

SACRALIDADE E MONARQUIA NO REINO DE TOLEDO (SÉCULOS VI-VIII)

Ruy de Oliveira Andrade Filho*
ruy.andrade@uol.com.br

RESUMO: Numa leitura simbólico-metafórica da conversão oficial ao catolicismo de Recaredo, em 589, ficava estipulado, através da sacralização régia, uma ordem ético-normativa. Implicava, pois, a submissão a todos elementos supranaturais que envolviam o rei; a desobediência a eles também se vinculava a elementos supranaturais, mas ligados ao conceito cristão do mal, de pecado. Era, dessa forma, uma desobediência às normas divinas. A criação da monarquia católica visigoda poderia ser encaixada, pois, dentro do que se poderia chamar de mitologia de origem refundante, na medida em que, diante da precariedade e instabilidade decorrentes da incipiente “conversão”, recorria à gestualidade ritual ou procurava criar, com Recaredo, uma narrativa mitológica não estabelecida como memória, mas determinante da nova situação.

PALAVRAS-CHAVE: Alta Idade Média, sacralidade, monarquia, reino de Toledo.

A partir da conversão oficial de Recaredo ao catolicismo, em 589, a nova fé transformava-se no fundamento ideológico da sociedade do Reino Visigodo. Recaredo herdou elementos, tais como influências ideológicas e cerimoniais incorporados à concepção do poder real por seu pai, Leovigildo. Ainda se discute se elas proviriam do Baixo Império Romano ou se já seriam influências bizantinas. Mas o fato é que Leovigildo teria sido o primeiro a utilizar-se do trono e das vestes régias, diferenciando-se dos reis anteriores.¹ A esses elementos, incorporaram-se novos conceitos sobre a realeza, com fortes conotações religiosas e morais. É, também, o momento em que se estabelecia uma concepção senhorial da realeza, como observamos em Juan de Biclano: “docuit famulos dominis suis non esse superbos”.²

Identificada com o poder da monarquia e com os privilégios dos *potentiores*, a Igreja acirrava sua política antijudaica contra possíveis

* Professor de História Medieval da Universidade Estadual Paulista (Unesp)/Campus de Assis.

heresias e, principalmente, contra o paganismo. Buscava, dessa forma, valer-se de sua preexistência em relação à monarquia católica visigoda, de uma “temporalidade anterior”, como apoio para projetar dimensões futuras, a partir das quais se identificava com a ideologia. Presumia-se, a partir do abandono do arianismo, a formação de uma *societas fidelium Christi*, na expressão de P. D. King,³ com Recaredo sendo chamado de *sanctissimus*,⁴ mencionado como “o seguidor de Cristo Senhor”⁵ ou ainda, como um “novo Constantino”.⁶ Procurava-se ler a conversão de Recaredo como uma “atitude primordial”, tentando atribuir-lhe um papel “heróico”.⁷

A composição do reino passava a ser entendida como o conjunto das nações que não é mais o Império, mas a Igreja, unida pela fé: “unus Dei populus, unumque regnum”. Desde então, tinha início o trabalho de elaboração de uma teoria política, que procurava garantir a monarquia, em que ganham destaque, especialmente, as idéias de Santo Isidoro de Sevilha.

O IV Concílio de Toledo, em seu cânone 75, reconhece o monarca como “ungido do senhor” (*Christus Domini*). Preservava-se, contudo, a monarquia eletiva, dispendo-se que “sed defuncto in pace príncipe primatus”, a nobreza do povo e os bispos designariam, em comum acordo, o sucessor do trono. Estipularam-se anátemas para aqueles que fossem culpados de infidelidade, que atentassem contra estabilidade da pátria, do povo dos godos e da pessoa do rei. Ressalvava-se, todavia, que, se algum rei desrespeitasse a lei, ou governasse despoticamente, com soberba, entre delitos, crimes e ambições, “anathematis sententia a Christo domino condemnetur, et habeat a Deo separationem atque iudicium propter quod praesumserit prava agere et pernecem regnum convertere”.

Esta última disposição do mencionado cânone encontrava respaldo noutra obra de Santo Isidoro, que recolhia a antiga máxima: “rex eris se recte facias, si non facias non eris”.⁸ O supramencionado cânone ainda reconhecia o monarca como escolhido do Senhor, (*Christos meos*), através da “*gratia Dei*”. A frase “*Rex Dei gratia*” não aparece na documentação disponível sobre o Reino Visigodo de Toledo; porém, a expressão citada, assim como a frase isidoriana “*Suintila gratia divina regni [...]*” (grifo nosso),⁹ possui um valor conceitual equivalente.

Numa leitura simbólico-metafórica, ficava estipulada, através da sacralização da monarquia, uma ordem “ético-normativa”, que implicava, pois, a submissão de todos a elementos supranaturais que envolviam os reis. A desobediência a eles vinculava-se também a manifestações supranaturais, mas ligadas ao conceito cristão do mal, de pecado. Era, dessa forma, uma desobediência às normas divinas. A criação da

monarquia visigótica católica encaixava-se dentro do que poderíamos chamar de mitologia de origem refundante, na medida em que, diante da precariedade e instabilidade decorrentes da incipiente conversão ao catolicismo, recorria à gestualidade ritual ou procurava criar, com Recaredo, uma narrativa mitológica não estabelecida como memória, mas determinante da nova situação. Tratava-se de um mecanismo típico da mentalidade mágica. Era uma reconstituição cósmica e humana do *status nascens*, de um novo início, buscando o afastamento ou destruição de todos os elementos anteriores de alteridade, tais como o judaísmo e o paganismo. A conversão de Recaredo pode, assim, ser comparada a uma outra aliança com Deus após o dilúvio.¹⁰

Montou-se assim, uma concepção teocrática da realeza, com base na sansão divina atribuída à autoridade do monarca. Governo laico e Igreja aproximavam-se a ponto de a maioria dos cânones conciliares – e lembramos aqui que quem pedia a realização dos concílios nacionais eram os reis – serem posteriormente referendados pela legislação civil. Aproximação necessária, especialmente para a monarquia, uma vez que o caráter eletivo da realeza contribuía para sua instabilidade. É sabido que, tanto em Santo Agostinho, em São Gregório Magno quanto em Santo Isidoro de Sevilha, o mau rei era tido como um castigo divino, nunca sendo mencionada a possibilidade de deposição do monarca. O cânone 75 do IV Concílio de Toledo é claro quando diz que “o mau rei será anatematizado por Cristo Senhor, e separado e julgado por Deus”. Todavia, a teoria distava muito da prática e o Reino Visigodo de Toledo é pleno de deposições e rebeliões contra a monarquia. O próprio concílio citado trata da deposição de Suintila e da ascensão de Sisenando.

A brecha na teoria encontrada pela nobreza residia na escolha do monarca pela *gratia Dei*. Dessa forma, presumia-se que, por trás de uma rebelião bem-sucedida, encontrava-se também o aval divino. Por outro lado, era possível também argumentar que o monarca deposto havia perdido o favor celestial. Outro subterfúgio para uma deposição provinha da idéia de que o rei afastado nunca tivera, verdadeiramente, o favor da eleição divina. Seria, neste último caso, um dos subterfúgios satânicos contra o verdadeiro Deus, que é um Deus de Vitória, ao qual era possível solicitar um triunfo. Tal é, para citar um exemplo – anedota ou verdade –, o caso do soberano franco Clóvis. O III Concílio de Mérida mostrava a preocupação da Igreja com os triunfos militares dos soberanos visigodos, e o *Liber Ordinum* juntava orações a serem feitas quando o monarca saísse em campanha.¹¹ Apenas a concórdia entre “as partes do corpo”¹² permitiria a

vitória sobre os inimigos do povo. Portanto, para reduzir essa instabilidade – ao menos teoricamente –, utilizou-se a unção régia como confirmação da *gratia Dei*. Apesar de a unção do rei Wamba, já no século VII, ser a única efetivamente documentada na história do Reino Visigodo de Toledo, o IV Concílio de Toledo, do mesmo século, dá a entender que se tratava de uma prática antiga, iniciada, provavelmente, com Recaredo, em fins do século VI.

Pela unção, o monarca reforçava o seu caráter místico de escolhido de Deus e estabelecia a fé católica – como dissemos anteriormente – como fundamento ideológico da sociedade e da monarquia. Sua importância fica esclarecida quando, por exemplo, Wamba recusa-se a receber a unção fora de Toledo, para que não pairassem dúvidas sobre sua legitimidade.¹³ Fica claro, através deste exemplo, que o ritual da unção, nos quadros da monarquia visigoda católica, tinha uma certa eficácia renovadora, um caráter de volta às origens, iniciando um novo tempo a partir de um espaço considerado sagrado para esse “renascimento”: a cidade de Toledo. A pressa na escolha de um novo rei, mesmo distante deste espaço sagrado, aproxima-se da idéia de que a ausência do rei implicaria o retorno do “caos”.¹⁴ Mesmo já eleito, o monarca necessita do ritual da unção: adquirindo a necessária legitimação, o novo monarca pode reintroduzir o reino na “História”, dando-lhe um “novo tempo”, um novo afastamento do “caos”. Sem possuir uma legitimidade baseada na hereditariedade do sangue, a monarquia visigoda buscou uma outra baseada na religião. O monarca, assim, ungido, transformava-se num vigário de Deus,¹⁵ com funções civis e eclesiásticas. O rei prestava um juramento perante a Deus e a Igreja; mas o juramento de fidelidade prestado a ele pelos súditos imprimia uma vinculação com o próprio Deus de quem, em última instância, todos eram súditos. A quebra da fidelidade jurada ao soberano implicava, pois, deslealdade para com o próprio Deus. Tais eram as bases da *societas fidelium Christi*.

Cristo transpassava-se para o rei como um outro Cristo, um *Alter Christus*.¹⁶ O monarca obrigava-se, pois, a compromissos espirituais dentro de suas funções temporais, aspecto que possui um papel importante na teoria política de Santo Isidoro de Sevilha,¹⁷ na qual os reis deveriam a “impor pelo terror da disciplina aquilo que os sacerdotes não conseguiam através palavra”. “*Reges a regendo*”,¹⁸ afirmava Isidoro, uma vez que manteria o nome de rei aquele que se conservasse governando com retidão, pois perderia esse nome caso pecasse.¹⁹ Diferenciando o rei do tirano,²⁰ Santo Isidoro ressalta ainda que a piedade é a mais importante

das virtudes régias: “Plus autem in regibus laudatur pietas”.²¹ A idéia do rei como um *Alter Christus* reforça a idéia de uma “recondução”, de uma “recriação”, retirando o reino de um aparente “caos”, inserindo-o na “nova história linear”, a história que “começou/renovou” a partir da vinda de Cristo. Imprimia-se, com ela, uma nova temporalidade. Esta última não seria mais cíclica, mas linear, encaminhando-se para o Juízo Final. Todavia, permanece absorvendo a idéia do “eterno retorno”: o ano litúrgico encerra um ciclo; a unção de um novo rei dá início a um novo tempo... Melhor que uma “linearidade absoluta”, o tempo cristão estabelecia uma “espiral”.²²

O rei era “a cabeça de um corpo”,²³ este último, por sua vez, encontrava-se constituído pelo reino. Tal era a concepção do monarca na *societas fidelium Christi*: um novo Melquisedec, que reúne o *regnum* e o *sacerdotium*.²⁴ Na mencionada Lex, mostra-se claramente uma “analogia antropomórfica”, com o rei sendo destacado como “cabeça do corpo que é a sociedade”; esta idéia também aparece nas *Etimologias* de Isidoro²⁵ e nos concílios de Toledo.²⁶ Dessa forma, a unção régia estabelecia uma elaboração mística da monarquia, tornando o monarca um instrumento do Senhor, além de criar uma relação de dependência do rei para com Deus. O *rex* tornava-se um instrumento da vontade divina, não o condicionador dela; o *regnum* era, pois, uma conseqüência do favor celestial, como se percebe na LVXII, 2, 14, no *Tomus* do 3Toledo e no 5Toledo, 1. Integrados pelo juramento de fidelidade, o rei e o reino entram para o campo da sacralidade. O rompimento do juramento implicaria crime de *infidelitas*, não apenas para com a pessoa do rei, mas para com Deus. Era, portanto, um sacrilégio.

O mesmo ocorria com relação às leis. Elas eram a “alma” do corpo público, cujo objetivo maior era a *salus populi*,²⁷ para estabelecer a *pax* e combater o mal:²⁸ ela era a dispensadora de saúde. A atividade legislativa dos reis unia-se à sua condição de “minister Dei: Divini principatus quodam modo peragimus vicem, cum necdum genitis miseridordia porrigimus opem”.²⁹ Ela deixava de emanar do costume para transformar-se no instrumento essencial com que o rei contava para realizar sua tarefa: a direção da sociedade cristã. A lei, agora, provinha da vontade do rei, através do qual Deus atuava.³⁰ Se, por um lado, as leis estavam condicionadas pelo meio em que surgiam, por outro, caracterizavam-se pela justiça de quem emanavam, ou seja, eram a vontade de Deus. Disto decorria o fato de que a lei existia para manifestar na sociedade a justiça, “criadora da lei e não criada por ela”.³¹ Um crime não existia apenas quando estava

previsto; havia a possibilidade de, cometida uma atitude condenável imprevista, criar-se, naquele momento, uma lei para puni-la.

Cabeça do corpo público, o monarca estava dotado de olhos para descobrir o que era nocivo, da inteligência para adotar as decisões e governar as partes dependentes do corpo.³² Ele diagnosticava e medicava “*nullo privatim commodo, sed omnium civium utilitati communi*”.³³ Também, tendo uma origem divina, a lei submetia os monarcas, criadores delas, limitando-os. A “lei”, dessa forma, emerge como a “palavra divina” – escrita ou oral – que exorcizaria a confusão caótica e se tornaria realidade de ordem, o “cosmos”.

A fé católica adquiria assim uma grande importância no reino. Tendo-se em conta a profunda e forte religiosidade do homem desse momento – determinante de sua visão de mundo, que conduzia ao primado do sobrenatural e do sagrado –, percebemos a monarquia revestida de um caráter mágico, sobrenatural, fornecido pela Igreja.³⁴ A grande diferença entre esse expediente eclesiástico encontrava-se na forma: a Igreja atuava como intérprete da vontade de Deus, não como agente e/ou intermediário, como ocorria entre os sacerdotes pagãos. Contrapunham-se, como notou Cardini, nesse momento, o milagre e o prodígio.³⁵ Também é o momento em que se qualificam os dois termos como duas realidades contrapostas. As exigências excludentes do Deus cristão não admite coexistências e, nesse caminho, o segmento eclesiástico monopoliza as fórmulas de compreensão e interpretação do sagrado, junto ao Criador. Procurando se sobrepor ao complexo mitológico greco-romano, aos cultos oficiais do Império, cultos orientais e superstições, o cristianismo encaminha a idéia de que a magia estaria sob o patronato do mal. Não poderia haver compromissos com a idolatria, a feitiçaria, a adivinhação... Elas eram, em qualquer caso, obra dos adoradores do diabo, que deveriam ser evitadas. São os magos que costumam “conturbar os elementos, trans-tornar as mentes humanas e, sem nenhum veneno, somente com a força de suas conjurações, chegam a provocar a morte”.³⁶

Apesar de já mencionada a prescrição de Santo Isidoro – a de que os Príncipes deveriam impor pela força o que os sacerdotes não conseguiam pelas palavras –, a Igreja adotava fórmulas intermediárias, como nota Jacques Le Goff. Essas fórmulas que ultrapassavam as simples destruição de templos, o que, aliás, era o elemento mais simples a ser atacado pela sua visibilidade. Também substituíam os cultos pagãos pela sobreposição/obliteração ou permitia a conservação parcial da forma, mas com uma profunda alteração de significado, ou seja, a desnaturação.³⁷

Tais sobreposições eram fruto de uma tentativa de imposição de uma nova ordem, na qual a Igreja aparecia como a legítima representante e intérprete única – não-condicionadora – dos desígnios divinos. Rejeitava-se a invocação dos “espíritos intermediários” do cosmos platônico, os *daimones*, vistos como “anjos caídos”. Entendia-se, pois, que a vinda de Cristo encerrara o reino do demônio, que insistia em permanecer através dos subterfúgios da magia.

Tais argumentos tentavam, nesse momento, como já apontou Cardini, definir as diferenças entre o prodígio pagão e o milagre cristão.³⁸ O milagre seria um signo da vontade de um Deus onipotente, que, diferentemente dos deuses pagãos, poderia ser implorado, mas não obrigado. Diversas premissas cristãs – como, por exemplo, de as desgraças da vida terrena equivalerem a uma garantia de felicidade no futuro – tentavam cortar pelas raízes toda sorte de magia, buscando tornar ineficientes as séries de premissas psicológicas por meio das quais se recorreria a um mago. Entretanto, a elaboração desses enormes castelos teóricos que buscavam diferenciar a magia da religião acabavam, por vias indiretas, reforçando elementos místicos, sobrenaturais, das quais a magia se alimentava. Em outras palavras, a própria *religio* não deixava de ser vista como uma forma de magia...

A *societas fidelium Christi* tinha por fundamento a fé católica. Era essa fé que elaborava a unidade do “corpo místico” da *LV II*, 1, 4, da qual o rei era a cabeça, simultaneamente o *Alter Christus* e o *Christus domini, gratia Dei*. Tal situação somente se viabilizava através da unção régia, efetivada pelos intérpretes da vontade divina – a Igreja –, estabelecendo, teoricamente, uma supremacia do espiritual sobre o temporal. Dessa forma, num campo mais amplo, os habitantes do reino, na condição de católicos, faziam parte de um corpo maior: a Igreja. Mas o exclusivismo interpretativo eclesiástico da vontade do onipotente Deus cristão roubava dessa *societas* a possibilidade de “saber sobre si”, já que a Igreja realizava a reunião do corpo social e, de uma forma mística (a analogia antropomórfica),³⁹ sobrenatural (escolha da cabeça do corpo pela *gratia Dei*) e mágica (ritual da unção que transpunha o soberano do profano para o sagrado) a justificava.

Sendo certa a idéia de que, em função dos meios empregados – destruição, obliteração, desnaturação –, as culturas anteriores ao catolicismo poderiam ceder, na verdade, faziam-no apenas aparentemente, logo voltando a se manifestar. Aliás, os constantes anátemas doutrinais, leis, tratados, sermões e exortações difundidos pela Igreja em todos os níveis

acabavam por produzir uma sensação de familiaridade e uma perpétua presença de elementos mágicos na sociedade.⁴⁰

É facilmente perceptível a importância que as práticas mágicas adquirem dentro de um reino estruturado sobretudo na fé de uma população recém-cristianizada. A feitiçaria era extremamente perigosa, porque seus resultados poderiam prejudicar a saúde e as propriedades do rei ou de seus súditos. Tais temores são constatados tanto na legislação laica como na eclesiástica. Os adivinhos colocavam-se dentre os inimigos mais perigosos, uma vez que podiam fingir estarem possuídos pela divindade e, conseqüentemente, poderiam, através de suas profecias sobre a saúde ou sorte do governante, levar à desafeição dentro do reino, adoentando assim a cabeça do “corpo místico”.⁴¹ As leis cuidam menos de heresias que das questões judaica e pagã. Na época da conversão de Recaredo, o III Concílio de Toledo, em seu cânone 16, reconhecia que o sacrilégio da idolatria estava espalhado por todo reino. Em meados do século VII, a LV II, 4, 1 condena os adivinhos a quinhentas chicotadas, o número mais alto encontrado no Código. Data da mesma época a LV VI, 2, 1, que proibia o testemunho em juízo de todos aqueles que tivessem recorrido a adivinhos ou praticado magia. As LV VI, 2, 4, 5, 16, 2,5 e o *II Toledo*, 13, apenas para citar alguns exemplos, mencionam atividades temidas como as conjuras, mediante sacrifícios noturnos, de demônios que poderiam ser empregados para enlouquecer pessoas; a utilização de ligaduras e escritos mágicos para destruir propriedades ou produzir a mudez, enfermidades, ou ainda a morte de pessoas ou animais.

Segundo um documento posterior à época visigótica, a queda do Reino Visigótico ocorre “pelos pecados do rei Vitiza e de todas suas gentes que quis Deus aquebrantar a glória e o poder dos godos da Espanha, e por onde se meteu Satanás na paz que Vitiza queria mostrar infinita”.⁴² A magia e a presença do demônio sempre estiveram presentes nas explicações para a destruição da *societas fidelium Christi* que havia se estruturado. Às vésperas da invasão muçulmana, leis severas tentam reprimir, em suas diversas variantes, as práticas pagãs. Tais eram as leis que seriam a “alma do corpo público”, “corpo” que apresentava uma dualidade: possuía uma alma divina e eterna, que deveria conduzi-lo, apesar de habitar a estrutura terrena, que poderia desencaminhá-lo. Daí as práticas pagãs serem encontradas no campo, nas cidades e, até mesmo, no corpo eclesiástico, disseminadas por todas as partes.

A composição da sociedade do Reino Visigodo de Toledo nos mostra, através de suas concepções de monarquia, que, na verdade, a

religião cristã católica apresentava-se ali como uma forma de magia; magia esta institucionalizada e monopolizada pelo *ordo clericorum* em favor de alguns, que se beneficiavam da exclusividade de sua interpretação. Não havia, pois, diferenças entre o prodígio e o milagre, entre a religião e a magia, mas uma adaptação efetivada por uma religiosidade aristocrática de uma religiosidade dos humildes, uma “religiosidade intermediária”.⁴³ Entendendo-se que a mentalidade desse período, a Primeira Idade Média, é dominada pelo sentimento de insegurança diante do mundo em transformação que a rodeia, promovendo assim o primado do sobrenatural e do sagrado, da “aparência” do que é visível e cognoscível para além de outros elementos incognoscíveis – em função do corpo/carne, que obliterava e escondia uma realidade sobrenatural –, a *religio* oficial também se apresentava como uma forma de magia. Apesar da impropriedade do termo para o cristianismo, a conversão de Recaredo não nos lembra quase uma “teomaquia”?

SACRALITY AND MONARCHY IN TOLEDO'S KINGDOM (CENTURIES VI-VIII)

ABSTRACT: In a symbolic metaphorical reading of Recaredo's official conversion into Catholicism, in 589, it was established, through royal sacralization, an order with a normative and ethics basis. Thus, it was implicit a submission under all supra-natural elements which involved the king; the disobedience to them was also linked to supra-natural elements, but connected to the Christian concept of evil and sin. It was, thus, a disobedience to the divine norms. The creation of the Catholic monarchy of the Visigoth could be fit within what is called refundant origin, as in the face of the precariousness and instability due to the incipient “conversion”, called for the ritual gesture or intended to create, with Recaredo, a mythological narrative not established as memory, but which determined a new situation.

KEY WORD: High Middle Ages, sacrality, monarchy, kingdom of Toledo.

NOTAS

1. Isidoro de Sevilha. *Historia Gothorum* 51 (a partir de agora, ISID HG 51). In: _____. *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Edição bilíngüe de C. Rodríguez Alonzo. Leon: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro, 1975.
2. Juan de Biclano. *Chronicon* 383 (a partir de agora BICL Chron. 383). In: Juan de Biclano *Chronicon*. Edição crítica de J. Campos. *Juan de Biclano, o bispo de Gerona: su vida y su obra*. Madrid: CSIC, 1960.
3. Ver King (1981).

4. 3 Concílio de Toledo (a partir de agora 3^oToledo; quando seguido de número, indicará o cânone citado). *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. Edição bilingüe (latim-espanhol) de J. Vives. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.
5. VSPE V, IX, 4 = *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium* V, IX, 4. Edição bilingüe (latim-inglês) de J. N. Garvin. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1946.
6. BICL. Chron. 345.
7. Cf. Andrade Filho, Ruy de. Mito e monarquia no reino visigodo católico (séculos VI-VIII). *Temas Medievales*, v. 13 [no prelo]. Cf. também “Aspectos míticos da monarquia visigótica católica”. In: Telles, C. M.; Souza, R. B. de. *Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Salvador: Quarteto, 2005.
8. ISID Etym. IX, 3. Isidoro de Sevilha. *Etymologiarum*. Editado por Lindsay. Tradução para o espanhol de J. O. Reta e M. A. M. Casquero. Madrid: BAC, 1982. 2 v.
9. ISID. HG 62.
10. Andrade Filho, Ruy de O., op. cit., nota 7.
11. L.O col. 149-155. *Liber Ordinum em usage dans l’Eglise wisigothique et mozarabe d’Espagne, du V^e au XI^e siècle*. Ed. M. Férotin. Paris: Monumenta Ecclesiae Litúrgica V, 1904.
12. Cf. Andrade Filho, Ruy de O. O nascimento da “analogia antropomórfica monárquica” no Reino Católico de Toledo. *Atas do VI EDEM*. [no prelo].
13. Julião de Toledo. Historia Wambae Regis 3, 50-54. In: *Sancti Iuliani Toletanae sedis episcopi*. Opera pars I. Ed. J. N. Hillgarth et al. Turbhold: Brepols, 1976.
14. Cf. Andrade Filho, Ruy de O., op. cit., nota 7.
15. 16 Toledo, 9 et passim. Ver também Collins, R. La España Visigoda, 409-711. Barcelona: Crítica, 2005.
16. Cf. Barbero, A; M. Vigil. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978; cf. também Sucesión al trono y evolución social em el reino visigodo. *Historia Antigua*, v. 4, p. 379-393, 1974.
17. ISID Sent. III, 51, 4. Isidoro de Sevilha. *Sententiarum*. Edição bilingüe de J. Campos e I. Roca. In: *Santos Padres Españoles*. 2v. Madrid: BAC, 1971. p. 226-525.
18. ISID. *Etym.* IX, 3, 5.
19. ISID *Sent.* III, 48, 7.
20. ISID. *Etym.* I, 31.
21. Idem, *Ibidem* IX, 3. 5.
22. Cf. Andrade Filho, Ruy de O., op. cit. nota 7. Ver também Andrade Filho (1997).
23. Lex Visigothorum II, 1, 4. (=LV II,1,4). *Lex Visigothorum*. MGH. LEGES I, 1. Ed. K. Zeumer. Hannover-Leipzig: Imprensus Bibliopolii Hahniani, 1973.

24. ISID. *De Ortu et Obitu Patrum*, 105. Edição bilingüe (latim-espanhol) de C. Chaparro Gomes. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
25. ISID. *Etym.* XI, 1, 25.
26. 8Toledo et passim, apenas para citar um exemplo.
27. LV X, 1, 4; XII, 2, 14 et passim.
28. LV II, 1, 1; XII, 2, 1 et passim; 6Toledo, 16; 7Toledo, 1; 14Toledo, 12, et passim.
29. LV IV, 2, 29.
30. 3Saragoça; 8Toledo; et passim.
31. Cf. King, op. cit.
32. LV II, 1, 4.
33. LV II, 1, 4; 1, 29; XII, 2, 1; I, 1, 3; et passim; ISID *Etym.* II, 10, 6; V, 21, et passim.
34. Cf. Elicine (2005), Ferrero (1999) e Heather (1999).
35. Ver Cardini (1982).
36. ISID *Etym* VIII, 9, 9.
37. Ver Le Goff (1966, 1980) e Bastos (2003).
38. Cf. Cardini, op. cit.
39. Andrade Filho, Ruy de O. As origens da “Analogia antropomórfica monárquica” no Reino Católico de Toledo. *Anais do VI EDEM* [no prelo].
40. Cf. Andrade Filho, Ruy de O. Paganismo e escravidão nos concílios católicos do Reino Visigodo. *Tema. Medievales*, v. 9, p. 99-114, 1999. Ver do mesmo autor “O Reino Visigodo Católico (séculos VI-VIII): conversão ou cristianização?” *Politéia*, v. 6 [no prelo]; cf. também Cultura e religião no Reino Visigodo de Toledo. In: _____. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na antigüidade e Idade Média*. Cf. também Elicine, Eleonora Dell. As funções da liturgia no Reino Visigodo de Toledo. *Signum*, v. 6, 2004.
41. ISID *Etym.* VIII, 9, 14ss; cf. também Andrade Filho, Ruy de O. As origens da “Analogia antropomórfica monárquica” [no prelo].
42. *Primera Crônica General de Espana* 559. Edição crítica de Ramón Menéndes Pidal. 2 v. Madrid: Gredos, 1977, v. 1.
43. Cf. Andrade Filho, Ruy de O. (1997).

REFERÊNCIAS

A) Documentação primária impressa

- AA VV. *I Goti in Occidente*. Settimane di Studio 3. Spoleto: CISAM, 1956.
- AGOSTINHO DE HIPONA. *De civitate Dei*. Ed. S. S. Del Rio e M. F. Lanero. 3. ed. Madrid: BAC, 1978. 2 v.

- _____. *De doctrina christiana*. Ed. B. Martín. Madrid: BAC, 1957.
- ANTIFONARIO VISIGÓTICO DE LEÓN. *Estudio literário de sus formulas salmicas* por C. R. Fernández. Leon: Centro de Estudios e Investigación "San Isidoro", 1985.
- APOCRIFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO. Ed. A Diez Macho (Dir.). 5v. Madrid: BAC, 1984.
- CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Ed. J. Vives. Barcelona/Madrid: CSIC, 1963.
- ISIDORO DE SEVILLA. *De ecclesiasticis officis*. Migne, PL. 83, col. 738-826.
- _____. *Etymologiarum*. Ed. Lindsay. Traducción de J. O Reta e M. A M. Casquero. Madrid: BAC, 1982. 2 v.
- _____. *Sententiarum*. Ed. J. Campos e I. Roca. *Santos Padres Españoles*. Madrid: BAC, 1971. 2 v.
- _____. *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Ed. C. Rodríguez Alonso. Leon: Centro de Estudio e Investigación "San Isidoro", 1975.
- JUAN DE BÍCLARO. Chronicon. In: CAMPOS, J. *Juan de Bicláro, obispo de Gerona: su vida y su obra*. Madrid: CSIC, 1960.
- JULIAO DE TOLEDO. *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi, Opera Pars I*. Ed. J. N. Hillgarth et al. Turnholdt: Brepols, 1976.
- LEX VISIGOTHORUM. MGH, Leges I, 1. Ed. K. Zeumer. Hannover-Leipzig: Imprensus 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.
- VITAS SANCTORUM PATRUM EMERITENSIVM. Ed. J. N. Garvin. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1946.
- VULGATA. Ed. A. Colunga e L. Turrado. Madrid: BAC, 1985.

B) Obras de apoio

- ANDRADE FILHO, Ruy de O. Aspectos míticos da monarquia visigótica católica. In: TELLES, C. M.; BATISTA DE SOUZA, R. *Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Salvador: Quarteto, 2005. p. 149-154.
- _____. Cultura e "religião" no reino de Toledo (Séculos VI-VIII). In: _____. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antigüidade e Idade Média: estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro*. Santana do Parnaíba: Solis, 2005. p. 359-372.
- _____. Ensaio: O reino visigodo católico (séculos VI-VIII): cristianização ou conversão? *Politéia*. [no prelo].
- _____. Ensaio: As origens da "Analogia antropomórfica monárquica" no Reino Católico de Toledo. *Atas do VI Encontro Internacional de Estudos Medievais*. [no prelo].

- _____. Espaços e fronteiras entre o cristianismo e o paganismo no reino visigodo católico. In: NODARI, E. et al. (Org.). *História: fronteiras – XX Simpósio Nacional da ANPUH*. São Paulo: Humanitas, 1999. p. 149-154.
- _____. *Imagem e reflexo: religiosidade e monarquia no reino visigodo de Toledo (séculos VI-VIII)*. 1997. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1997.
- _____. Paganismo e escravidão nos concílios católicos do Reino Visigodo. *Temas Medievales*, v. 9, p. 99-114, 1999.
- AUGÉ, M. *A construção do mundo*. Lisboa: Edições 70, 1978.
- BARBERO, A.; VIGIL, M. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica, 1978.
- _____. *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI, 1992.
- BASTOS, Mário Jorge da Motta. Cultura clerical e tradições folclóricas. Estratégias de evangelização e hegemonia eclesiástica na Alta Idade Média. *Signum*, v. 5, p. 15-46, 2003.
- CARDINI, F. *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Península, 1982.
- CASTRO, M. R. Valverde. La iglesia hispano-visigoda: fortalecedora o limitadora de la soberanía real? *H. Ant.*, v. 16, p. 381-392, 1992.
- COLLINS, R. *La España Visigoda, 409-711*. Barcelona: Crítica, 2005.
- ELIADE, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Guadarrama; Punto Omega, 1981.
- _____. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1981.
- ELICINE, Eleonora D. As funções da liturgia no Reino Visigodo de Toledo. *Signum*, v. 6, 2004.
- _____. Etnogénesis, acción política y doctrina: el caso visigodo. In: ANDRADE FILHO, Ruy de O. (Org.). *Relações de poder, educação e cultura na Antiguidade e Idade Média: estudos em homenagem ao Professor Daniel Valle Ribeiro*. Santana do Parnaíba: Solis, 2005. p. 329-340.
- FERREIRO, A. (Ed.). *The visigothic studies in culture & society*. Leiden/Boston/Köln: Brill, 1999.
- FONTAINE, J. *Culture et spiritualité en Espagne du IV au VII*. London: Variorum Reprints, 1986.
- _____. *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne Wisigothique*. 2. ed. Paris: Études Augustiniennes, 1983. 3 v.
- FRANCO JR., Hilário. *A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: Edusp, 1996.
- KING, P. D. *Derecho y sociedad em el reino Visigodo*. Madrid: Alianza, 1981.

LE GOFF, J. *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente Medieval*. Lisboa: Edições 70, 1985.

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