas. O ingresso em cargos eclesiásticos não implicava apenas acréscimos de poder e autoridade, mas também de riqueza, com o usufruto dos bens móveis e imóveis da Igreja. Tal forma de ascensão social, junto com a gradativa identificação das aristocracias hispano-romana e visigoda, e delas com a Igreja, promoviam diversas mutações. Entre elas, sem dúvida, um declínio moral e cultural dos quadros eclesiásticos. Não eram poucos os clérigos que executavam mecanicamente suas funções. Poucos tinham alguma formação anterior e nomeadamente escrita de cultura, especialmente nos meios rurais. A idéia de estudar resumia-se, muitas vezes, em decorar formas, não em aprender uma doutrina (*4Toledo*, 25 *et passim*).

Em inícios do século VI, o concílio II de Toledo (*2Toledo*, 1 *et passim*) já procurava regulamentar o ensino ministrado a crianças que, mais tarde, poderiam ou não ser destinadas à carreira eclesiástica. Pouco mais tarde, a questão é retomada de forma mais imperativa (*4Toledo*, 24; 25). O aspecto cultural é onde se tornava mais clara a romanização dos visigodos. Sua civilização teve expoentes de altíssimo grau literário. Mas eram poucos os que tinham acesso a essa cultura, inclusive oralmente. Dessa maneira, tanto a Monarquia como a Igreja

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

Mas essas formas não escritas de leitura poderiam acarretar problemas. Já é famoso, por exemplo, o caso do concílio de Elvira, que em seu cânone 36, proibia a existência de pinturas nas igrejas. Estipulava-se a proibição para que *ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*. Por causa dessa determinação, chegou-se a considerar heterodoxo o concílio, onde teria havido influência judaica. Havia também precedentes nesse sentido, observáveis em Tertuliano, Clemente de Alexandria, Orígenes, Eusébio e Epifânio. Falava-se do culto das imagens, antes do século IV, com muitas ressalvas, e ainda então, somente de um modo progressivo, sob o influxo da reverência às imagens dos imperadores e de algumas outras causas. Nota-se aqui o problema em se separar devoção de adoração. Uma matrona ibérica, Lucilla, relacionada ao donatismo, efetuava a sua comunhão de posse de um osso, talvez alguma relíquia de algum mártir, e o beijava sempre com devoção antes de receber a hóstia, mas que, para ela, era um amuleto. Assim, de forma supersticiosa, estabelecia-se um vínculo que, para ela, era essencial: o recebimento de um sacramento eclesiástico junto com o beijo numa relíquia. Supomos assim que, dessa forma, mágica e supersticiosamente, ela procurava reforçar os dons recebidos através da comunhão. Numa sociedade necessitada de visões e milagres, a veneração das coisas santas, de mártires, relíquias, imagens, chegava a se constituir numa forma de superstição: acreditava-se nelas e, mais ainda, esperava-se que fossem eficazes.

Uma simplificação de esquemas e estilo começa a se impor na iconografia a partir do século V como, por exemplo, exemplificam os sarcófagos de Bureba. Também tem início o abandono da temática mitológica clássica, substituída pelos símbolos e temas cristãos. Todavia, alterava-se também o valor mágico, supersticioso, de tais iconografias? A ação da Igreja não se chocava aí, incluindo nisso seus membros, com uma visão de mundo que sobrevivia refugiando-se dentro da lógica e símbolos eclesiásticos? A preocupação anteriormente citada sobre as pinturas repete-se indiretamente (12Toledo,11; 16Toledo,2 et passim). Tratava-se de um combate ao antropomorfismo artístico temendo a infiltração

do paganismo idolátrico? Sem se chegar a uma iconoclastia, entre os séculos IV e VII, a Igreja visigoda encontrou-se marcada pela ausência de esculturas figurativas. Tratava-se de uma medida apenas disciplinar e circunstancial?

Acompanhando a tendência da época, com relação à cultura escrita, também notamos no reino visigodo católico essa tendência à simplificação. Nesse aspecto, a grande novidade da época era a cristianização da cultura clássica. Aparentemente, o temor cristão em relação a essa cultura havia sido superado pelo programa de Santo Agostinho: “se os filósofos pagãos emitiram verdades úteis à nossa fé, não somente não há porque temer essas verdades, mas é preciso arrancá-las para o nosso uso a esses ilegítimos detentores” (Agostinho de Hipona, *De doctrina Christiana* 40; 60ss; 63). Santo Isidoro de Sevilha, entretanto, nos dá a entender que o antigo temor permanecia pois, “não somente se sacrifica aos demônios oferecendo incenso, mas também aceitando de muito bom grado suas afirmações” (Isidoro de Sevilha, *Sententiarum* III.13.1). É certo, como afirma Jacques Fontaine (1983), que as *Etimologias* correspondem a uma verdadeira conversão isidoriana à cultura pagã. Todavia, a apropriação desse conhecimento antigo pelo cristianismo não se efetiva sem deformações, adaptações ou simplificações. No século VI, São Martinho de Braga utiliza a expressão *rusticus sermo* para definir a linguagem utilizada no seu *De correctione rusticorum*. No século VII, é Santo Isidoro de Sevilha que considera necessário utilizar *sermone plebeio vel rustico quam facillime intellegatis* (Isidoro de Sevilha, *Regula, Praefatio*), apenas para citarmos alguns exemplos. Há notícias no século VII sobre uma escola palatina em Toledo. Provavelmente ela era impulsionada por Julião de Toledo, uma vez que a própria existência de escolas dependia, muitas vezes, do acaso, como a presença de uma grande personalidade intelectual à sua cabeça. A falência das escolas públicas, apontada já no século V para a Gália, dá-se de forma mais tardia na Itália e Hispânia. Elas são substituídas pelas escolas episcopais, paroquiais e monásticas. A finalidade principal dessas, era sem dúvida, a formação de clérigos. Um ensino que poderia ser denominado de superior, com discussão de temas teológicos e morais, efetuava-se, sobretudo nas escolas monásticas. Delas é que partem muitos dos grandes Metropolitanos do reino visigodo. Mas essas escolas tinham um caráter urbano ou semi-urbano, encontrando-se intimamente unidas a uma determinada sede episcopal. É o caso, por exemplo, da escola do mosteiro de Santa Eulália de Mérida, ou da de Agali, perto de Toledo. Ressaltava-se assim, uma vez mais, a forte vinculação do cristianismo com os segmentos urbanos que o impulsionaram inicialmente.

Dessa forma, o contexto em que se desenvolve o reino visigodo católico é o de uma época que oscila entre os reflexos e os anúncios. Ao antigo contraponto romano/bárbaro sobrepunha-se agora o cristão/pagão. Nos procedimentos de cristianização dos elementos pagãos, articulavam-se diversas relações e interpenetrações recíprocas entre a religiosidade popular e a erudita. As tentativas eclesásticas de se sobrepor à magia, aos prodígios, às superstições, alimentavam-se dos mesmos pressupostos que as tinham feito nascer. Se a cristianização do reino não é colocada em causa, o mesmo não pode ser dito quanto à sua efetiva conversão. O mesmo pode ser notado com relação à cultura e o cotidiano. Os demônios espreitavam por toda parte: nos jogos circenses (Isidoro de Sevilha, *Etymologiarum* XVIII.24), na música, no teatro (Isidoro de Sevilha, *De ecclesiasticis officiis* II). A presença constante do sobrenatural, incrementada em muitos aspectos pela religiosidade oficial, estimulava a imaginação, os temores, as angústias. Abria-se assim uma extensa gama de possibilidades para o maravilhoso, para a necessidade do saber sobre as coisas, do saber sobre o destino particular de cada um. A civilização visigoda católica de Santo Isidoro e São Bráulio era constituída por uma ínfima parcela da população.

REFERÊNCIAS

DOCUMENTAÇÃO PRIMÁRIA IMPRESSA

- AGOSTINHO DE HIPONA *De doctrina Christiana*. Ed. bilíngue (latim-espanhol) de B. Matín. Madrid: BAC, 1957.
- CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. bilíngue (latim-espanhol) de J.Vives. Barcelona-Madrid: CSIC, 1973.
- IDELFONSO DE TOLEDO *De cognitione baptismi*. Ed. bilíngue (latim-espanhol) de J.Campos e V. Blanco. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971. v.1, p.236-378.
- INSCRIPCIONES CRISTIANAS DE LA ESPAÑA ROMANA Y VISIGODA. Ed. J. Vives, 2. ed. Barcelona: CSIC, 1969.
- ISIDORO DE SEVILHA *De ecclesiasticis Officiis*. PL. Migne, 83, col. 738-826.
- ISIDORO DE SEVILHA *Etymologiarum*. Ed. Lindsay. Trad. espanhola de J.O Reta e M.A M. Casquero. 2v. Madrid: BAC, 1982.
- ISIDORO DE SEVILHA *Historia gothorum, vandalorum et suevorum*. Ed. bilíngue (latim-espanhol) de C. Rodríguez Alonso. León: Centro de Estudios e Investigación “San

Isidoro”, 1975.

ISIDORO DE SEVILHA *Regula*. Ed. bilíngue de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971. v.2, p.92-125.

ISIDORO DE SEVILHA *Sententiarum*. Ed. bilíngue de J.Campos e I.Roca. *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971, v.2, p. 226-525.

JOÃO DE BÍCLARO *Chronicon*. Ed. crítica de J.Campos. *Juan de Bícclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Madrid: CSIC, 1960.

JULIÃO DE TOLEDO *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi Opera pars I*. Ed. J.N.Hillgarth et.al. Turnholdt, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1976.

LEX VISIGOTHORUM. Ed. K.Zeumer. *MGH. Leges I,1*. Hannover-Leipzig: Imprensis Bibliopolii Hahniani, 1973.

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

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

VITAS SANCTORUM PATRUM EMERITENSIVM. Ed. bilíngue (latim-inglês) de J. N. Garvin. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1946.

OBRAS DE APOIO

BARBERO, A *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1992.

DAVID, P. *Études historiques sur la Galice et Portugal du VI au XII siècle*. Paris: Belles Lettres, 1947.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. Problemas culturales en la Hispania Tardorromana y Visigoda. In: A A V.V. *De la Antigüedad al Medioevo. Siglos IV-VIII*. Congresso de Estudios Medievales. S/L, Fundación Sánchez-Albornoz, 1993. pp.7-32.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. Aspectos de la cultura literaria en la España Visigótica. In: *Anales Toledanos* 3 (1971) p.33-58

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico*. Las raíces de España 16. Madrid: Instituto español de antropología aplicada, s/d.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. Isidoro en la Edad Media Hispana. In: *Isidoriana*. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento. León: Centro de Estudios “San Isidoro”, 1961. p. 345-387.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. La cultura de la España visigótica del siglo VII. In: *Caratteri del secolo VII in Occidente*. Settimane di Studio 5. 2v. Spoleto: CISAM, 1958, v.2, p. 814-844.

DÍAZ Y DÍAZ, M.C. Los orígenes cristianos de la Península vistos por algunos textos del siglo VII. *CEG* 28 (1973) p. 277-284.

- FERNÁNDEZ ALONSO, J. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1955.
- FONTAINE, J. *Culture et spiritualité en Espagne du IV au VII siècle*. London: Variorum Reprints, 1986.
- FONTAINE, J. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. 3v. Paris, Études Augustiniennes, 1983.
- FONTAINE, J. *Isidore de Séville. Genèse et originalité de la culture hispanique au temps des Wisigoths*. Turnhout: Brepols, 2000.
- FONTAINE, J. e Ch. PELLISTRANDI (org.) *L'Europe héritière de l'Espagne Wisigothique*. Madrid: Casa de Velázquez, 1992.
- GARCÍA MORENO, L.A. Disidencia religiosa y poder episcopal en la España Tardoantigua (siglos V-VII). In: DEVIS, F. e F.J. Lomas (Ed.) *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, heterodoxos, marginados*. Cádiz: Publicaciones de la Universidad de Cádiz, 1992. p.135-158.
- GARCÍA RODRIGUEZ, C. *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC, 1966.
- GARCÍA-VILLOSLADA, R. (Dir) *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España romana y visigoda*. Madrid: BAC, 1979.
- HILLGARTH, J.N. Popular Religion in Visigothic Spain. In: JAMES, E. (Ed.) *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Claredon, 1980. p.3-60.
- KING, P. *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid, Alianza, 1981.
- LACARRA, J.M. La Península Ibérica del siglo VII al X: centros y vías de irradiación de la civilización. In: *Centri e vie di irradiazione della civiltà nell'alto Medioevo*. Settimane di Studio 11. Spoleto: CISAM, 1963. p.233-278.
- MARROU, H-I. "Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale" *RH* 235 (1966) p.39-46.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, F. Escuelas de formación del clero en la España visigoda. In: *La patrología Toledano-Visigoda*. XXVIII Semana Española de Teología. Madrid: CSIC, 1970, p.99-120.
- MARTÍNEZ, V. "El paganismo en la España visigoda" *Burgense* 13 (1972) p. 489-508.
- McKENNA, S. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*. Washington, D.C.: The Catholic University of America, 1938.
- MESLIN, M. Persistances païennes en Galice, vers la fin du VI siècle. In: *Hommages a MARCEL RENARD*. 2v. Bruxelles: Latomus, 1969, v.2, p. 512-524.
- ORLANDIS, J. "El arianismo godo tardío" *CEG* 65-66 (1981) p. 5-20.
- ORLANDIS, J. "Problemas canónicos en torno a la conversión de los visigodos al catolicismo" *AHDE* 32 (1962) p. 301-321.
- ORLANDIS, J. *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1976.
- ORLANDIS, J. El cristianismo en la España Visigoda. In: *I Goti in Occidenti*. Settimane di

Studio 3. Spoleto: CISAM, 1956, pp.153-171.

ORLANDIS, J. e D. RAMOS-LISSÓN *Historia de los concilios de la España Romana y Visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1986.

PALOL, P. de “La cristianización de la aristocracia romano hispánica” *Pyrenae* 13-14 (1977-78) p.281-300.

RICHÉ, P. “L’education a l’époque wisigothique: les <<Institutionum Disciplinae>>” *Anales Toledanos* 3 (1971) p.171-180.

ROBLES, L. “La cultura religiosa de la España visigótica” *Escritos del Vedat* 5 (1975) p.9-54.

SANZ SERRANO, R. “Adivinación y sociedad en la España tardorromana y visigoda” *Anejos de Gerión* 2 (1989) p.365-389.

SOTOMAYOR, M. “la penetración de la Iglesia en los medios rurales de la España tardo-romana y visigoda” *Cristianizzazioni ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell’Alto Medioevo*. Settimane di Studio 28. 2v. Spoleto: CISAM, 1982, v.2, p.639-670.

NOTAS

* Artigo submetido à avaliação em 12 de abril de 2009 e aprovado para publicação em 5 de maio de 2009.

¹ IV Concílio de Toledo, cânone 2 (633). *CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO ROMANOS*. A partir de agora, citaremos os concílios da seguinte maneira: *4Toledo, 2 (633)*

² Veja-se também ILDEFONSO DE TOLEDO *De cognitione baptismi* 33. Ed. Bilingue (latim-espanhol) de J. Campos e V. Blanco. *Santos padres españoles*. 2v. Madrid, BAC, 1971, v.1, pp.386-436.