Universidade Federal do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História Comparada
Instituto de História

JAQUELINE DE CALAZANS

AS DISSIDÊNCIAS CRISTÃS E OS *CAMPOS* POLÍTICO E RELIGIOSO: UM ESTUDO COMPARATIVO DO COMBATE AO PRISCILIANISMO NA PENÍNSULA IBÉRICA NOS SÉCULOS IV E VI

Rio de janeiro

2014

JAQUELINE DE CALAZANS

AS DISSIDÊNCIAS CRISTÃS E OS *CAMPOS* POLÍTICO E RELIGIOSO: UM ESTUDO COMPARATIVO DO COMBATE AO PRISCILIANISMO NA PENÍNSULA IBÉRICA NOS SÉCULOS IV E VI

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como Requisito parcial para a obtenção de grau de doutorado. Área de concentração: História Comparada. Linha de pesquisa: História Comparada das Instituições e formas Políticas

Rio de Janeiro,..... de ..... de 2014.

BANCA EXAMINADORA

_____

Professora Doutora Leila Rodrigues da Silva - Orientadora PPGHC/UFRJ

_____

Professora Doutora Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva - UFRJ/PPGHC

_____

Professora Doutora Maria Regina Cândido - PPGHC/UFRJ

_____

Professora Doutora Carolina Coelho Fortes - UFF

_____

Professor Doutor Rodrigo dos Santos Rainha - Universidade Estácio de Sá

Rio de janeiro

2014

CALAZANS, Jaqueline de. As Dissidências cristãs e os *campos* político e religioso: um estudo comparativo do combate ao priscilianismo na Península Ibérica nos séculos IV e VI. Autor: Jaqueline de Calazans; Orientação: Leila Rodrigues da Silva; 2014. 185f. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em História Comparada - Instituto de História - Universidade Federal do Rio de Janeiro Rio de Janeiro.

1. Heresia. 2. Priscilianismo
3. Império Romano 4. Reino suevo

"Hoje à tarde foi um dia bom
Saí pra caminhar com meu pai
Conversamos sobre coisas da vida
E tivemos um momento de paz"

Aos meus pais

Agradecimentos

Ao prepararmos a versão final da tese de doutorado, rapidamente nos passa pela cabeça que a hora da redação dos agradecimentos é a mais fácil, pois ela foge do que esquema já conhecido: o sumário, os capítulos, subitens e as considerações, sem claro esquecer a bibliografia. Contudo, ao longo desses últimos quatro anos muitas pessoas passaram pela minha vida, fazendo parte em maior ou menor grau do trabalho que aqui encerro. Por isso, a escrita desta parte torna-se de alguma forma uma viagem no tempo e em minhas emoções.

Por ocasião de minha dissertação de mestrado, os agradecimentos aos meus pais, Dolores e Dilson, foram colocados em epígrafe. Hoje, no entanto, gostaria de deixar registrado também aqui a presença deles. Mesmo tendo partido há alguns anos, vejo que nada disso seria possível sem a enorme confiança que meu pai depositou em minha determinação e perseverança e no carinho irrestrito de minha mãe, que sabia estar presente sempre que precisei de uma palavra amorosa.

Agora, mesmo correndo o risco da omissão, ainda que involuntária, começo agradecendo à Profª Drª Andréa Frazão pelas contribuições dadas, de forma construtiva e bem humorada, que tanto auxiliaram minha pesquisa.

A Profª. Drª Carolina Fortes, agradeço primeiramente por aceitar ler minha tese, e ainda por todos os abraços apertados que você me deu durante esses quatros anos nos momentos bons e também nos mais difíceis.

A Prof.ª Dr.ª Maria Regina Cândido agradeço a generosidade por dedicar tempo a à leitura desta tese, compartilhando comigo um pouco da trajetória percorrida até aqui.

Ao Prof. Dr. Rodrigo dos Santos Rainha, só posso agradecer por ter você nesta banca. Obrigada por todos os debates, sugestões, auxílios com bibliografia e todos os outros aspectos que marcaram nossa trajetória no Programa de Estudos Medievais.

Agradeço a todos meus queridos amigos do PEM: Paulo, Alex, Rita, Ballesteiro, Uchoa, Adriana, Nathalia Xavier, Guilherme, Adriana, Vanessa, às minhas queridas Julianas Prata E Rafaelli, Kemmely, Isabela, Ingrid, André Rocha, Luander, Bárbara, Rosiane e todos os que eu, sem querer, tenha esquecido de mencionar. A vocês eu só

posso deixar meu obrigada por serem sempre tão gentis e sempre tão dispostos a me ajudar em tudo.

Nem acredito que vou agradecer de novo ao Tolstoi. Mas, com certeza, sua presença tornou menos solitárias as infindáveis horas passadas ao computador.

Não poderia deixar de agradecer também à Christianne, pela paciência de ouvir minhas neuras e utilizar sempre o princípio da palavra correta na hora certa.

Às minhas queridas diretoras, Solange, Lídia, Rosângela e Margarete que sempre me apoiaram, tentando me ajudar em tudo que puderam, valorizando a formação de seus professores.

Agradeço a Amanda, filha e amiga querida. Obrigada, pelo carinho e amor com que soube me apoiar nas dificuldades que enfrentamos juntas nos últimos tempos. E como não agradecer também por sua luz interior que clareia todos os meus dias, mesmo os mais nublados.

Ao meu filho André agradeço por continuar a me guiar nos mistérios do mundo da informática. Mas sobretudo, obrigada pelos bons papos e por você ser hoje mais que um filho, mas um grande companheiro de jornada.

Agradeço também ao meu irmão Gerson, que mesmo tendo tão pouco tempo livre sempre soube estar junto nos momentos difíceis destes últimos anos. Aos meus sobrinhos Diego e Luana deixo meu obrigado pelo incentivo que sempre deram ao meu trabalho.

A minha orientadora Leila Rodrigues da Silva queria dizer um sincero "obrigada". Ao término desta longa trajetória que percorremos juntas, queria agradecer por tornar possível a transformação de uma mulher tímida e bastante insegura na pesquisadora que hoje dá por encerrada mais uma etapa de formação. Hoje eu vou poder dizer: obrigada amiga.

Queria deixar meu último obrigada ao Antônio. Ele que nos momentos felizes e nos tristes me ajudou e continua auxiliando, com sua dedicação, na construção do ser humano que sou hoje. E aos que lerem o que segue escrito, e eu os estiver esquecido... estes se reconhecerão.

Resumo

O movimento priscilianista foi considerado pela ortodoxia nicena uma heresia, e esteve vinculado em sua origem à pregação de um leigo chamado Prisciliano. Segundo a historiografia, ele era de origem galaico-romana, e provinha de uma família nobre e abastada, o que lhe permitiu alcançar um alto nível intelectual. Sua prática religiosa pessoal se caracterizava pelo ascetismo, com grandes vigílias, jejuns, e pouca vontade de possuir e usufruir bens materiais.

Esse retrato semelhante a de um chefe de escola filosófica logo atraiu discípulos. Se inicialmente este movimento constituiu-se de um grupo de religiosos que com seu ascetismo se opunha ao modo de vida pouco ascético do episcopado regional, em pouco tempo, no entanto, passou a alcançar um grupo de proprietários provavelmente na Bética. Com a condenação à morte de Prisciliano, e exílio de seus discípulos, em 384-385, ao contrário do que pretendiam seus acusadores, o movimento priscilianista não desapareceu, chegando mesmo a ganhar mais adeptos, e a espalhar-se, agora, entre as camadas mais populares do noroeste da Península Ibérica no século VI.

Esta tese tem por objetivo principal compreender os elementos envolvidos no enfrentamento a este movimento religioso pelas autoridades religiosas e políticas em dois períodos distintos. O primeiro foi no século IV, momento no qual este movimento surge; o segundo foi no século VI, período no qual o priscilianismo se difundiu no reino suevo com a incorporação de expressões religiosas autóctones, tidas pela ortodoxia nicena como paganismos e superstições. Para tanto, analisamos a documentação referente aos dois períodos citados à luz da metodologia da História Comparada e da perspectiva sociológica da teoria dos *campos* de Pierre Bourdieu.

Abstract

Considered by the Nicene orthodoxy as a heresy, the priscilianism had its origins connected with the preaching of a layman named Priscillian. According the historiography, he was a Galician origin, and he was born in a noble and wealthy family, which allowed him to achieve a high intellectual level. His personal religious practice was characterized by asceticism, with large vigils, fastings, and a little desire of owning or enjoying material goods.

If this movement initially consisted of a group of religious people, which their asceticism was opposed to the not so ascetic way of life of the regional episcopate, in a short time, however, the movement reached a group of landowners probably in the Betic region. With the sentencing to death of Priscillian, in 384-385, contrary to what his accusers wanted the priscilianist movement has not disappeared, and even gain more supporters, spreading among the most popular classes of northwestern Iberian Peninsula .

This thesis was aimed to understand the elements involved in the confronting this religious movement by religious and political authorities in two distinct periods: firstly, in the fourth century, at which this movement emerged; secondly, in the sixth century, during which the priscilianism expanded in the suevi kingdom with the incorporation of local religious expressions, taken by the Nicene orthodoxy as paganism and superstition . To this end, we analyze the documentation concerning the two periods mentioned in light of the methodology of Comparative History and the sociological perspective of field theory of Pierre Bourdieu.

Résumé

Considéré par l'orthodoxie Nicée comme une hérésie, le priscilianism a eu ses origines liées à la prédication d'un laïc nommé Priscillien. Selon l'historiographie, d'origine galicienne, il est né dans une famille noble et riche, qui lui a permis d'atteindre un niveau intellectuel élevé. Sa pratique religieuse personnelle a été marquée par l'ascétisme, avec de grandes veillées, des jeûnes, et si peu désir de posséder ou de jouir des biens matériels.

Si ce mouvement était initialement composé d'un groupe de religieuses, qui leur ascétisme était opposé à la vie peu ascétique de l'épiscopat régional, dans un court laps de temps, cependant, le mouvement a atteint un groupe de propriétaires fonciers probablement dans la région de Bétique. Avec la condamnation à mort de Priscillien, en 384-385, contrairement à ce que ses accusateurs voulaient, le mouvement priscilianist n'a pas disparu, en réalité, il a même gagné plus de partisans et il s'a répandu parmi les classes les plus populaires du nord-ouest de la Péninsule Ibérique .

Cette thèse vise à comprendre les éléments impliqués dans l'attaque à ce mouvement religieux par les autorités religieuses et politiques en deux périodes distinctes: au début, au quatrième siècle, à laquelle époque ce mouvement a émergé; et à un deuxième moment, au sixième siècle, au cours de laquelle le priscilianism élargi dans le royaume de Suèves avec l'incorporation des expressions religieuses locales, classifié par l'orthodoxie Nicée comme paganisme et la superstition. À cette fin, nous analysons la documentation concernant les deux périodes mentionnées à la lumière de la méthodologie de l'histoire comparée et la perspective sociologique de la théorie des champs de Pierre Bourdieu .

SUMÁRIO:

APRESENTAÇÃO 12

CAPÍTULO I: APRESENTANDO A PESQUISA

1.1. Heresia, priscilianismo e poder político.....14

1.2. Problemática e historiografia.....20

1.3. Abordagem teórico-metodológica.....26

1.4. Documentação..... 30

CAPÍTULO II: O PRISCILIANISMO E A DOCUMENTAÇÃO NOS SÉCULOS IV E V

2.1. Considerações Iniciais 35

2.2. O Império Romano e a controvérsia priscilianista: a busca pela legitimação e unidade política.....38

2.3. Primeiras acusações: Concílio de Zaragoza I.....49

2.4. Tentativa de organização eclesiástica: Concílio de Toledo I 56

2.5. *Tratados* priscilianistas.....64

2.51. *Tratado Apologético*.....65

2.5.2. *Tratado Libro ao obispo Damaso*.....69

2.53. *Tratado Sobre la fe y los apócrifos*.....73

2.6. *Crônica* de Sulpício Severo.....81

2.7. Considerações parciais 86

CAPÍTULO III: O PRISCILIANISMO E A DOCUMENTAÇÃO NO SÉCULO VI

3.1. A segunda conversão dos suevos.....89

3.2. A reorganização da Igreja sueva e convocatória dos concílios bracarenses.....92

3.3. Martinho de Braga: O combate ao priscilianismo e ao paganismo.....98

3.4. Hierarquia eclesiástica e monarquia sueva.....103

3.5. As Atas do I Concílio de Braga.....107

3.6. As Atas do II Concílio de Braga.....116

3.7. *De Correctione Rusticorum*.....122

3.8. Considerações parciais.....130

CAPÍTULO IV: ANALISANDO AS CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

4.1 O episcopado.....133

4.2. Ortodoxia/Heterodoxia.....137

4.3. Concílios.....144

CONCLUSÃO.....148

BIBLIOGRAFIA.....156

Apresentação

Nossa tese foi dividida em quatro capítulos. No primeiro, que chamamos de apresentando a pesquisa, foram contemplados os aspectos referentes à trajetória de nosso estudo. Buscamos traçar o caminho que percorremos desde o momento inicial de interesse por nosso objeto, o priscilianismo; bem como a historiografia que nos proporcionou suporte ao longo de nosso trabalho.

Neste capítulo igualmente explicitamos nossa problemática, o arcabouço teórico-metodológico que fundamentou nossas análises, como também os eixos de análise: o episcopado, ortodoxia/heterodoxia e concílios. Ainda neste item foram expostas nossas hipóteses e objetivos, tanto quanto foram descritos e apresentados os documentos selecionados para análise.

O segundo capítulo foi dedicado ao estudo do movimento priscilianista no século IV, com enfoque nas dinâmicas das relações de poder estabelecidas entre os agentes das esferas política e religiosa. Verificamos assim, como o enfrentamento ao priscilianismo mostrou-se como sinal de uma tensão que surgiu a partir de disputas dentro da instância religiosa (hierarquia eclesiástica), mas que teve um papel fundamental como ferramenta de legitimação política dos imperadores romanos como no caso de Graciano, Teodósio e Magno Máximo no Império Romano no século IV e início do quinto século.

O capítulo seguinte, o terceiro, foi dedicado à análise do priscilianismo no século VI à luz de dois processos sincrônicos, a saber: a reorganização da ortodoxia eclesiástica no noroeste peninsular, concomitantemente ao fortalecimento e consolidação da Monarquia sueva na região. Para tanto, foram primeiramente contemplados aspectos referentes ao impacto da chegada dos suevos na região no século V, com a subsequente desorganização da hierarquia da Igreja.

Neste item ainda foram analisados o papel do episcopado galaico ao longo do século VI que contribuiu no sentido da reorganização eclesiástica, bem como a aproximação entre esta hierarquia e a Monarquia sueva. Buscamos assim compreender em que medida o combate ao movimento priscilianista, naquele período, foi chave para o sucesso dos processos acima referidos, na medida em que a unidade religiosa em torno das concepções da ortodoxia favorecia também a centralização do poder político.

O último capítulo foi o ponto de convergência das análises elaboradas nos capítulos anteriores. Buscamos a partir do cotejamento de nossas reflexões preliminares, compreender as confluências e distanciamentos presentes nos processos de enfrentamento e combate empreendidos por agentes dos campos religioso e político ao movimento priscilianista nos dois períodos analisados.

Por fim, apresentamos nossas conclusões finais acerca das etapas desenvolvidas ao longo de nossa pesquisa.

CAPÍTULO I: APRESENTANDO A PESQUISA

1.1. Heresia, priscilianismo e poder político

Nossa tese de doutoramento teve origem no interesse pelo tema das dissidências cristãs medievais,[1] assunto de um dos cursos que ministramos como professora substituta da Universidade Federal do Rio de Janeiro até dezembro de 2008. Em nossa dissertação de mestrado sobre o movimento religioso que ficou conhecido pela historiografia como priscilianismo, verificamos a importância do viés comparativo para compreendermos as especificidades das relações de poder estabelecidas entre os vários agentes dos campos religioso e político, suas imbricações e seus desdobramentos para o vigor do movimento no século VI.

Interessou-nos agora, compreender as circunstâncias envolvidas no combate ao priscilianismo em dois momentos cruciais da trajetória do movimento: o primeiro refere-se ao seu surgimento no século IV e os desdobramentos da execução de seu precursor Prisciliano, e o segundo insere-se no âmbito do reino suevo no século VI, período no qual as ações articuladas entre a Monarquia sueva e o episcopado galaico, encabeçado por Martinho de Braga, buscaram erradicar o priscilianismo.[2]

Optamos pela comparação dos processos de combate ao movimento priscilianista nos séculos IV e VI e não por uma análise continua que abarcasse o período dos três séculos (IV ao VI). Nossa escolha justifica-se a partir de dois pressupostos. O primeiro dá-se em virtude de nossa filiação à história comparada, justificada ao longo deste capítulo. O segundo seria a especificidade do contexto político e religioso da Península Ibérica ao longo de todo o século V, período no qual a chegada dos grupos germânicos contribuiu para uma desestruturação das instancias dos *campos* religioso e político que são nossos principais focos de análise. Destacaríamos ainda própria divergência dentro do episcopado sobre quais ações deveriam ser tomadas frente às heterodoxias no século V.

---

[1] A escolha pelo termo dissidência cristã se dá pela constatação de que nos períodos tratados (século IV e VI) o cristianismo e a Igreja como instituição estão em um processo de construção do corpo litúrgico-doutrinal e que ortodoxia e heterodoxia são fronteiras ainda muito tênues e móveis.

[2] Sobre as relações de poder e o os limites impostos à Igreja no combate às dissidências naquele momento ver UBRIC RABANEDA, Purificación. Los Limites del poder: Iglesia y disidencia religiosa en el siglo V hispano. *Studia Historica: Historia Antigua*, n. 24, p. 221-236, 2006.

Dentro da perspectiva comparativa, propomos assim como objeto, a comparação entre o priscilianismo no século IV e VI, como forma de contribuirmos para uma melhor compreensão dos elementos presentes tanto no momento no seu surgimento como os fatores que levaram ao seu enfrentamento nos dois períodos que se encontram em análise. Nosso objetivo central foi avaliar a importância do combate à heterodoxia como uma estratégia para o fortalecimento e consolidação do poder político e religioso nos séculos IV e VI.

O priscilianismo foi condenado e considerado herético pela Igreja.[3] A questão das heresias nasceu junto com o cristianismo.[4] A heterogeneidade dos movimentos considerados heréticos ao longo do período medieval sempre causou dificuldades aos eclesiásticos na formulação de um conceito acerca deste fenômeno. *Háeresis* que para os gregos significava escolha, "partido tomado", ou ainda um aspecto particular da "verdade", passou no cristianismo a apresentar-se como negação da verdade original e aceita, ou como pregação de um Evangelho diferente daquele pregado pelas autoridades apostólicas.[5]

As origens das heresias encontram-se nas divergências doutrinais que se estabeleceram no próprio seio do cristianismo em oposição a um pensamento eclesiástico que obtivera o sucesso em se fazer considerar ortodoxo, que por sua vez seria um pensamento que pretensamente derivaria de Cristo de seus apóstolos. Como afirma José D' Assunção Barros, no âmbito das heresias do mundo antigo da Alta Idade Média, estas eram marcadas pelo caráter essencialmente teológico. O que era comum a todos os casos é que "hereges" e "ortodoxos"sempre acreditaram serem os verdadeiros defensores da verdade da fé. O que distingue um do outro é quem dentro de uma determinada relação de poder, tem o poder de nomeação. [6]

---

[3] Este termo utilizado pela hierarquia eclesiástica deve ser compreendido como relacional, visto que os "hereges" com certeza não se percebiam desta forma.

[4] Fernández lembra que a origem da palavra heresia, ou *haeresis* surge na Primeira Epístola de Paulo aos Coríntios, na qual o apóstolo teria afirmado a necessidade da existência de heresias entre os cristãos (I Coríntios 11: 18-19). FERNÁNDEZ MITRE, Emilio. Cristianismo Medieval y herejía. *Clio & Crimen*: Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, v. 1, p. 22-41, 2004. p. 26.

[5] FRANGIOTTI, Roque. *História das heresias – (séculos I a VII)*. São Paulo: Paulus, 1995. p.6.

[6] BARROS, José D'Assunção. *Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média*. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 55.

George Duby chama a atenção para o fato de que todo herético torna-se tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é, antes de tudo, e com frequência assim sempre, um herético aos olhos dos outros. [7]

No caso de nosso foco de pesquisa, o priscilianismo, poderíamos ainda pensar em como as heresias são construções elaboradas na alteridade, também podem ser compreendidas como invenções. Jean Pierre Weiss chama a atenção para o fato de que os priscilianistas, rigorosos ascetas, foram tratados por seus adversários como maniqueus de uma maneira sumária e pouco convincente. Em suas palavras: "Os eruditos discutem até hoje para saber se o priscilianismo foi uma heresia. Assim, uma das formas de "inventar uma heresia" é confundir cisma e heresia, dissidência e doutrina alterada."[8]

Desde o seu nascimento, o cristianismo esteve inserido em disputas que iam da concorrência com outras religiões a lutas internas que contribuíram para a construção de seu conjunto de doutrinas e dogmas. Por meio de complexos processos de debate interno, ou ainda por meio da simples imposição, acabou por triunfar um corpo doutrinal dotado de certa homogeneidade que definimos como ortodoxia nicena. Esta poderia ser entendida, na perspectiva eclesiástica, como uma reta opinião em oposição ao erro.[9] Assim, destacamos a contribuição dialética da heterodoxia para a construção da ortodoxia.

A partir do século IV e da oficialização do cristianismo como religião do Império Romano, a história da heresia esteve intimamente ligada à do Estado. As ações da Igreja e do Império que visavam à consolidação dos interesses da coletividade em torno da *sacrosancta ecclesiae catholica* acabaram por definir a heresia como um crime

---

[7] DUBY, George. "Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII". *Idade Média – idade dos homens.* São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p.177.
[8] WEISS, Jean Pierre. O método polêmico de Agostinho no *Contra Faustum*. In: ZERNER, Monique. (org). Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas/São Paulo: Unicamp, 2009. p. 15-38. p. 17.
[9] FERNÁNDEZ MITRE, Emilio. *Ortodoxia y Herejía: Entre Antigüedad y el Medievo*. Madrid: Cátreda, 2003. p. 19.

contra a ordem romana.[10] passou a significar uma divergência doutrinal a partir do século IV, com Tertuliano.[11]

Considerado pela ortodoxia eclesiástica como heresia, posto que se distanciava dos dogmas estabelecidos pela ortodoxia nicena,[12] o movimento priscilianista teve sua origem vinculada à figura de Prisciliano.

Inicialmente este movimento constituiu-se de um grupo de religiosos que por meio de seu rigor moral se opunha ao modo de vida pouco ascético do episcopado regional, em pouco tempo, no entanto, passou a atrair simpatizantes da elite proprietária de terras da região da Bética.[13] A historiografia aponta para duas fases distintas pelas quais passou o priscilianismo: uma primeira fase com a liderança de Prisciliano - na qual a doutrina não se afastava em demasia da ortodoxia nicena - e uma fase posterior, na qual muitas práticas definidas pela hierarquia eclesiástica como"pagãs" [14] foram aos poucos sendo incorporadas, dando-lhe uma configuração acentuadamente mais heterodoxa.

Prisciliano conseguiu atrair a adesão de vários bispos dentro da Península, como Instâncio e Salviano, ao seu ideal ascético e a sua intenção de promover uma reforma moral do clero. Logo após o Concílio de Zaragoza (380), mesmo tendo contra si as acusações de que seu ascetismo fugia às determinações deste Concílio, e assim perto de ser considerado como herético, Prisciliano ascendeu ao bispado de Ávila em 381.[15]

A história de Prisciliano tomou um novo rumo com a destituição do Imperador romano Graciano. Este havia perdido seu prestígio junto ao exército romano devido à preferência que manifestava por sua guarda privada de "bárbaros" alanos.[16] Em 383, enquanto Graciano combatia em Raetia (atual Suíça), um militar de nome Magno

---

[10] ESCRIBANO Pano, Maria V. Op. cit., p. 154.
[11] ESCRIBANO Pano, Maria V. Herejía y Poder en el s. IV. In: CANDAU, José Maria, GASGÓ, Fernando e RAMÍREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). *Conversión de Roma.* Madrid: Clásicas, 1990. p. 151.
[12] Segundo o historiador Henry Chadwick, as primeiras referências às heresias na península Ibérica aparecem no Concílio de Elvira no início do século IV. Contudo, o autor destaca que não existem descrições sobre a natureza dessas heresias. CHADWICK, Henry *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978. p. 22.
[13] GARCIA VILLOSLADA, Ricardo. *Historia de La Iglesia en España. La Iglesia en La eEspaña romana e visigoda (siglos I-VIII*). Madrid, BAC, 1979. v. 1. 1979. p. 237.
[14] Cabe destacar que tais práticas foram consideradas como pagãs dentro da perspectiva da Igreja que caracterizava assim as práticas religiosas não cristãs.
[15] GONZÁLEZ, Teodoro. El Monacato. In: GARCIA VILLOSLADA Ricardo (org.). Op. cit., p. 614.
[16] CHADWICK, H. Op.cit. p 67.

Clemente Máximo, comandante do exército de origem hispânica, tomou o poder. Graciano foi então assassinado por um comandante de cavalaria de Máximo.

Magno Máximo, como cristão ortodoxo, buscou atrair para si o apoio de membros da hierarquia eclesiástica, e percebeu no julgamento de Prisciliano uma forma de cooptar o apoio da ortodoxia da Igreja. As antigas acusações de maniqueísmo contra Prisciliano foram retomadas, acrescidas de outras, como a de estudar doutrinas obscenas, de reunir-se secretamente com mulheres à noite, e de fazer orações despido. Ele juntamente com outros bispos priscilianistas foram julgados, primeiramente, no sínodo episcopal de Bordéus, no qual Instâncio foi condenado e deposto. [17]

Prisciliano recusou-se a ser julgado pelo sínodo, e recorreu diretamente ao Imperador Máximo. O Imperador ordenou que Priscilano e seus seguidores fossem levados a Tréveris a fim de serem julgados em um tribunal secular. Mesmo tendo apelado para que o julgamento fosse transferido para a região da *Hispania*, Prisciliano foi julgado em Tréveris e condenado à morte como herege em 385-86. Ele, juntamente com alguns de seus seguidores - entre estes uma mulher - foram decapitados, enquanto outros bispos perderam suas sedes e foram exilados do Império.

A morte de Prisciliano não significou de maneira alguma o fim deste movimento. Segundo Manuel Sotomayor, provavelmente o fato de Prisciliano ter sido enterrado na região da Galiza tenha contribuído de alguma forma para que ele acabasse sendo considerado como mártir, e assim, seus restos mortais passassem a ser venerados na região. As atas do Concílio de Toledo I do ano 400 evidenciam a preocupação das autoridades eclesiásticas em tentar por fim ao culto a Prisciliano, e caracterizar quais seriam os erros da sua doutrina. [18]

Embora a sentença do concílio de Toledo I determinasse a deposição de bispos e clérigos, seguidores de Prisciliano, na condição de hereges, Cabrera afirma que a Galiza acabou por firmar-se como um refúgio para os priscilianistas.[19] Os que abandonaram o movimento priscilianista no final do século IV foram os membros de

---

[17] CABRERA, J. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antígua*. Granada: Universidade de Granada, 1983. Tese de Doutorado. p. 47.
[18] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. I Concílio de Toledo (400). p. 19-33.
[19] CABRERA, J. Op. cit., p. 118-131

uma elite mais culta e romanizada; e em contrapartida o movimento ganhou um perfil ruralizado, espalhando-se assim entre os camponeses da região da Galiza.

A chegada dos suevos à Galiza favoreceu a desorganização da ortodoxia cristã, contribuindo, dessa forma, ao recrudescimento da heresia priscilianista. A dificuldade na realização de concílios é apontada pelo Chadwick como uma das consequências dessa desestruturação.[20] Contudo, como lembra ainda o autor, essa situação sofreria mudanças em meados do século VI, com a segunda conversão dos suevos à ortodoxia da Igreja. [21]

A segunda conversão dos suevos em torno de 555 coincidiu com a chegada à Galiza de Martinho. Este clérigo nasceu na parte oriental do Império Romano, na Panônia, e logo após sua chegada à Galiza fundou o mosteiro de Dume. Como abade de Dume, Martinho promoveu uma reorganização dos mosteiros da região, consagrando-se pelo combate ao priscilianismo. Segundo Prieto, desde o momento de sua chegada, Martinho deixou claro que dentre suas principais preocupações estava inserido o combate a esta heresia. [22] Martinho, ainda bispo de Dume, esteve presente e redigiu as atas do I Concílio de Braga.[23] Este concílio foi realizado em 561 com a presença de oito bispos e foi convocado pelo monarca suevo Ariamiro.

Nas atas do I Concílio de Braga, realizado em 561 encontram-se dezessete artigos redigidos exclusivamente para o combate da heresia priscilianista. Por ocasião do II Concílio de Braga em 572, Martinho já se tornara metropolitano de Braga. Na abertura das atas do II Concílio de Braga, Martinho, que presidia o concílio, procurou evidenciar a consolidação do *campo* religioso, supostamente decorrente do sucesso das ações contra o movimento em consequência das deliberações do I bracarense, afirmando que naquele momento não existiam mais problemas relacionados à fé na região. Embora, os cânones das atas deste concílio sejam caracterizados com disciplinares, em

---

[20] CHADWICK, H. Op. cit. p. 20.
[21] Idem. p. 14.
[22] PRIETO PRIETO, A. El Marco Político de los Concilios Bracarenses I y II. XIV Semana Internacional de Direito Canônico. O Concilio de Braga e a função da legislação Particular da Igreja, 14, Braga, 1975. In: *Atas*... 1975. p. 85.
[23] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. I Concílio de Braga (561). p. 65-77.

tais atas constatamos a presença de artigos antipriscilianistas, o que põe em questão a afirmativa do bispo de Braga. [24]

1.2. Problemática e historiografia

Até meados do século XIX, os trabalhos sobre a heresia priscilianista tinham como objetivo principal apresentar Prisciliano e seus seguidores como participantes de uma seita gnóstica ocultista, derivada do maniqueísmo. Obras como a de Marcelino Menéndez Pelayo,[25] embora buscassem compreender este movimento à luz das reflexões de Agostinho, Jerônimo, Sulpício Severo, entre outros, acabavam por reproduzir as concepções da hierarquia eclesiástica medieval, interpretando o priscilianismo como um movimento herético, e sendo assim, pernicioso.

Os estudos sobre o priscilianismo ganharam novos rumos com a divulgação dos escritos encontrados na biblioteca de Würzburg em fins do século XIX. Os onze tratados publicados pelo bávaro G. Shepps consistiam em documentos de conteúdo apologético e homilético.[26] Cabe destacar que estes Tratados ainda não foram alvo de estudos mais aprofundados e que são de fundamental importância no sentido de comparar o discurso oficial da Igreja ao discurso produzido pelos acusados de heresia. [27]

A partir das primeiras décadas do século XX surgiu outra corrente que buscou, nos tratados, elementos que reabilitassem a figura de Prisciliano. Ao contrário de Menéndez Pelayo, estes historiadores procuravam comprovar sua ortodoxia por meio da análise dos escritos que lhe foram atribuídos. Dentro desta corrente, temos o trabalho de E. C. Babut,[28] no qual o autor contrapôs a documentação utilizada anteriormente com os onze tratados, com o objetivo de evidenciar o caráter ascético-reformador do priscilianismo.

No campo da sociologia da religião, e partindo de uma perspectiva marxista temos o artigo de Barbero Aguillera publicado em 1963, intitulado *El Priscilianismo:*

---

[24] A questão acerca do vigor do movimento priscilianista no século VI foi a questão central de nossa dissertação de mestrado defendida em 2005 junto ao PPGHC/UFRJ.
[25] MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos Españoles*. Madrid: BAC, 1965. v. I.
[26] *Prisciliano: tratados y cânones.* SEGURA RAMOS, Bartolomè (trad. y notas). Madrid: Nacional, 1975.
[27] Cabe destacar que a análise dos tratados não tem a pretensão de caracterizar e esmiuçar as práticas e doutrinas priscilianistas, mas entender o ponto de vista do autor acerca dos eventos e disputas em questão.
[28] BABUT E. Ch. *Priscilien et le priscilianisme.* Paris: [s.n.], 1909.

herejía o movimento social?. [29] Como o título sugere, o autor pretendeu compreender o priscilianismo em relação a outros movimentos religiosos, buscando explicá-los como movimentos que tinham como motor as contradições sociais e econômicas do Baixo Império. Ao defender a tese de que o priscilianismo era mais um fenômeno social que somente religioso, Aguillera abriu novas perspectivas para o estudo deste objeto. Dentro da mesma abordagem temos o artigo escrito no Brasil, na década de 1990, pela historiadora Leila Rodrigues da Silva. Em *Movimento Social e Contestação Religiosa: As Duas Faces de uma Heresia,* a pesquisadora traçou um breve panorama acerca da heresia. Para ela, se inicialmente este movimento constituiu-se de um grupo de religiosos que com seu rigor moral se opunha ao modo de vida pouco ascético do episcopado regional, em pouco tempo, no entanto, passou a atrair simpatizantes de um grupo de proprietários provavelmente na Bética.[30]

Na sequência, o movimento identificou-se com os segmentos sociais menos abastados. Para o historiador português José Mattoso, a tese de movimento social relacionada ao priscilianismo só deveria ser levada em consideração para o segundo momento da heresia, no qual o movimento teve um caráter eminentemente mais popular. [31]

Outra obra que marcou os estudos sobre o movimento e ainda continua sendo referência é *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*, do historiador Henry Chadwick.[32] O autor apresenta Prisciliano como um laico convertido a um ideal ascético, em cuja trajetória, se viu implicado a especulações dualistas que lhe valeram as acusações de maniqueu. A importância do trabalho de Chadwick reside na proposta de analisar não somente os elementos carismáticos dos ensinamentos de Prisciliano, mas também os aspectos políticos envolvidos no tratamento do movimento pela hierarquia eclesiástica.

Luís Garcia Moreno no artigo em que analisa as dissidências religiosas dos séculos V ao VIII afirma que o priscilianismo seria uma manifestação de dissidência, de caráter mais disciplinar que dogmático, e que teria surgido em decorrência de disputas

---

[29] BARBERO DE AGUILERA, Abílio. El Priscilianismo: herejía o movimento social ? In: BELLIDO, A. Garcia. *Conflictos y estructuras sociales en Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1977.
[30] SILVA, Leila R. *Movimento Social e Contestação Religiosa: As Duas Faces de uma Heresia*. Revista de História, n.4: UFES, p. 87-96, 1995. p. 87.
[31] MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal*. Lisboa: Estampa, 1993. v. I. p. 291.
[32] CHADWICK, Henry. Op. cit.

internas pelo controle das sedes episcopais.[33] As disputas internas para as quais chama a atenção o historiador espanhol ainda não foram suficientemente exploradas para o século IV, momento no qual surgiu o movimento.[34] Permanece assim, a lacuna em torno dos fatores que contribuíram para o aparecimento da dissidência no século IV.

A historiografia espanhola entra novamente em cena com os trabalhos de duas historiadoras. A primeira é Juliana Cabrera com sua Tese de Doutoramento publicada em 1983, com o título *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antígua.*[35] Para Cabrera, o mais importante era tentar compreender a força da expansão e enraizamento do priscilianismo no noroeste da Península Ibérica, relacionando-os a sobrevivências indígenas, e ainda a escassa cristianização daquela região.

A Tese doutoral da historiadora espanhola Escribano Pano, intitulada, *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum* é a obra mais relevante, a qual tivemos acesso, sobre o processo de julgamento de Prisciliano.[36] Em seu trabalho, Escribano faz uma análise minuciosa dos elementos políticos que culminaram na condenação de Prisciliano e do movimento.

Mais recentemente surgiram novos trabalhos que se detiveram no estudo do priscilianismo, evidenciando o interesse acerca das heterodoxias religiosas. Buscando retomar a temática da participação feminina no priscilianismo, com a utilização de conceitos de gênero, surge em 1995 o trabalho de Virginia Burrus. Em *Making of a heretic*, a autora buscou compreender o papel ativo das mulheres no priscilianismo, e como a relação entre os sexos feminino e masculino contribuiu para a construção da fronteira entre ortodoxia e heresia nos primeiros séculos do cristianismo. [37]

---

[33] GARCIA MORENO, Luis. A. Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII). In: JAVIER LOMAS, Francisco et DEVIS, Frederico (Ed.) *De Constanino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*. Cadiz: Cadiz, 1992. p. 153.

[34] A historiadora Margarida Simões aponta para a hipótese de que o número de sés episcopais na província romana da *Gallaecia* ser realmente reduzido, poderia ter contribuído para que o conflito causado pelo priscilianismo na região fosse mais fruto de questões institucionais do que propriamente doutrinais. [34]

[35] CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antígua.* Granada: Universidad de Granada, 1983.

[36] ESCRIBANO PANO, M. V. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum* Zaragoza: Departamiento Ciencias de la Antigüedad de Zaragoza, 1988.

[37] BURRUS, Virginia. *The making of a heretic: gender, authority, and the Priscillianist controversy*. Berkeley: University of California, 1995. Colocar na bibliografia

Dentro de uma perspectiva contextualizante temos a obra de Olivares Guilhem, *Prisciliano a través del tiempo*, no qual o autor analisa a trajetória do movimento por meio das implicações das transformações políticas ocorridas na Península Ibérica entre os séculos IV e VII.[38]

Ao terminar este panorama, ressaltamos o trabalho de Sylvain Jean-Gabriel Sanchez intitulado *Priscillien un chrétien non conformiste* lançado na França no fim de 2009. Para Sylvain J.G. Sanchez a tarefa de comparar as fontes priscilianistas e antipriscilianistas, para além do debate clássico ortodoxia/heterodoxia, revela a formação de um conjunto, um *corpus*, por meio do qual se pode tentar traçar a trajetória do movimento durante suas fases sucessivas; ao confrontá-lo com o maniqueísmo e o gnosticismo o autor considera que se pode estabelecer a compreensão de um pano de fundo cultural e de cultos difuso que alimentou diversas imagens do priscilianismo. Para o autor o retrato de Prisciliano aparece mais como um cristão não conformista que deu origem a um movimento elitista, denunciado por adversários obstinados que, forçosamente, o jogaram no campo da dissidência. [39]

No sentido de aprofundar esta questão, pretendemos, por meio da teoria dos campos de Pierre Bourdieu, rastrear os elementos em disputa no campo religioso nos séculos IV e VI,[40] destacando a interpenetração entre os interesses dos *campos* religioso e político dos referidos períodos.

A partir das considerações tecidas até aqui, evidenciamos a importância de uma análise que busque compreender este fenômeno religioso de uma forma mais abrangente contemplando não somente os elementos que contribuíram para a construção do que se designou como ortodoxia, mas também como elemento intrínseco do fortalecimento das esferas políticas nos dois períodos estudados. Ao optarmos pela comparação entre os dois períodos do priscilianismo como objeto de estudo, nosso intuito é poder contribuir

---

[38] OLIVARES GUILLEM, A. *Prisciliano a través del tiempo*. Historia de los estudios sobre el priscilianismo. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2004.

[39] SANCHEZ, Sylvain Jean-Gabriel. *Priscillien un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du Priscillianisme du IVe au VIIe siècle*. Paris: Beauchesne, 2009.

[40] É importante salientar que reconhecemos o caráter incipiente do campo religioso no século IV. Tratar-se-á mais de analisar um campo em construção permeado de disputas em torno da construção de dogmas do que uma instituição organizada. Contudo, em nossa Tese foi interessante poder comparar os contextos históricos do priscilianismo no seu surgimento e no âmbito da consolidação do reino suevo, traçando os elementos doutrinais já consolidados pela Igreja e os que ainda permanecem como controversos. A relevância da teoria dos campos de Pierre Bourdieu encontrar-se-á mais detalhada no item a seguir.

com as pesquisas acerca das formas de expressões religiosas na Primeira Idade Média,[41] verificando a dimensão política que ganharam os enfrentamentos ao movimento nos dois períodos históricos. Cabe ainda destacar que este estudo comparativo traz consigo uma perspectiva inovadora sobre o tema que advém da sociologia expressa nos referenciais da Teoria dos *campos* de Pierre Bourdieu.

As pesquisas sobre os movimentos considerados heréticos tiveram, ao longo do século passado, uma trajetória que se iniciou a partir das discussões em torno do componente religioso. Estas análises constituíam-se de debates acerca da análise da ortodoxia ou heterodoxia dos elementos doutrinais presentes nas fontes disponíveis até aquele momento.

A partir das concepções da História Comparada, não desconsideramos as especificidades espaços-temporais, nem propomos a ideia de que tudo seja passível de comparação. Antes disso, o que buscamos, por meio do viés comparativo, é analisar os dois momentos do priscilianismo privilegiando suas singularidades, localizando as diferenças presentes no movimento nos dois períodos, que nos auxiliem na compreensão das dinâmicas envolvidas nos distintos contextos históricos. [42]

O surgimento de novas documentações somado a recentes arsenais teóricos e metodológicos possibilitam novos pontos de vista sobre estes movimentos. Assim, nossa pesquisa analisará de forma comparada documentações ainda pouco exploradas pelos pesquisadores, como os *Tratados* priscilianistas, confrontando-as com fontes oficiais produzidas no âmbito eclesiástico. Dessa forma, somado ao nosso arcabouço teórico, podemos construir novas formulações explicativas acerca das dissidências cristãs nos períodos analisados.

---

[41] Embora reconheçamos a importância do debate travado na historiografia pela defesa do termo Antiguidade Tardia para os séculos IV ao VIII no sentido da superação da visão pejorativa sobre o período, optamos pela utilização do termo Primeira Idade Média por considerarmos que caracteriza melhor o recorte temporal de nossa pesquisa, caracterizado pela síntese produzida pelo romanismo, germanismo e o cristianismo na *pars occidentalis.* Para um maior aprofundamento acerca de o debate ver: FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Idade Média: O nascimento do Ocidente*. São Paulo: Brasiliense, 2001. BROWN, Peter. *Tempora Cristiana*: Tempos Cristãos. In: Idem, *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. CRUZ, Marcos. Transformação e continuidade do Império Romano: apontamentos para uma discussão historiográfica do conceito de Antiguidade Tardia. In: NETO, Dirceu, NASCIMENTO, Renata (orgs.). *A Idade Média: Entre a História e a Historiografia*. Goiânia: PUC Goiás, p. 321-338, 2012. p. 321.

[42] THELM, N. & BUSTAMANTE, R. História Comparada: Olhares plurais. *Estudos Ibero-americanos.* PUCRS, v. XXIX, n. 2, p. 7-22, 2003. p. 21.

Por meio da pesquisa comparada, pretendemos, ao cotejarmos o priscilianismo no século IV com o movimento no século VI, ampliar nossa compreensão sobre as dissidências cristãs, sobre a construção do *campo* religioso e sua relação com o político, abrangendo assim um contexto espaço-temporal mais amplo, a Península Ibérica dos séculos IV e VI.

Assim, os objetivos de nossa tese foram, primeiramente identificar e analisar os elementos em disputa dentro dos campos religiosos nos séculos IV e VI, definindo as questões que permanecem ou desaparecem como problema para a construção da ortodoxia da Igreja. Nosso segundo objetivo foi verificar a atuação dos agentes dos *campos* religioso e político, tanto no caso do priscilianismo no século IV como no século VI, no sentido de compreender as relações de poder entre dominantes e dominados em cada um dos *campos* e a importância da existência de interesses comuns aos dois *campos* para o surgimento das dissidências. Por fim, avaliamos a importância do combate à dissidência como estratégia para o fortalecimento e consolidação do poder político e religioso nos séculos IV e VI.

Norteando nossa hipótese de pesquisa e tendo como referência, a "teoria dos campos" de Pierre Bourdieu, acreditamos que o *campo* religioso na Primeira Idade Média pode ser caracterizado como espaço de luta entre dominantes e os dominados pelo monopólio da autoridade legítima no estabelecimento dos dogmas e dos cânones da ortodoxia.

Assim, defendemos como hipótese que a existência de interesses comuns partilhados entre os *campos* religioso e político em cada um dos períodos a serem analisados, séculos IV e VI, influenciou na caracterização dos grupos dominados como dissidentes. Logo, tanto no período do seu surgimento, no século IV, como em sua nova etapa, no século VI, o pricilianismo, constituiu-se como uma forma de reação, respectivamente, à consolidação da aliança entre a Igreja e o Império, no século IV, quanto ao projeto de fortalecimento e consolidação do reino suevo no século VI.

Dessa forma, cremos ainda que o combate à dissidência – o priscilianismo em seus dois períodos - tenha sido uma das estratégias de fortalecimento e consolidação do poder na esfera política.

1.3. Abordagem teórico-metodológica

Para melhor conduzir a análise de cada uma das unidades de comparação, nosso conjunto teórico advém da sociologia, especificamente da teoria dos *campos* de Pierre Bourdieu. As perspectivas abertas à historiografia pela interdisciplinaridade possibilitaram a abordagem da heterodoxia medieval a partir das novas bases conceituais. Ao iniciarmos a exposição deste instrumental teórico, acreditamos ser necessário primeiramente reconhecer sua singularidade. A utilização de uma perspectiva sociológica no tratamento de objetos históricos, como as duas fases do priscilianismo, permitiu-nos analisá-los por um novo ângulo. Nesse desafio, concebemos a teoria nos termos propostos por Pierre Bourdieu:

> "Diferente da teoria teórica - discurso profético ou pragmático que tem em si mesmo o seu próprio fim e que nasce e vive da confrontação com outras teorias - a teoria científica apresenta-se como um programa empírico em que se realiza. Construção provisória elaborada para o trabalho empírico e por meio dele, ganha menos com a polêmica teórica do que com a confrontação com novos objetos." [43]

Dentre os conceitos formulados pelo sociólogo, destacamos os mais relevantes em nossa análise. O primeiro deles é o conceito de *campo*. É no interior do *campo* que Bourdieu analisa a luta constante entre o novo ocupante que tenta forçar o direito de entrada no *campo* e o dominante que tenta defender o monopólio adquirido, excluindo assim a concorrência. [44]

Em conformidade com essa concepção, trabalhamos com a noção de *campo* religioso na Primeira Idade Média como uma estrutura de relações objetivas, em construção, que se expressou na luta interna do campo entre dominantes (a ortodoxia da igreja) e os dominados (grupos considerados como hereges)[45] pelo monopólio da

---

[43] BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico.* Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 59.
[44] BOURDIEU. P. Algumas propriedades do campo. In: *Questões de Sociologia*, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94.
[45] Deve-se salientar que consideramos o termo herege como uma categoria relacional, assim, ao nos utilizarmos dela destacamos que os hereges são vistos desta maneira sempre dentro da perspectiva das autoridades eclesiásticas. Compreendemos ainda como Bourdieu que a hierarquia entre dominantes e dominados no interior de um campo social não está restrita a um corte sócio-cultural, sendo as posições dos agentes e grupos de agentes definidas por suas posições relativas neste espaço. BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico.* Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 85 e 134-136.

autoridade legítima de estabelecer os dogmas e os cânones da ortodoxia.[46] Assim, procuramos verificar quais os elementos em disputa em cada um dos *campos*, buscando contrapor os interesses entre os grupos dominantes e dominados, verificando em que medida este confronto se insere no surgimento e desdobramentos referentes à dissidência em questão.

Buscando compreender as relações de poder estabelecidas dentro dos *campos* religioso e político em questão (séculos IV e VI), foram de fundamental importância dois outros conceitos de Bourdieu: o de *Capital simbólico*[47] e de *habitus*. Com o auxílio do *capital simbólico* fomos capazes analisar o peso da produção intelectual dos agentes religiosos e políticos dos períodos analisados no processo de construção de hegemonia da Igreja e fortalecimento do poder político.

A partir da utilização do conceito de *habitus*,[48] buscamos compreender o significado e a importância da formação intelectual e das disposições incorporadas para o direcionamento das ações de cada um dos grupos em seus respectivos *campos*. Dessa forma, foi possível depreender os elementos partilhados entre os *campos* político e religioso nos períodos analisados, observando os interesses comuns à Igreja e às autoridades políticas nos dois contextos históricos.

Dando sequência a nosso objetivo lançamos mão ainda do conceito de *porta-voz autorizado* para compreender o papel exercido por membros do episcopado e sua atuação junto à hierarquia eclesiástica. Segundo Bourdieu, o *porta-voz autorizado* consegue agir com palavras em relação a outros agentes e, por meio de seu trabalho atuar sobre as coisas, na medida em que sua fala concentra o capital simbólico acumulado pela instituição que lhe confere o mandato, e do qual ele é o procurador. Entretanto, Bourdieu chama a atenção para o fato de que o que garante a eficácia

---

[46] Ao utilizarmos o conceito de *campos* religioso e político para o período medieval reconhecemos que a fronteira entre os dois é extremante tênue. É a partir desta concepção que analisamos em que medida os dois campos apresentam interesses comuns e ações conjuntas no enfrentamento das dissidências cristãs.

[47] O capital simbólico segundo Bourdieu, consiste na distinção que um agente detém ao acumular prestígio, reputação ou fama dentro de um determinado *campo* de produção de bens simbólicos. BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico.* Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p. 15 e 144.

[48] Segundo Bourdieu, o *habitus* é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital que indica a disposição incorporada, quase postural de um agente em ação em um determinado *campo*. O *habitus* não é uma noção isolada do *campo*, pois é forjada por este, e de forma dialética o *habitus* dos ocupantes também auxilia na conformação do *campo*. BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico.* Op. cit., p. 61.

simbólica do discurso deste porta-voz é a relação entre as propriedades do discurso, as propriedades daquele que o pronuncia e as propriedades da instituição que o autoriza.[49]

Nossa pesquisa, em termos metodológicos, valorizou duas etapas distintas. A primeira está relacionada diretamente aos referenciais propostos pela História Comparada. Fundamentados no pensamento de Jürgen Kocka, acreditamos que a abordagem comparativa pode facilitar a identificação de questões e problemas que poderiam ser negligenciados ou mesmo não percebidos como tal. [50]

Cremos tal como Kocka, que a abordagem comparativa pressupõe que as unidades de comparação possam ser separadas uma das outras; assim, nosso estudo se norteará primeiramente pela análise em separado do movimento em seus dois contextos históricos. Dessa forma, estes foram encarados como casos independentes, que foram reunidos analiticamente questionando-se acerca das similaridades e das diferenças entre ambos. [51]

Como forma de balizar a análise de nossa documentação e estabelecermos diretrizes de comparação mais específicas e claras que nos auxiliem no alcance de nossos objetivos e na comprovação de nossas hipóteses, elencamos os seguintes eixos de comparação: episcopado e poder, ortodoxia / heterodoxia e por fim os concílios. Embora reconheçamos que existam uma multiplicidade de outras categorias passíveis de comparação dentro da documentação trabalhada, a escolha deveu-se ao nosso entendimento de que estas são essenciais para a compreensão do fenômeno analisado, na medida em que acreditamos que a consolidação da noção de ortodoxia contrapondo-se à heterodoxia passa necessariamente por uma disputa dentro do episcopado cristão nos dois períodos citados. Por fim, cremos que os concílios são certamente espaços privilegiados para o acompanhamento não só das ações implementadas pelos bispos na tentativa de combater qualquer tipo de dissidência, mas também para a observação das relações destes com a esfera política que busca neles a a construção da legitimação política.

---

[49] Segundo Bourdieu, estas propriedades do discurso consistem em exigências as quais o discurso deve atender visando sua eficácia simbólica, isto é, constituindo-se em realidade. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 89.
[50] KOCKA, Jürgen. Comparison and beyond. *History and Theory* 42: 39-44, feb. 2003. p. 40.
[51] KOCKA, Op.cit.,p. 41.

Como em qualquer outra corrente, na História Comparada, um passo decisivo no desenvolvimento da pesquisa do historiador é a escolha da documentação. Ao escolhermos o que comparar surge uma nova questão: quais documentos nos possibilitarão refletir sobre dois fenômenos distintos, resguardando-nos dos riscos de incorremos em anacronismos e superficialidades?

Dessa forma, os referenciais da História Comparada impõem-se como método. A partir do pressuposto que trabalhamos partindo de duas unidades de comparação, tratar-se-ia de iluminar um objeto ou situação a partir de outro mais conhecido, arriscando-se a fazer analogias, e identificando semelhanças e diferenças entre duas realidades, e percebendo as possíveis variações de um mesmo modelo. [52]

Segundo March Bloch, na perspectiva comparativa dois aspectos irredutíveis seriam imprescindíveis: de um lado, certa similaridade dos fatos, de outro, certas dessemelhanças nos ambientes em que esta similaridade ocorria. A semelhança e a diferença, conforme se vê, estabelecem aqui um jogo perfeitamente dinâmico e vivo: sem analogias, e sem diferenças, não é possível se falar em uma autêntica História Comparada. [53]

Paul Veyne ainda nos chama a atenção para o fato de que toda História, mesmo que não deliberadamente, torna-se uma História comparada,[54] e que o verbo "comparar" permite, sintaticamente, duas construções de sentidos diferentes. Enquanto um poeta compara a paixão amorosa à chama, para dizer que são muito comparáveis; um historiador pode comparar o imperialismo romano com o ateniense para constatar que não se parecem. [55]

Dentro da perspectiva comparativa, ainda podemos destacar a importância da vinculação de nossa pesquisa a um projeto mais amplo, qual seja o que trata das relações de poder nos reinos romanos-germânicos, dirigido pela Profª Drª Leila Rodrigues da Silva e desenvolvido no âmbito do Programa de Estudos Medievais. Neste projeto, conjuntos de problemas são construídos, ou seja, buscam-se questões comuns

---

[52] BARROS J.A. História Comparada: Um Novo Modo de Ver e Fazer História. *Revista de História Comparada*, v. 1, nº 1, BARROS J.A. História Comparada: Um Novo Modo de Ver e Fazer História. *Revista de História Comparada*, v. 1, nº 1 , p.1-30 , jun./2007. p.5.
[53] BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. Introdução.
[54] VEYNE, PAUL. *O Inventário das diferenças*. São Paulo: Brasiliense, 1983. p.49.
[55] Idem. p.19.

aos projetos individuais, aproximando interesses e definindo as escolhas sobre o conjunto de questões que interessam à equipe. Por fim, tratar-se-á da criação de campos de experimentação comparada em que os constantes contatos de visões diferentes permitam verificar a qualidade dos trabalhos individuais. [56]

Considerando-se ainda como pressuposto essencial que todo documento é portador de um discurso, e que este está submetido a condições históricas, sociais e políticas do contexto em que foi produzido, articulamos dentro de nosso instrumental metodológico o método de análise do discurso pela perspectiva que privilegia seu conteúdo. Contudo, como destaca Flamarion, é necessário relacionar texto e contexto, investigando os nexos entre as ideias contidas no discurso, as formas pelas quais se exprimem e o conjunto de determinações extratextuais que presidem a produção, a circulação e o consumo. Assim, considerando a forma do discurso, mas sempre o relacionando ao social.[57] Tendo em conta à diversidade dos documentos a serem estudados lançamos mão da análise semântica, com a qual buscamos em nossas documentações temas, palavras-chaves, unidades de registros que nos auxiliem na pesquisa. [58]

1.4. Documentação

Nosso *corpus* documental para a pesquisa constituiu-se assim de dois conjuntos de documentos referentes cada um deles a uma das unidades de comparação.[59] Iniciamos a apresentação pelo conjunto de documentos que selecionamos para a análise do priscilianismo no século IV. Para auxiliar-nos na análise acerca das ações do Império Romano frente às heterodoxias utilizamos como documentação de apoio alguns fragmentos do capítulo V do Tomo XVI do *Codex Theodosianus*, intitulado *De Haereticis*. O Código de Teodósio se configurou como uma documentação de caráter

---

[56] No Programa de Estudos Medievais, buscamos colocar nossas pesquisas em contato com a dos outros pesquisadores, de modo a buscar incongruências, estranhamentos, aproximações e assim desenvolvermos nossos temas. Associados ao projeto de pesquisa da professora Leila Rodrigues e em certa medida ao trabalho desenvolvido pela professora Andréia Frazão, temos a real possibilidade de experimentar este método de investigação.

[57] CARDOSO, C.F. e VAINFAS, Ronaldo. História e Análise de Textos. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 378.

[58] CARDOSO, C.F. e VAINFAS, Ronaldo. Op.cit., . p. 377; BACCEGA, M. *A. Comunicação/Educação: Linguagem e História*. In: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R1040-1.pdf. Consultado em: 01/05/2010. p.8; BACCEGA, Maria A**.** *Palavra e discurso*: História e Literatura. São Paulo: Ática, 1995. p. 66.

[59] Retomando a idéia de uma análise em separado sobre cada um dos movimentos, fizemos uma exposição em bloco da documentação acerca de cada um dos contextos históricos do priscilianismo.

jurídico elaborado durante o governo de Teodósio II, neto de Teodósio I. Foi uma compilação que buscou reunir os editos dos imperadores cristãos desde Constantino. Segundo Peter Brown, o subsequente Código de Teodósio, publicado em 438, foi o mais duradouro monumento a esta época de organização. O código terminava com um capítulo *Sobre a Religião*. A contribuição deste documento a nossa pesquisa advêm do fato de que esta continha excertos de leis sobre a religião, publicadas de Constantino até Teodósio II que evidenciavam que: "na sociedade romana não deveria haver lugar para a heresia, o cisma ou o judaísmo, nem em particular, para o "erro do estúpido paganismo"."[60]

Em nosso primeiro conjunto dispomos de documentos eclesiásticos, também de caráter jurídico e normatizador, que são as atas conciliares. A primeira são as atas do concílio de Zaragoza do século IV. Embora existam controvérsias acerca da data da realização deste concílio, a opinião mais consensual da historiografia fixa a realização deste em outubro do ano de 380. Esta documentação foi fundamental para a compreensão do ambiente em que se travaram as primeiras controvérsias acerca do priscilianismo dentro do campo religioso no século IV. Dentro desta mesma tipologia temos as Atas de Toledo I. Este concílio foi celebrado na província Cartaginense, na cidade de Toledo no ano de 400 e suas atas são um reflexo do esforço da ortodoxia da Igreja na reorganização eclesiástica na Península Ibérica após a morte de Prisciliano. As duas atas encontram-se reunidas pela primeira vez na *Monumenta Germanea* no século XIX. Utilizamos a obra de José Vives, uma edição bilíngüe de 1963, que por seu conteúdo filológico é reconhecido como material de referência. [61]

Outro documento referente a este período que analisamos é a *Crônica* de Sulpicio Severo. Nascido na Aquitânia, parte ocidental do Império, o cronista, dentro do gênero da História universal, construiu uma narrativa acerca dos acontecimentos contemporâneos ao fim do século IV, e em sua crônica dá uma atenção especial ao priscilianismo. [62] Este documento foi para os estudiosos do movimento uma rica fonte de informações sobre as origens sociais de Prisciliano, e também contribuiu para

---

[60] BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 54. A edição que utilizamos para a análise é uma tradução elaborada por Clyde Pharr editada originalmente em 1952. THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND THE SIMONDIAN CONSTITUTIONS. PHARR. Clyde (trad.). New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001.

[61] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

[62] SULPICIO SEVERO. Obras Completas. Madrid: Tecnos, 1987.

reforçar análises de historiadores mais tradicionais que defenderam o caráter gnóstico e mágico do movimento.

O outro grupo de documentação referente ao priscilianismo é a série de Tratados atribuídos aos priscilianistas. O códice Mp. th. Q. 3 foi encontrado na biblioteca de Würzbug no fim do século XIX. Nele, encontraram-se os tratados atribuídos a Prisciliano[63] Estes foram publicados pela primeira vez na obra de G. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt*.[64] Os escritos formam um conjunto heterogêneo que reúne tanto escritos apologéticos (I-III) como homilias sobre vários temas (IV-XI). Embora a autoria de todos os escritos por parte de Prisciliano não seja consenso na historiografia, não existem dúvidas de que este material seja priscilianista, e que pelo menos o I, II e III Tratados são de sua época. [65] Embora reconheçamos a riqueza da totalidade dos Tratados como documentação de base para o estudo do priscilianismo, o viés político de nossa pesquisa direcionou nossa escolha para os três primeiros Tratados, obras nas quais verifica-se o embate do autor com a ortodoxia eclesiástica e os desdobramentos deste conflito.

No Tratado intitulado *Libro Apologetico*, o autor constrói a defesa da ortodoxia de seu grupo com uma extensa condenação a outras hetrodoxias, no sentido de reafirmar a inocência do grupo frente às acusações que os bispos denunciantes lhes atribuíam.

O *Libro al obispo Damaso é* considerado pelos historiadores como um manifesto coletivo dos que compartilhavam dos ideais de Prisciliano.[66] Neste Tratado, o autor buscou narrar os principais acontecimentos desde o momento em que apareceram as

---

[63] Desejamos sublinhar que embora a autoria destes escritos por parte de Prisciliano seja um debate ainda presente na historiografia, existe um consenso que os tratados I, II e III teriam sido escritos ou pelo próprio líder do movimento ou por um de seus seguidores mais próximos como, por exemplo, Instâncio. Para uma análise mais profunda acerca das autorias dos tratados ver: ESCRIBANO PANO, M. V. Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum. Zaragoza: Departamiento Ciencias de la Antigüedad de Zaragoza, 1988. p. 57- 113.

[64] G. SCHEPSS. Priscilliani quae supersunt.Recensuit Georgius Schepss. Accedit Orosi Comunitorium de errore priscillianistarum et OrigenistarumVindobonae, F. Tempsky: CSEL, 1889. APUD *Prisciliano: tratados y cânones.* SEGURA RAMOS, Bartolomè (trad. y notas). Madrid: Nacional, 1975.
p. 23.

[65] Apesar dos tratados não apresentarem autoria explícita nem uma datação específica, em sua análise, Escribano Pano afirma que os três escritos estão relacionados aos problemas enfrentados pelos priscilianistas como a defesa do movimento frente às acusações feitas no concílio de Zaragoza relativas inclusive ao uso de apócrifos, e a tentativa de buscar apoio junto ao papa Damaso. Assim, a autora constrói uma cronologia que se inicia no período anterior ao concílio de Zaragoza e vai até o ano de 384, ano da morte do citado papa. ESCRIBANO PANO, M. V. Op. cit., p. 113.

[66] CHADWICK, Henry. Op. cit.; ESCRIBANO PANO, M. V. *Iglesia y Estado.…* Op. cit.

primeiras acusações do bispo Idácio, até o instante que o grupo de bispos encaminharam-se a Roma em busca do apoio do bispo Damaso.[67]

O último Tratado analisado, *Libro sobre la fé y los apócrifos*, baseia-se fundamentalmente na defesa da leitura e do estudo de uma gama mais ampla de textos cristãos e no questionamento dos critérios de seleção do cânone. Todos os três tratados se encontram reunidos na obra de Bartolomè Segura Ramos, *Prisciliano: tratados y cânones.* [68]

Nosso segundo conjunto de documentos refere-se à análise do priscilianismo no século VI. Deste período, privilegiamos as atas dos Concílios de Braga I e II (561-572). [69] As duas atas também se encontram reunidas na obra *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos* organizada pelo historiador espanhol José Vives em edição bilíngüe (espanhol e latim). As atas desses dois concílios podem trazer luz sobre aspectos do movimento em seus diferentes momentos e mostrar em que medida as autoridades eclesiásticas viam no priscilianismo uma ameaça à unidade da fé em torno da ortodoxia.

O I Concílio de Braga foi realizado na província de Braga no ano de 561 com a presença de oito bispos e do rei suevo Ariamiro. Este concílio se destinava à discussão de elementos normativos da instituição eclesiástica, contudo, como destaca a historiografia,[70] o enfrentamento ao priscilianismo era a grande preocupação das autoridades eclesiásticas naquele momento, como sinalizam o conjunto formado pelos dezessete artigos que se referiam exclusivamente ao combate do movimento.

Fonte de significado especial para o estudo sobre o priscilianismo no século VI, as Atas do I Concílio de Braga são fundamentais na íntegra de seu texto. Em sua abertura podemos depreender o alcance de suas determinações, e ainda as relações existentes entre os *campo*s político e religioso, expressas pela convocatória do concílio

---

[67] *Prisciliano: tratados y cânones*. Op. cit., p. 53-61.
[68] *Prisciliano: tratados y cânones.* SEGURA RAMOS, Bartolomè (trad. y notas). Madrid: Nacional, 1975.
[69] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. Atas dos Concilios de Braga de 561 e 572. p. 65-106.
[70] OLIVARES GUILLEM, Andrés. Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia. Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (s. IV-VI d.C.). *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 7. p. 97-120, 2002. p. 114. GIGANTE, José Antônio Martins GIGANTE, José Antônio Martins. Ambiente e significação da legislação do Concílio de Braga. XIV Semana Internacional de Direito Canônico. O Concilio de Braga e a função da legislação Particular da Igreja, 14, Braga, 1975. In: *Atas*... 1975. p. 27.

feita pelo monarca.[71]Assim, as atas deste concílio deixam entrever não somente o interesse da instituição eclesiástica em acabar com a dissidência, mas também como a busca por uma unidade religiosa visava ao projeto de fortalecimento da Monarquia sueva.

Nossa segunda documentação referente ao século VI são as Atas do II bracarense. Com a presença de doze bispos, entre eles o então bispo de Braga, Martinho, o II Concílio de Braga realizou-se no ano de 572. Este concílio destinou-se a reafirmar as decisões do primeiro, e a refletir acerca de temas omitidos no anterior. Às atas deste concílio foram anexadas a *Capitula Martini,* que se trata de um conjunto de artigos que foram supostamente selecionados por Martinho de artigos de concílios orientais realizados anteriormente. Tal material consiste em oitenta e quatro artigos que legislam sobre os mais variados temas, como a regulamentação da hierarquia eclesiástica, a administração dos bens da Igreja, a delimitação de espaços entre clérigos e leigos na igreja e nos rituais litúrgicos. Nos onze anos que separam os dois sínodos, a relação entre o episcopado e a Monarquia estreitou-se, o que se reflete no aumento de dioceses e mosteiros, muitos construídos com o auxílio do monarca.

Como forma de melhor compreendermos como combate ao priscilianismo e às demais heterodoxias fazia parte de um conjunto de interesses partilhados entre agentes dos *campo*s político e religioso fez-se necessário verificar ainda a atuação do bispo Martinho de Braga junto à Monarquia sueva no século VI. A escolha do bispo bracarense deu-se em virtude do reconhecimento deste como porta-voz do episcopado galaico, representando, assim, os anseios coletivos deste grupo. Dessa forma, como documento auxiliar, analisamos o *De Correctione Rusticorum*, sermão escrito por encomenda do bispo de Astorga, no qual o bispo bracarense condena e tenta extirpar várias práticas consideradas como pagãs pela hierarquia eclesiástica, dentro de um processo de cristianização das áreas rurais do reino. A importância da análise deste escrito encontra-se na estreita relação entre as práticas priscilianistas e as tradições consideradas pela Igreja como paganismos e superstições. Acreditamos que se existia uma fronteira entre os dois conjuntos de práticas esta se apresentava fluida e tênue.[72]

---

[71] A despeito do reconhecimento de que isso era uma prática surgida com os imperadores cristãos.

[72] A vinculação do movimento priscilianista com os paganismos e superstições estabelecida pela hierarquia eclesiástica foi analisada no terceiro capítulo de nossa tese.

CAPÍTULO II: O PRISCILIANISMO E A DOCUMENTAÇÃO NOS SÉCULOS IV E V

2.1. Considerações iniciais

O século IV foi cenário de uma nova etapa no cristianismo na Península Ibérica, este então religião oficial do Império Romano, e sob a regulamentação de dois concílios de suma importância: o de Elvira, e o de Nicéia. Contudo, o esforço de unificação em torno de uma ortodoxia enfrentou neste momento o aparecimento de movimentos que buscavam resgatar os ideais do cristianismo primitivo por meio de um ascetismo rigoroso.

Ao referirmo-nos ao ascetismo na Idade Média estamos destacando um conjunto de práticas sociais de homens e mulheres que visavam exercitar o corpo, com o objetivo de alcançar um estado mais elevado de perfeição espiritual. Estas práticas consistiam principalmente em renúncia à atividade sexual, em jejuns sistemáticos, em penitências, adoção de uma vida contemplativa e de mortificação do corpo. [1]

A escolha por uma vida fundamentada pela castidade não foi uma prescrição criada pela patrística. Segundo o historiador Peter Brown, as práticas judaicas estão nas origens da noção cristã de renúncia sexual.[2] Este autor afirma que documentos descobertos em 1947, conhecidos como "Manuscritos do Mar Morto", revelaram a existência no século I de comunidades na Palestina, em que homens optavam pelo celibato por prazo indefinido, como uma forma de engajamento em uma "guerra santa". O estado celibatário desta minoria representava o estado de prontidão para a batalha da comunidade como um todo.[3]

Refletindo a partir da afirmação de Brown, percebemos que as práticas celibatárias para estas comunidades judaicas ainda não pressupunham um desprezo pelo corpo e uma visão negativa da sexualidade, perspectivas estas que tenderiam a ser hegemônica no período medieval. É a partir da "ïnvasão gnóstica" que o ascetismo, da

---

[1] VAUCHEZ, André. *Dictionaire Encyclopédique du Moyen Age*. Paris: Du Cerf, 1997. p. 133.
[2] BROWN, Peter. *Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. p. 38-39.
[3] Idem. p. 12.

forma que definimos inicialmente, vai se apresentar para os judeus.[4] Segundo Uta Hanke-Heinemann, conhecidos desde a Antiguidade como essênios, os habitantes do deserto da época de Jesus passaram a apresentar a influência gnóstica e de ascetismo, que não eram comuns ao judaísmo ate aquele momento.[5]

Não podemos desconsiderar um outro elemento para a compreensão do corpo e da sexualidade na Primeira Idade Média: a pregação de Paulo, que serviu de fundamentação para teólogos como santo Agostinho e outros padres da Igreja. Nela vemos a condenação da "fornicação". Para Paulo, o ideal deveria ser a castidade, porém impossível a todos, cumpria então admitir o casamento como solução para as concupiscências da carne.

É o amálgama dessas concepções sobre o corpo que acabou por criar uma base comum da compreensão sobre a sexualidade no início da Idade Média. Nesse período, as práticas ascéticas passam a inserir-se num contexto mais amplo, em que a combinação de cristianismo e resquícios do pensamento pagão greco-romano vigorou em boa parte do Ocidente. Dessa maneira, o monaquismo (originário do Oriente) passa a expressar um modo de vida pautado pela continência. Nesta etapa de nossa pesquisa é vital compreendermos como este ideal ascético alcançou até mesmo alguns movimentos tidos por heréticos, como o priscilianismo.

No período analisado, o ascetismo expresso pela continência sexual e rigor quanto à alimentação foi o caminho escolhido por grupos de cristãos para atingir a perfeição espiritual dos mártires da igreja primitiva. Esse ideal provavelmente cumpria uma função semelhante ao martírio sofrido sob o poder do Império Romano. A expansão do cristianismo levou a uma ramificação do clero dotando-o de uma estrutura complexa e hierárquica, com a autoridade doutrinária e disciplinar concentrada nas mãos dos bispos. Com o cristianismo identificado como religião oficial do Império, o Estado passou a intervir nos assuntos religiosos, até mesmo nas questões doutrinárias. [6]

Dentre das múltiplas possibilidades de compreensão do ideal ascético, destaca-se a reação ao processo de institucionalização da Igreja. Para muitos destes fiéis, o martírio

---

[4] RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica.* Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996. p. 28-30.
[5] Idem. p. 28-30.
[6] LITTLE, Lester K. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: Edusc, 2002. 2v. V. 2. p. 225.

foi substituído pelo isolamento e rigor moral como forma de buscar uma união mais perfeita com Deus. [7]

Segundo o historiador espanhol Teodoro González, o desejo de se chegar à perfeição espiritual pela fuga do mundo - expressa no isolamento - fizeram surgir a vida monástica como a forma mais adequada de vida cristã. A *Hispania* não foi uma exceção.

Entretanto, cabe destacar que a opção pelo isolamento, abstinência sexual e jejuns sistemáticos não foi aceita rapidamente pela ortodoxia católica. Para Jean-Claude Schmitt, toda a proposição que visasse à desvalorização do corpo a ponto de pô-lo em risco contradizia o papel dinâmico que lhe era atribuído no mito central da encarnação e na economia da salvação individual. O autor afirma ainda que para os eclesiásticos o ascetismo não poderia ser radical, já que deveria ser considerado apenas como um meio, e não um fim em si mesmo. [8]

Para autores que desenvolveram seus estudos sobre a História da Igreja e o movimento priscilianista, como o próprio Teodoro González, Henry Chadwick, e Juliana Cabrera, foi no Concílio de Zaragoza (380)[9] que apareceram os primeiros indícios que mostravam a preocupação da hierarquia eclesiástica com as práticas ascéticas dos monges e ascetas.

Algumas razões são apontadas pelos autores para explicar as resoluções contrárias aos ascetas encontradas nos cânones do Concílio de Zaragoza. Segundo Teodoro González, a primeira seria o temor com a possível desorganização das estruturas eclesiásticas, já que clérigos estariam abandonando seus ofícios para se tornarem monges. A hierarquia eclesiástica também receava o poder carismático que estes leigos ascetas poderiam exercer sobre a população.[10] A condenação às práticas ascéticas pelos cânones do Concílio de Zaragoza acabou, para o autor, por revelar a proximidade entre o ascetismo dos monges e a heresia priscilianista.

---

[7] Idem, Ibidem. p. 227.
[8] SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude (orgs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, São Paulo: Edusc, 2002. V. I. p. 257.
[9] CABRERA, Juliana. Op. cit.,p. 25; CHADWICK, Henry. *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva.* Madrid: Espasa - Calpe, 1978. p. 32; GONZÁLEZ, Teodoro. El Monacato. In: GARCIA VILLOSLADA Ricardo (org.). *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana e visigoda* (*siglos I-VIII*). Madrid: BAC, 1979. p. 625.
[10] GONZÁLEZ, Teodoro. Op. cit., p. 623.

Desta forma, neste primeiro capítulo nos ocupamos do período referente ao surgimento do movimento priscilianista e aos subsequentes desdobramentos do julgamento e morte de Prisciliano. Buscamos, por meio da análise das atas dos Concílios de Zaragoza (380),[11] de I Toledo (400),[12] dos escritos atribuídos a Prisciliano e da Crônica de Sulpício Severo analisar quais eram as questões mais prementes para a hierarquia eclesiástica peninsular e ainda compreender os interesses do poder político no combate empreendido contra os priscilianistas. Nossa análise procurou ressaltar os eixos de análise anteriormente citados, episcopado, ortodoxia/heteredoxia e concílios.

2.2. O Império Romano e a controvérsia priscilianista: a busca pela legitimação e unidade política

O século IV foi palco de uma reviravolta na história do Cristianismo. A perseguição aos cristãos deu lugar a uma aproximação cada vez maior entre as autoridades políticas e religiosas. Para além das narrativas míticas que buscam explicar a atitude de Constantino, existe uma série de interesses que, compartilhados pelos agentes dos dois *campos*, permeiam o processo de cristianização do Império Romano. [13] Neste item do segundo capítulo analisamos a atitude do Império Romano frente às heteredoxias e em especial as ações imperiais de combate ao priscilianismo. Interessa-nos verificar em que medida a construção da figura do herético como um inimigo público a ser combatido, agiu no sentido de favorecer a legitimação política e a manutenção da unidade imperial. Como documentação de apoio, lançamos mão de fragmentos do capítulo V do Tomo XVI do *Codex Theodosianus,* intitulado *De haereticis.* O Código de Teodósio abarcava uma série de temáticas tratadas em dezesseis livros. O último, o décimo sexto, é totalmente dedicado a questões relativas à religiosidade. Dividido em onze capítulos, é no quinto que se encontram os aspectos mais relevantes para nossa pesquisa, as referências às heresias. [14]

---

[11] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. I Concílio de Braga (561). p. 16- 18.
[12] Idem. p. 19-33.
[13] Alguns autores defendem que as transformações advindas da conversão de Constantino teriam sido sobremaneira impactantes que trabalham com a ideia de "Revoluçao Constantiniana". Para um aprofundamento da questão ver: VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão* (312-394). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 11-31 e BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999. p. 51-72.
[14] No ano de 435, os advogados de Tedósio II (408-450), neto de Teodósio I, reuniram-se em Constantinopla a fim de juntar os editos dos seus predecessores cristãos numa única obra encadernada, num *codex*. O Código de Teodósio foi concluído em 438. BROWN, Peter. Op.cit., p. 54. A edição que

Para os cristãos, a passagem de religião perseguida, para lícita e posteriormente oficial teve como ganhos não somente o fim dos períodos de perseguição (a última, deflagrada por Diocleciano, havia sido em 303). A conversão de Constantino não significou o fim do paganismo romano, mas criou um rol de possibilidades para a organização mais sistemática da Igreja como instituição. Dentre essas vantagens, poderíamos citar a construção de templos financiada pelo imperador, como ainda o papel de destaque desempenhado por Constantino no enfrentamento dos problemas disciplinares no interior da própria organização eclesiástica, como as querelas donatista e o arianismo.

Constantino tornava-se assim o primeiro imperador a ter a prerrogativa de defender a ortodoxia, intervindo em questões internas da Igreja como a querela donatista no Norte da África e a convocação do Concílio de Nicéia em 325 que buscava por fim aos problemas causados pela controvérsia ariana. A postura do imperador Constantino em apoio às decisões tomadas em Nicéia foi fundamental para a construção de uma incipiente fronteira entre a ortodoxia nicena e os grupos que seriam considerados como heréticos. Sua intenção de privilegiar o primeiro grupo pode ser vista compilada na parte referente aos hereges do código de Teodosio. Logo no início do capítulo V do livro XVI, intitulado *De haereticis*, temos:

> I. Imperador Constantino Augusto para Dracilianus
> Os privilégios que foram concedidos em consideração a religião devem beneficiar apenas os adeptos da fé católica. É nossa vontade, por outro lado, que os hereges e cismáticos não só devem ser apartados desses privilégios, mas também devem ser presos e sujeitos a vários serviços públicos obrigatórios.[15]

---

utilizamos para a análise é uma tradução elaborada por Clyde Pharr editada originalmente em 1952. THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND THE SIMONDIAN CONSTITUTIONS. PHARR. Clyde (trad.). New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001. Como forma de auxiliar a comparação de determinado registro com o termo em latim, lançamos mão da versão online que se encontra no sitio http://ancientrome.ru/ius/library/codex/theod/liber16.htm#5 Consultada em 16/11/2013. A partir deste momento utilizamos a abreviatura Cth para nos referirmos ao Código teodosiano.

[15] As traduções dos artigos feitas do inglês para o português são de nossa autoria. Cth XVI 5.1. THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND THE SIMONDIAN CONSTITUTIONS. PHARR. Clyde (trad.). Op. cit., p. 450. *Emperor Constantine Augustus to Dracilianus.The privileges that have been granted in consideration of religion must benefit only the adherents of the Catholic faith. It is Our will, moreover, that heretics and shismatics shall not only be alien from these privileges but shall also be bound and subject to various compulsory public services.*

"Imp. Constantinus a. ad Dracilianum. Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. Haereticos autem atque schismaticos non solum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subici. ".

Este decreto de Constantino do ano de 326 já buscava garantir os privilégios imperiais a um determinado grupo. O termo *catholicae* pode ser entendido aqui como uma maneira de caracterizar parte da Igreja que aderiu às decisões tomadas no Concílio de Nicéia frente ao arianismo. Assim poderíamos também denominar este grupo de ortodoxia nicena. De forma dialética, o decreto também estabelece oficialmente a categoria do herético e os cismáticos, aqueles que do ponto de vista niceno promoviam os cismas, retirando destes todas as garantias dadas pelo Império Romano aos cristãos.

Contudo, cabe-nos lembrar que Constantino tomava suas decisões relacionadas às heterodoxias fundamentadas no aconselhamento de bispos que o cercavam, destacando o papel de Eusébio de Cesaréia. Segundo Escribano Paño, desde Constantino, a coerção religiosa contra os dissidentes foi inspirada pelo episcopado. Nas palavras da autora:

> As classificações como ortodoxa ou herética era uma questão variável, como considera Sozomen, dependente do poder e predominância de alguns bispos influentes que cercavam o príncipe e o critério deles foi decisivo na determinação de quem deveria ou não ser considerado um herege.[16]

Podemos depreender da afirmação da autora a importância do papel dos bispos na formulação do binômio ortodoxia e heterodoxia que pode ser verificada também na preocupação presente no código em relação à nomeação de bispos:

> Imperadores Teodósio, Arcádio, e Honorius Augustos para Victorius, pro cônsul da Ásia.
> Hereges [não] terão autoridade nem para criar nem confirmar legalmente bispos. [17]

Dentro da controvérsia priscilianista, a nomeação de Prisciliano como bispo da cidade de Ávila aconteceu logo após a condenação às práticas atribuídas ao grupo no

---

[16] *The classifications as orthodox or heretical was a changing question and, as sozomen states, depended on the power and predominance of some influential bishops surrounding the prince and their criterion was decisive in determining who was or was not to be considered a heretic*. ESCRIBANO PAÑO, M.V. The Social Exclusion oh Heretics in Codex Theodosianus XVI. In: AUBERT, Jean-Jacques et BLANCHARD, Philipe. *Droit, religion et societe dans le Code Théodosien.* Genève: Libraire Droz s.a., 2009. p. 41.

[17] Emperors Theodosius, Arcadius, and Honorius Augustuses to Victorius, Proconsul of Asia. Heretics shall have authority neither to crate nor legally to confirm bishops Cth XVI 5.22. THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND THE SIMONDIAN CONSTITUTIONS. PHARR. Clyde (trad.). Op. cit., p. 454. "*Imppp. Theodosius, Arcadius et Honorius aaa. Victorio proconsuli Asiae. Haeretici neque episcopi faciendi potestatem neque episcoporum confirmationes licitas habeant*".

Concílio de Zaragoza realizado em 380. Sendo questionada pelo episcopado encabeçado pelo bispo Idácio, por ter sido realizada apenas na presença de dois bispos e não três, a nomeação de bispos passou a ser uma questão crucial na consolidação da ortodoxia e no estabelecimento da primazia do episcopado niceno, daí tornar-se preocupação também das autoridades romanas que objetivavam a unidade religiosa e o fim das heterodoxias.

A preocupação de Constantino na manutenção da ideia de um só Império, uma só religião sofreria um lapso após a morte de seus herdeiros, durante o período do imperador Juliano. Mesmo com as resoluções tomadas em Nicéia em 325, o arianismo prosseguia como uma questão que colocava em xeque a unidade do Império Romano. Na parte ocidental, sob o comando de Graciano, o arianismo não contava com o apoio imperial, sendo a ortodoxia nicena defendida pelo bispo de Roma Damaso. No Oriente, ao contrário o Imperador Valente havia se aproximado do grupo ariano e não colocava obstáculos a expansão desta corrente do cristianismo.[18] A derrota dos exércitos romanos frente aos godos, com a morte do imperador na batalha de Adrianópolis em 378, traria grandes mudanças a este cenário. [19]

As marcas deixadas pela derrota em Adrianópolis tiveram muitos reflexos no Oriente. O exército encontrava-se dizimado e desmoralizado, a Igreja dividida em consequência da atitude ambígua e contraditória de Valente frente ao arianismo e por fim, uma crise de autoridade de dimensões preocupantes que afetava as estruturas fundamentais da maquinaria estatal tais como o monopólio da violência, a ordem pública e o fisco.[20]

Assim, para superar os efeitos da crise a qual acabamos de nos referir, ascendeu ao posto de imperador da *pars Orientis Teodosio I* um general de origem hispânica que no momento da batalha de Adrianópolis se encontrava no comando dos exércitos romanos na região da Bretanha. [21]

---

[18] A simpatia do Imperador Valente com o arianismo teria sido uma das causas da permissão dada aos visigodos de adentrarem o *limes.* Este grupo havia se convertido ao cristianismo na vertente ariana por meio da pregação de um bispo godo de nome Úlfilas. FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias (Séculos I-VIII): Conflitos Ideológicos dentro do Cristianismo*. São Paulo, Paulus, 1995. p. 96.

[19] GOMEZ-VILLEGAS, Nicanor. Respuestas a la crisis de Adrianópolis: La subida al poder de Teodosio I. *Iberia: Revista de la Antigüedad*, Universidad de La Rioja, v. 2, p. 111-122, 1999. p. 112.

[20] Idem.

[21] As razões para a escolha de Teodósio para assumir a parte oriental do Império não são um consenso na historiografia. Para alguns, suas vitórias sobre alguns grupos "bárbaros" e sua liderança junto ao exército foram fundamentais para sua escolha, enquanto outros defendem que entre 377 e 378 houve uma

A relação inseparável entre a política e a religião, isto é entre os interesses dos agentes do campo político e religioso, decorrente da associação do Império Romano com a hierarquia eclesiástica implementada por Constantino, fez da batalha de Adrianópolis um triunfo para a ortodoxia nicena em uma longa disputa sobre a relação entre o Pai e o Filho que tinha dividido os bispos do Oriente desde Constantino. A derrota militar significou tanto o fracasso da corrente ariana do homeísmo[22] como as demais correntes teológicas que inspiraram a política religiosa de Valente. Seu sucessor no Oriente não apenas teria que buscar eliminar a ameaça dos godos como também haveria que se distanciar de seu arianismo.[23]

Assim a partir de Graciano, Teodósio e Valentiano não somente o Cristianismo seria consolidado, como o paganismo romano passaria a ser cada vez menos reconhecido entre as elites. [24]

A preocupação destes imperadores no combate às dissidências passaram pela elaboração de uma imagem do herege. Segundo Escribano Paño, o código de Teodósio traça o retrato intelectual moral e religioso do herege, com termos que serão repetidos em seus ditames para por seus sucessores. Para a historiadora espanhola, através da norma se elaborou um discurso de exclusão, dotado de uma eficaz coerência repetitiva, e com as palavras se construiu um estereótipo de intimidação que procurou assustar ao herético e inspirar o medo de ser associado a eles. Ao comparar os hereges com uma doença contagiosa e pestilenta que se propagava como os efeitos mortais do veneno, resultava obrigatória ao imperador a cirurgia separando a parte enferma da saudável. A destituição das igrejas e a expulsão das cidades se impunham como medidas necessárias.[25] Assim temos:

---

reabilitação política de membros da família teodosiana com a recolocação destes em postos de poder e influência junto a corte de Tréveris. Para um aprofundamento maior desta questão ver: ESCRIBANO, PAÑO, M. Graciano, Teodosio y el Ilírico: *La constitutio Nullus (locus) haereticis* (CTH. 16,5,6.381). *Revue Internationale des droits de l'Antiquité*, Université de Liège, v. LI , p. 133-166, 2004. p. 135-138.

[22] A corrente ariana do *homeusianos* admitiam que o Filho era de uma substância semelhante, mas não idêntica a do Pai, enquanto os *anomeus* negavam qual semelhança entre a substância do Pai e do Filho. As duas correntes surgem depois do Concílio de Nicéia em 325. FRANGIOTTI, Roque. Op. cit., p. 96.

[23] ESCRIBANO, PAÑO, M. Graciano, Teodosio y el Ilírico: *La constitutio Nullus (locus) haereticis* (CTH. 16,5,6.381). Op. cit., p. 144.

[24] VEYNE, Paul. *Quando nosso mundo se tornou cristão* (312-394). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010. p. 11-31.

[25] ESCRIBANO PAÑO, María V. Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía teodosiana (379 -455) e su efectiva aplicación. *Mainake,* Málaga, n. 31, p. 95-113, 2009. p. 100.

> 5. Imperadores Graciano, Valentiniano e Teodósio Augustos para Hesperius Prefeito pretoriano.
> Todas as heresias são proibidas por ambas as leis divinas e imperiais e devem cessar para sempre. Se algum homem profano pelos ensinamentos puníveis que vier a enfraquecer o conceito de Deus, ele terá o direito de conhecer tais doutrinas nocivas apenas para si mesmo, mas não revelá-los a outros para o seu mal.[26]

Para além da construção da imagem do herético e da heresia como doença contagiosa a ser evitada e apartada do meio social, encontramos ainda no código a preocupação em tornar a heresia um crime público, isto é como um crime contra o próprio Império. Assim, no teodosiano, temos:

> Os mesmos Augustos ao Senador, Prefeito da cidade.
> Nós publicamos recentemente Nossa opinião no que diz respeito aos Donatistas. Contudo, devemos perseguir especialmente com mais severidade mais mereceu os Maniqueus e Phygians e Priscilianistas.(...)
> 1. Em primeiro lugar, de fato, é a Nossa vontade de que essa heresia deva ser considerada um crime público, uma vez que tudo o que é cometido contra a religião divina redunda em detrimento de todos.[27]

Podemos verificar o esforço de condenação das dissidências como um crime contra o Império Romano na medida em que segundo o ponto de vista dos imperadores, não causaria danos somente no âmbito religioso, mas à sociedade como um todo. A equiparação do priscilianismo com outras heresias como o maniqueísmo reforçava a

---

[26] *5. Emperors Gratian, Valentinian and Theodosius Augustuses to Hesperius Praetorian Prefect.*
All heresies are forbidden by both divine and imperial laws and shall forever cease. If any profane man by punishable teachings should weaken the concept of God, he shall have the right to know such noxious doctrines only for himself but shall not reveal them to other to their hurt Cth XVI.5.5. THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND THE SIMONDIAN CONSTITUTIONS. PHARR. Clyde (trad.). Op. cit., p. 450. "Imppp. Gratianus, Valentinianus et Theodosius aaa. ad Hesperium praefectum praetorio. Omnes vetitae legibus et divinis et imperialibus haereses perpetuo conquiescant. Quisquis opinionem plectibili ausu dei profanus inminuit, sibi tantummodo nocitura sentiat, aliis obfutura non pandat."

27 *The same Augustuses to Senator, Prefect of the city.*
We have recently published Our opinion in regard to the Donantist. Especially, however, do We prosecute with the most deserved severity the Manicchaens and the Phygians and the Priscilianists. (...)
1. In the first place, indeed, it is Our will that such heresy shall be considered a public crime, since whatever is committed against divine religion redounds to detriment of all. Cth XVI.5.40.1. THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND THE SIMONDIAN CONSTITUTIONS. PHARR. Clyde (trad.). Op. cit., p.457. *Idem aaa. Senatori praefecto Urbi. Quid de donatistis sentiremus, nuper ostendimus. Praecipue tamen manichaeos vel frygas sive priscillianistas meritissima severitate persequimur. Huic itaque hominum generi nihil ex moribus, nihil ex legibus sit commune cum ceteris. 1. Ac primum quidem volumus esse publicum crimen, quia quod in religionem divinam conmittitur, in omnium fertur iniuriam.*

ideia de ameaça atrelada à heterodoxia.[28] Desta forma, nos aproximamos da perspectiva de Olivares Guillem. Segundo o historiador, esta concepção permeia todo o processo de condenação de Prisciliano pelo então Imperador Máximo em 385. Em suas palavras: *si la herejía era una falta contra el Estado, quedaba perfectamente justificada la actuación del brazo secular en la crisis priscilianista del ano de 385.*[29]

Contudo, a relação estabelecida entre a heresia com um crime contra o Estado, não visava necessariamente à condenação de hereges à morte. Como veremos a seguir, a ameaça do confisco de bens, como ainda de heranças, era o elemento principal da violência simbólica utilizada pelos imperadores não no sentido da punição de seus súditos, mas sim intimidá-los incentivando suas conversões espontâneas, afastando-se dos grupos considerados hereges.[30] No *De Haereticis* está prescrito:

> 2. Também perseguiremos as pessoas mencionadas pelo confisco de seus bens, o que, no entanto, a fim de acumular a cada ou a seu parente mais próximo, de tal forma que a ordem de ascendentes e descendentes e cognatos colaterais, até o segundo grau, deve ser observada, assim como em sucessões hereditárias [31]

Podemos verificar que a unidade imperial estava, na perspectiva dos agentes dos *campos* religioso e político, intrinsecamente relacionada ao combate das dissidências. Contudo, devemos tomar cuidado ao pressupor sobreposições de papéis dos agentes dos referidos *campos.* Se por um lado verificamos, até este ponto, a importância que o enfrentamento às heterodoxias tinha para as autoridades políticas, cabe sublinhar, que estas estavam subordinadas às diretrizes estabelecidas pelo episcopado. É significativo

---

[28] Cabe lembrar que o maniqueísmo já era alvo de perseguições pelo Imperados Diocleciano, em um período anterior à conversão de Constantino ao Cristianismo. ESCRIBANO PAÑO, M.V. The Social Exclusion oh Heretics in *Codex Theodosianus* XVI. Op. cit., p. 47.

[29] OLIVARES GUILLEM, Andrés. Actitud del Estado romano ante el priscilianismo. *Espacio, Tiempo y Forma, serie II, H. Antigua,* t. 14, UNED, p. 115-127, 2001. p. 122.

[30] ESCRIBANO PAÑO, M.V. The Social Exclusion oh Heretics in *Codex Theodosianus* XVI. Op. cit., p. 40.

[31] *2. We also pursue the aforesaid persons by the confiscation of their goods, which, however, We order to accrue to each oh their next of kin, in such a way that the order of ascendants and descendants and collateral cognates, even the second degree, shall be observed, just as in hereditary successions.* Cth XVI.5.40.1. THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND THE SIMONDIAN CONSTITUTIONS. PHARR. Clyde (trad.). Op. cit., p.457. "*Quos bonorum etiam publicatione persequimur, quae tamen cedere iubemus proximis quibusque personis, ita ut ascendentium vel descendentium vel venientium ex latere cognatorum usque ad secundum gradum velut in successionibus ordo servetur. Quibus ita demum ad capiendas facultates esse ius patimur, si non et ipsi pari conscientia polluuntur."*

destacar o papel exercido pelos bispos Damaso em Roma e Pedro em Alexandria no sentido de serem referências em termos de ortodoxia.

Assim, percebemos que a legislação estatal contra as heresias é consequência imediata das legislação eclesiástica formulada nos concílios ecumênicos (no caso ariano) ou provinciais como no caso do Concílio de Zaragoza em 380, por motivo da controvérsia priscilianista. Era competência da Igreja determinar nos concílios quais os grupos deveriam ser anatemizados e perseguidos pelo braço secular, contudo em clara sintonia com a hierarquia eclesiástica. No caso do priscilianismo, esta sintonia foi quebrada com a sobreposição do poder político em parte significativa do episcopado.

Se até esse momento verificamos a importância do enfrentamento das heterodoxias para as autoridades políticas romanas no sentido da manutenção da unidade política do Império, o processo de combate ao priscilianismo pelo Imperador Máximo envolveu elementos pertinentes à aceitação de sua posição como imperador após a morte de Graciano.

Buscamos compreender assim, quais os fatores presentes nas ações de Máximo contra Prisciliano e seus seguidores que podem ser caracterizadas como maneiras de legitimar seu poder, principalmente frente a Teodosio e à Igreja.

Magno Máximo assumiu o poder da parte ocidental do Império Romano por meio do assassinato do então imperador Graciano no ano de 383. Maximus buscou legitimar a tomada do poder, pondo em questão a postura favorável de Graciano em relação às tropas germânicas. A outra justificativa utilizada por Maximus era a de que o Imperador Graciano não agia com o mesmo empenho de Teodosio no que se referia ao combate ao paganismo e às dissidências cristãs. Segundo Birley, Maximus queria fazer crer que Graciano havia sido mais condescendente e menos implacável na defesa da ortodoxia nicena que seu companheiro no Oriente.[32] Contudo, não podemos nos esquecer que essas justificativas tinham o objetivo de desqualificar o imperador deposto que havia tido uma postura combativa ao priscilianismo ao proclamar um edito contra o

[32] Elencamos algumas das justificativas levantadas pela historiografia somente no sentido de evidenciar a necessidade por parte de Magno Maximus de construir uma base ampla de apoio que legitimasse seu poder afastando-o da representação do usurpador. Dessa maneira, ele buscava angariar não somente o apoio de Teodosio, mas também da hierarquia eclesiástica. Mais sobre essa questão pode ser encontrado em BIRLEY A. R. Magnus Maximus and the Persecution of Heresy. *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester*, v. 66, n.1, p. 13-43, 1983. p. 14, ESCRIBANO PAÑO. Usurpación y religión en el s. IV D. De C. Paganismo, Cristianismo y Legitimacion Politica. *Antig. Crist.*, Murcia, v. VII, p.247-272, 1990. p. 257-260 e OLIVARES GUILLEM, Andrés. Op. cit., p. 116-119.

grupo. Graciano havia manifestado também sua oposição ao paganismo ao ordenar a retirada do altar da Vitória do Senado em Roma 382.

A preocupação central de Maximus era distanciar-se da acusação de ter usurpado o poder por meio da violência contra Graciano. O fenômeno da usurpação esteve presente em vários períodos da história do Império Romano. Segundo Wardmann, usurpador é um termo geralmente usado para descrever aqueles que foram rotulados pelos gregos e romanos como *tiranos*. A usurpação decorria normalmente de processos de guerras civis. Para o autor, o fenômeno da usurpação no Império Romano poderia ser considerado como uma ameaça interna enquanto os "bárbaros" seriam o perigo externo. [33] Escribano Paño chama ainda a atenção para o fato de que igualar no âmbito nominal o usurpador ao tirano comportava concentrar nele toda semântica adquirida por sua figura como símbolo de alteridade política negativa em respeito ao poder instituído. Assim o usurpador seria a antítese do *optimus princeps.*[34]

A situação de Magno Maximus era extremamente complexa. Ele tentou apoio político junto a Teodosio através do envio de embaixadas ao Oriente. Por outro lado, havia o perigo para ele representado por Valentiniano II, irmão de Graciano, que pela pouca idade, se encontrava sob a tutela do bispo Ambrósio em Milão. Maximus tentou convencer o bispo milanês a transferir Valentiano II e sua mãe para Tréveris, contudo, o bispo temendo pela vida deste declinou do convite alegando os perigos que estariam envolvidos em uma viagem durante o inverno.[35]

Buscando todo o apoio possível no sentido de legitimar sua situação política, Magno Maximus encontrou na controvérsia priscilianista uma oportunidade única. Ele acreditava que por meio da condenação do grupo poderia angariar os favores da hierarquia eclesiástica e ainda se colocar no mesmo patamar de Teodosio como guardião da ortodoxia. Olivares Guillem, nos brinda com uma interessante metáfora. Em suas palavras:

> A concepção de que Máximo tinha Prisciliano era de um peão que deveria manejar no jogo imaginário de xadrez que era a luta pelo poder no Império. Quando chegou o momento, sacrificou o peão para congraçar-se com os outros jogadores da partida.[36]

---

[33] WARDMANN, A. E. Usurpers and Conflicts in the 4th Century. *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 33, p. 220-221, 1984. p. 220.
[34] ESCRIBANO PAÑO. Usurpación y religión en el s. IV D. De C. Paganismo, Cristianismo y Legitimacion Politica. Op. cit., p. 250
[35] BIRLEY A. R. Magnus Maximus and the Persecution of Heresy. Op. cit., p. 25.
[36] *La concepción que Maximo tuvo de Prisciliano era la de un peón al que debía manejar en la imaginaria partida de ajedrez que era la lucha por el poder en el Imperio. Cuando llego el momento*

Nesse contexto político, a parte do episcopado que queria ver Prisciliano afastado do cargo de bispo de Ávila e condenado por heresia levou suas demandas ao novo imperador com o intuito de reverter a situação estabelecida até então que favorecia a parcela priscilianista. Assim, quando procurado pelo bispo Itacio, Maximus ordenou de imediato que se realizasse um concílio na cidade de Bordeaux para que se resolvesse a querela. Nas circunstâncias de indefinição de seu estatuto subsequente a sua ascensão, a solicitação feita por um bispo de intervir no *certamen* priscilianista oferecia ao novo Imperador a oportunidade de procurar e obter a aceitação da Igreja.[37]

Como mencionado no primeiro capítulo, Prisciliano e Instâncio foram condenados neste sínodo juntamente com outros seguidores, dentre eles duas mulheres. Prisciliano então, numa última estratégia de não perder o cargo de Bispo de Ávila e ser exilado, apelou para ao imperador. Para Birley, a intenção de Prisciliano não era a princípio ser julgado em um tribunal civil, mas acreditou que poderia haver a convocação de um novo concílio como no caso dos donatistas após o Concílio de Roma em 313.[38]

Contudo, Escribano Paño chama a atenção para uma outra possibilidade. Para a autora, provavelmente Prisciliano não estivesse recorrendo à corte de Tréveris e seu novo imperador, mas sim a Valentiano II e sua corte em Milão. Essa hipótese pode ser crível na medida em que tanto Valentiano como sua mãe eram conhecidos simpatizantes do arianismo e assim provavelmente não seriam tão contundentes na punição ao grupo.[39]Nesta mesma perspectiva insere-se o trabalho de Maria José Bravo Bosch que, dentro de uma análise de base jurídica, acredita que se Prisciliano suspeitava da objetividade dos integrantes do sínodo de Bordeaux, ele deveria estar totalmente convencido de suas possibilidades de absolvição perante um tribunal civil, pois de outro modo não se compreenderia sua negativa de ser julgado pelos bispos nem a *provocatio*

---

sacrificó el peón para congraciarse con el resto de jugadores de la partida. OLIVARES GUILLEM, Andrés. Op. cit., p. 118.

[37] ESCRIBANO PAÑO. Usurpación y religión en el s. IV D. De C. Paganismo, Cristianismo y Legitimacion Politica. Op. cit., p. 264.

[38] Os donatistas haviam requerido junto ao imperador Constantino um novo concílio que fosse realizado no norte da África, contanto que o resultado deste fosse mais favorável ao grupo. Assim, o objetivo de Prisciliano seria o de conseguir um concílio com bispos da *Hispania.* BIRLEY A. R. Magnus Maximus and the Persecution of Heresy. Op.cit., p. 33-34.

[39] ESCRIBANO PAÑO. Usurpación y religión en el s. IV D. De C. Paganismo, Cristianismo y Legitimacion Politica. Op. cit., p. 267.

ad principem que acabou transformando a *causa eclesiastica* em um *iudicium publicum.*[40]

Prisciliano quiçá não compreendeu a dimensão do capital simbólico que significava sua condenação para Magno Máximo em termo de legitimação política. Maximus manifestou seu dever e função outorgados pelo *consensus* divino e pela tradição conciliar e imperial como *defensor fidei catholicae*, o que lhe converteu a garantia de integridade e inviolabilidade. Assim, o novo imperador cumpria o papel não só de reprimir a heresia, como também eliminar as causas de sua corrupção. [41]

Dessa forma, foi instituido contra Prisciliano e para os outros implicados o *iudicium publicum* pela acusação de *maleficium* o que acarretaria punições muito mais graves ao grupo como o confisco de bens e a própria pena capital. A magia e a bruxaria já constavam como crime público contra o Império em períodos anteriores a associação deste com o Cristianismo. Esses crimes eram puníveis com penas duríssimas como a perda de propriedades e mesmo a morte. Se tratando os acusados nesta questão, de proprietários de terras, a condenação do grupo trazia um outro benefício para Maximus. Com a condenação à morte por *maleficium*, Maximus garantiu o direito de apropriar-se das propriedades dos acusados.

Bravo Bosch chama a atenção para a presença no julgamento de Prisciliano do *advocatus fisci*, que segundo a autora era uma rotina jurídica habitual em processos de natureza fiscal, no qual este assumia um papel relevante na representação dos interesses do fisco.[42] Para Birley, Maximus planejava ainda enviar tribunos para a Península Ibérica em procura de priscilianistas que também teriam suas terras confiscadas e somadas ao tesouro imperial.[43]

Maximus não contava com a repercussão negativa que a execução de Prisciliano e demais seguidores tivera junto a algumas autoridades da hierarquia eclesiástica como Martin de Tours e Ambrósio. Segundo a *Crônica* de Sulpício Severo, Máximo não respeitou a prerrogativa da Igreja em julgar suas causas,[44] e ainda havia condenado a morte um membro da própria hierarquia eclesiástica. Para tentar diminuir os danos e preservar seu papel de príncipe cristão, Máximo envia uma epistola ao então bispo de

---

[40] BRAVO BOSCH, Maria José. La persecución jurídica contra Prisciliano. *Hispania Antiqua XXXIII-XXXIV* (2009-2010).Valladolid, Universidad de Valladolid, n. 33-34, p. 311-322, 2010. p. 314.
[41] ESCRIBANO PAÑO. Usurpación y religión en el s. IV D. De C. Paganismo, Cristianismo y Legitimacion Politica. Op. cit., p. 264.
[42] BRAVO BOSCH, Maria José. La persecución jurídica contra Prisciliano. Op. cit.,p. 319.
[43] BIRLEY A. R. Magnus Maximus and the Persecution of Heresy. Op. cit., p. 35.
[44] SULPICIO SEVERO. *Obras Completas.* Madrid: Tecnos, 1987. p. 130-131.

Roma Siricio, na qual buscou legitimar as sentenças executadas por meio da justificativa de que os réus seriam um grupo de características maniqueístas, corrente heterodoxa vista como a maior ameaça à ortodoxia desde o século II.[45] Apesar de todos os esforços, Maximus veio a ser derrotado alguns anos após a morte de Prisciliano, ao tentar invadir a Península Itálica, pelos exércitos de Teodosio.

2.3. Primeiras acusações: Concílio de Zaragoza I

Os estudiosos da temática priscilianista apontam o concílio realizado na cidade Zaragoza em 380 como um marco na controvérsia acerca da pregação de Prisciliano. Embora em suas atas não constem alusões diretas ao priscilianismo, as disposições encontradas nos cânones conciliares confirmam as premissas dos historiadores de que a convocação deste concílio dever-se-ia à difusão da seita de Prisciliano por toda a Península Ibérica.

Analisamos os cânones do referido sínodo, buscando compreender quais eram as principais questões presentes para os eclesiásticos da península naquele momento, e como estas se inseriam nas disputas entre os agentes eclesiásticos da região em fins do século IV. Em nossa análise buscamos valorizar os eixos de comparação anunciados no primeiro capítulo da Tese, os concílios, o episcopado e as nuanças referentes à fronteira ortodoxia/heterodoxia.

De acordo com as atas deste sínodo doze bispos participaram do evento: Fitadio, Delfin, Eutiquio, Ampelio, Auxencio, Lucio, Esplendonio, Valério, Simpósio, Carterio e Hidacio. Aqui, mais do que destacar as presenças, parece-nos necessário sublinhar a ausência dos nomes dos bispos Instâncio e Salviano e mesmo de Prisciliano, acusados de práticas heterodoxas. Podemos depreender da abertura das atas um cisão do episcopado peninsular, na medida em que as assinaturas dos bispos presentes remetem ao grupo alinhado com as acusações feitas pelo bispo Idácio, enquanto se verifica a ausência dos bispos próximos a Prisciliano, Instâncio e Salviano.

---

[45] OLIVARES GUILLEM, Andrés. Op. cit., p. 115-121 e BIRLEY A. R. Magnus Maximus and the Persecution of Heresy. Op. cit., p. 36-38.

Na medida em que as disposições encontradas nos cânones conciliares confirmam as premissas dos historiadores de que a convocação deste concílio dever-se-ia à difusão da seita de Prisciliano por toda a Península Ibérica, a ausência daquelas autoridades pode ser interpretada como deliberadamente adotada para que não fossem culpabilizados das acusações de heresia. Assim, tal atitude pode ser caracterizada como uma ação estratégica dos priscilianistas relacionada ao conhecimento das regras do *campo* religioso. Ou seja, sabiam que sua ausência impediria uma acusação nominal ao movimento,[46] o que se observa nas fontes, já que apesar das condenações às práticas heterodoxas, não são feitas referências explícitas aos bispos, nem a Prisciliano e a nenhum movimento que estivesse sob sua liderança.

Feitas as primeiras observações sobre a abertura do concílio, continuamos analisando os artigos em que buscamos indícios que nos auxiliaram na compreensão das questões em disputa naquele momento.[47] Para tanto, nosso próximo foco de estudo foi o binômio ortodoxia/heterodoxia. Assim, fomos capazes de traçar alguns parâmetros presentes na configuração de algumas práticas como contrárias à formulação de uma ortodoxia.

O I cânone assim delibera:

> I. Que as mulheres fiéis não se misturem nos grupos de homens que não sejam seus maridos.
>
> Que todas as mulheres da Igreja Católica e batizadas não assistam a lições e reuniões de outros homens que não sejam seus maridos. E que elas não se juntem entre si a fim de aprender ou ensinar, porque assim o ordena o apóstolo. Todos os bispos disseram: Sejam anátema aqueles que não observem esta prescrição do Concílio (CZ, I, 16).[48]

---

[46] Pela recomendação do bispo de Roma Damaso, os membros que não estivessem presentes ao Concílio não poderiam ser condenados nominalmente. SANCHEZ, Sylvain Jean-Gabriel. *Priscillien un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du Priscillianisme du IVe au VIIe siècle*. Paris: Beauchesne, 2009. p.33.

[47] Os artigos analisados foram os I, II, III, IV,V, VI e VII das atas de Zaragoza, que se encontram em: Atas dos Concilios de Zaragoza I e Toledo I. In: CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. A partir deste ponto, utilizamos as seguintes abreviaturas CZ para as referências aos cânones do Concílio de Zaragoza e CT para os do Concílio de Toledo I. Cabe destacar que os cânones encontram-se na documentação em versão bilíngue em espanhol e latim. A tradução aqui apresentada é de nossa autoria.

[48] *I. Ut feminae fideles a virorum alienorum coetibus separentur.*
Ut mulieres omnes ecclesiae catholicae et fideles a virorum alienorum lectione et coetibus separentur, vel ad ipsas legentes aliae studio vel docendi vel discendi conveniant, quoniam hoc Apostolus iubet. Ab

A disposição expressa no cânone relacionava-se ao desejo de coibir a capacidade, atribuída a Prisciliano, de cooptar mulheres[49] como um mecanismo de evitar a grande adesão de jovens discípulas ao movimento. Segundo Fernández Caton, este artigo seria uma forma de por fim à prática dos priscilianistas de se reunirem fora das igrejas em encontros que eram tidos como imorais. [50]

Embora não fosse nosso objetivo analisar o caráter destas reuniões, podemos concluir que no movimento priscilianista homens, mulheres e leigos pareciam partilhar do mesmo espaço dentro dos ritos litúrgicos, já que às mulheres era permitido aprender as *sagradas escrituras*, e também ensiná-las.[51] Observa-se, pois, que naquele momento havia no *campo* religioso uma disputa em relação a quem poderia aprender e ensinar, ou melhor, ter acesso aos produtos culturais e simbólicos da Igreja.

Acerca do II cânone, este diz:

> II. Que ninguém jejue aos domingos nem se ausente da igreja no tempo da Quaresma.
>
> Também foi lido: Ninguém jejue no domingo em atenção a este dia ou por persuasão de outro, ou por superstição, e na Quaresma não falte à igreja. Nem se escondam afastados de suas casas ou nos montes aqueles que perseveram nestas crenças; senão que sigam o exemplo de seus bispos e não vão às fazendas afastadas para celebrar reuniões. Todos os bispos disseram: Seja anátema quem assim o fizer (CZ, II, 16).[52]

Este cânone não apenas condena o jejum aos domingos, mas ocupa-se igualmente da definição da Quaresma como período em que os fiéis devem estar próximos da igreja. Da referência feita às crenças podemos depreender que o jejum dominical decorria de práticas supersticiosas. Considerando a já mencionada tentativa

---

universis episcopis dictum est: Anathema futuros qui hanc concilii sententiam non observaverint. CZ, I, p. 16.

[49] RAMOS-LISSON, D. Op. cit., p. 73.

[50] CATON, Fernández, José Maria. Op. cit., p. 82.

[51] Sobre a participação feminina no movimento priscilianista ver o trabalho de BURRUS, Virginia. Op. cit.

[52] *II. Ut diebus dominicis nullus ieiunet nec diebus quadragesimis ab ecclesiae absentet.*
Item legit: Ne quis ieiunet die dominica causa temporis aut persuasionis aut suprestitiónis, aut quadragesimarum die ab ecclesis non desint, nec habitent latibula cubicolrum ac montium qui in his suspicionibus perseverant, sed exemplum et praeceptum custodiant et ad alienas villas agendorum conventum causa non conveniant. A universis epicopis dictum est: Anathema sit qui hoc conmiserit. CZ, II, p. 16.

de monopolizar os bens da Igreja, compreende-se a preocupação com a regulamentação dos jejuns e assim por desdobramento com as nuanças do ascetismo.

No que concerne especificamente à Quaresma, cabe ainda lembrar as acusações de que os priscilianistas se afastariam dos núcleos urbanos e dos templos, em especial perto dos dias das festas como a Quaresma e no período de 17 de dezembro a 6 de janeiro, para reunirem-se em conventículos em fazendas e montes. Sobre este tema versa o IV cânone que diz:

> IV. Que ninguém falte à igreja nas três semanas que precedem à Epifania.
>
> Ademais se leu: Nos vinte e um dias que existem entre o 17 de dezembro até a Epifania que é em 6 de janeiro, não se ausente ninguém da igreja durante todo o dia, não se esconda em sua casa, nem vá a sua fazenda, nem se dirija aos montes nem ande descalço, senão que compareça à igreja. E os admitidos que não fizerem assim, sejam anatematizados para sempre. Todos os bispos disseram: Seja anátema (CZ, IV, 17). [53]

Segundo Henry Chadwick, o não comparecimento à igreja em determinadas datas religiosas era uma forma de protestar quanto à licenciosidade presente em algumas festas cristãs.[54] O zelo concernente ao controle sobre os espaços de cultos, evidente no discurso conciliar, busca estabelecer a *ecclesia* como único espaço permitido ao culto. O cuidado com o controle dos locais sagrados se mantém no cânone seguinte.

O anátema referente ao III cânone se refere à prática atribuída aos priscilianistas de não comungarem na igreja. Este sentencia:

> III. Que aquele que receba a Eucaristia e não a consuma ali mesmo seja anátema.
>
> Também foi lido: Se se provar que alguém não consumiu na igreja a graça da Eucaristia que ali recebeu, seja anatematizado para sempre. Todos os bispos disseram: Assim seja (CZ, III, 17). [55]

---

[53] *IV. UT tribus hebdomadis quae sunt ante Epifaniam ab ecclesia nemo recedat. Item legit:Viginti et uno die quo a XVI^mo kalendas ianuarias usque in diem Epifanae qui est VIII idus kalendas ianuarias continuis diebus nulli liceat de ecclesia absentare, / nec latere in domibus, nec sedere in villam, nec montes petere, nec nudis pedibus incedere sed concurrere ad ecclesiam. Quod qui non observaverit de susceptis, anathema sit in perpetuum. Ab universis episcopis dictum est: Anathema sit.* CZ, IV, 17

[54] CHADWICK, H. Op. cit., p. 35.

[55] *III. Ut qui eucaristiam in ecclesiae accipit et ibi eam non sumit anathemaitizer.*

Segundo Fernández Caton, uma das razões para esta determinação é a crença de que na eucaristia estava presente o corpo de Jesus, e conforme a doutrina dos priscilianistas de abster-se de carne, estes deveriam evitá-la. Outra hipótese levantada pelo autor seria a de que os priscilianistas não acreditavam na existência corpórea de Jesus e por isto evitariam o consumo da eucaristia. [56]

Domingos Ramos-Lisson aponta ainda para o conteúdo maniqueísta da prática de não participar da eucaristia. Segundo o autor, já que acreditavam que a carne era matéria impura e mesmo perversa, estes a evitavam. Para nossa análise, mais importante do que explicarmos as razões que levaram à atribuição desta prática aos priscilianistas foi buscarmos compreender as implicações trazidas pela acusação de maniqueísmo, e como estas contribuíram para colocar em risco o capital simbólico acumulado por Prisciliano. Com o cristianismo sendo a religião oficial do Império Romano, a heresia tornava-se também um crime contra a ordem romana.[57] Assim, esta acusação não teve efeito somente no *campo* religioso, mas trouxe igualmente consequências políticas que contribuíram para a condenação de Prisciliano em 385.[58]

O estabelecimento de uma disciplina hierárquica dentro do episcopado, é uma das questões destacadas no concílio de 380, como podemos depreender do cânone V que diz:

> V. Aqueles que hajam sido privados da comunhão por seus bispos, não sejam recebidos por outros.
>
> Também foi lido: Aqueles que por medida disciplinar ou por sentencia de seu bispo tenham sido separados da Igreja, não sejam recebidos por outros bispos que sabendo os receberam, sejam privados de sua comunhão. Todos os bispos disseram: Aquele bispo que agir assim, seja excomungado (CZ, V, 17). [59]

Item legit : Eucaristiae gratiam si quis probatur acceptam in ecclesiae non sumsisse, anathema sit in perpetuum. Ab universis episcopis dictum est : Placet. CZ, III, p. 17.

[56] FERNÁNDEZ CANTÓN. Op. cit., p. 101.

[57] Sobre esta questão ver os trabalhos de: ESCRIBANO PANO, M. V. Alteridad Religiosa y Maniqueismo en el Siglo IV D.C. *Studia historica. Historia Antigua*, Salamanca, v. 8, p. 29-48, 1990, e BARBERO DE AGUILERA, Abílio. El Priscilianismo: herejía o movimento social? In: BELLIDO, A. Garcia et all. *Conflictos y estructuras sociales en Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1977.

[58] Conforme a análise da *Crônica* de Sulpício Severo na qual fica evidente a tentativa do cronista em atestar a condenação dos bispos priscilianistas no Concílio de Zaragoza.

[59] *V. Ut qui a suis episcopis privantur ab aliis non recipiantur. Item Lectum est: Ut hii qui per disciplinam aut sententiam episcopi ab ecclesia fuerint separati ab aliis episcopis non sunt recipiend; quod se scientes episcopi fecerint, non habeant conmunionem. Ab universis episcopis dictum est: Qui hoc conmiserit episcoporum nom habeat conmunioem. CZ, V, 17.*

As atas do concílio apontam ainda para uma desconfiança com o incipiente monaquismo ocidental. A estreita aproximação entre os ideais monásticos vindos do oriente com o ascetismo priscilianista provavelmente influenciaram na elaboração do cânone a seguir:

> VI. Que se excomungue ao clérigo que para viver licenciosamente quer tornar-se monge.
>
> Também se leu: se algum clérigo, por uma suposta vaidade o frouxidão, abandona espontaneamente seu ofício e quiser parecer mais observante da lei sendo monge ao invés de clérigo, deve ser expulso da Igreja, de modo que não será admitido nela senão depois de muito tempo de rogos e súplicas. Todos os bispos disseram; Faça-se assim (CZ VI, 17).[60]

Para Ramos Lisson, a disposição do cânone pode deixar entrever a preocupação da hierarquia eclesiástica com a alta estima que a sociedade daquele período dedicava à figura do monge. Poderia, ainda, estar relacionada ao priscilianismo na medida em que este se apresentava exteriormente como um movimento de caráter ascético, e, possivelmente, como o de maior força de captação entre os que existiam naquele momento no ocidente. [61] Na mesma direção, Teodoro González afirma que este cânone refletiria a preocupação com a desorganização das estruturas eclesiásticas, já que clérigos estariam abandonando seus ofícios para se tornarem monges. O autor considera ainda que a hierarquia eclesiástica também receava o poder carismático que estes leigos ascetas poderiam exercer sobre a população. [62] Dessa forma, fica claro que as correntes ascéticas do período eram consideradas perigosas à organização da hierarquia do campo religioso.

---

[60] *VI. Ut clericus qui propter licentiam monacus vul esse esse excomunicetur. Item legit: Si quis de clericis propter luxum vanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit, ac se velut observatiorem legis in monaco videre voluerit esse quam clericum, ita de ecclesia rerepellendum erit nisi rogando atque observando plurimis temporibus satsfecerit, non recipiatur. Ab universis episcopis dictum est: Ita fiat.CZ, VI, 17.*

[61] RAMOS LISSON. Op. Cit., p. 79-80.

[62] GONZÁLEZ, Teodoro. El Monacato. In: GARCIA VILLOSLADA Ricardo (org.). *Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana e visigoda* (*siglos I-VIII*). Madrid: BAC, 1979. p.623

A luta por posições dentro da hierarquia eclesiástica e do *campo* religioso em construção pode ser inferida ainda da resolução que aparece no VII cânone de Zaragoza, no qual se lê:

> VII. Que ninguém se proclame doutor, sem ter este título.
>
> Também foi lido: Que ninguém se atribua o título de doutor, fora àquelas pessoas a quem este foi conferido, segundo o disposto. Todos os bispos disseram: Faça-se assim (CZ, VII, 17-18). [63]

Este cânone evidencia a tentativa de consolidação da hierarquia do *campo* religioso, pela restrição do acesso aos leigos. O reconhecimento de que o episcopado detinha autoridade religiosa e prestígio social se reafirma, entre outras oportunidades, na sua função de regulamentar a disciplina e a hierarquia. A sua autoridade, portanto, expressa-se, por um lado, especialmente no papel que assume como organizador e defensor do regime normativo clerical e responsável pela manutenção de níveis diferenciados de competência dos que integram toda a Igreja. Por outro, também se revela na definição do que, sendo exclusividade clerical, não é da alçada dos leigos. Nesse sentido, a historiadora Juliana Cabrera destaca que Prisciliano ainda secular, no momento da realização do Concílio de Zaragoza, reivindicava o direito de todos, não só dos eclesiásticos, de pregar a palavra de Deus, permitindo-se o título de *doctor*,[64] mesmo sem pertencer ainda ao clero. [65]

---

[63] *VII. Ut doctoris sibi nomen inponat cui concessum non est.*
Item lectum est : Ne quis doctoris sibi nomen imponat praeter has personas quibus concessum est, secundum quod scribtum est. Ab universis episcopis dictum est: Placet. CZ, VII, p. 17-18.

[64]Buscamos compreender melhor o sentido que o termo doctor representava para o contexto analisado. Dentro do mesmo campo semântico encontramos Dissertus e doctus. Segundo as Etimologias de Isidoro de Sevilha, Dissertus é aquele que fala com a propriedade de um douto, isto é aquele que tem o conhecimento. O doctus é aquele que tem algo a dizer, o tem habilidade e o direito de dizer. ISIDORO DE SEVILLA. Etimologias. Edicion bilinguë de Jose Oroz Reta. Madrid: BAC, 1982. (2v.) V.1. Livro X. p. 89. Segundo Rainha, em sua Tese sobre Educação no período medieval, " Isidoro pensa na figura de um Magistro, liderança social, política e educacional. Esta função exige atuar como pedagogo e principalmente como docto, com a função de falar, função também exaltada como primordial ao bispado." RAINHA, Rodrigo dos Santos. *A educação e as relações mestre-discipulares no reino visigodo: um estudo referenciado nas epístolas dos bispos Bráulio de Saragoça e Isidoro de Sevilha* . Rio de Janeiro, 2013. 220f. Tese (Programa de Pós-graduação em História Comparada) – Instituto de História - Universidade Federal do Rio de Janeiro. p. 170.

[65] CABRERA, Juliana. Op. cit., p. 25-26.

2.4. Tentativa de reorganização eclesiástica: Concílio de Toledo I

O I Concílio de Toledo foi celebrado na província Cartaginense na cidade de Toledo no ano de 400. A historiografia acerca do movimento priscilianista caracteriza este concílio como um sínodo de conteúdo marcadamente antipriscilianista.

Diferentemente de Zaragoza I (380), concílio no qual não são feitas referências diretas ao movimento, neste, realizado após a morte de Prisciliano em 385, encontra-se presente uma série de deliberações condenatórias aos seguidores de Prisciliano. Dessa forma, sua análise permitiu-nos inferir os problemas enfrentados pela ortodoxia após o julgamento de Prisciliano. [66] Por meio do conjunto de conceitos propostos por Pierre Bourdieu, como os de *campo* [67] e *capital simbólico*, analisamos as atas do referido sínodo, buscando compreender a dinâmica estabelecida no campo religioso naquele período, no qual se intensificaram as disputas entre os agentes do referido campo. Dentro dessa análise ocupamo-nos, como mencionado anteriormente, dos eixos episcopado, concílio e ortodoxia/heterodoxia como forma de direcionar nosso olhar para a documentação. Tal encaminhamento nos possibilitou verificar os caminhos tomados pela ortodoxia após o julgamento de Tréveris.

Com o auxílio desta base conceitual advinda da sociologia de Bourdieu, buscamos traçar uma visão de aspectos da construção do campo religioso do período analisado, verificando em que medida a caracterização de alguns bispos como heréticos e a condenação às práticas priscilianistas tinham como objetivo a reorganização do campo religioso, frente ao desgaste causado pelo julgamento de Prisciliano e que em última instância ia ao encontro dos interesses da esfera política representada aqui pela busca por unidade do Império Romano. [68]

Assim, considerando-se que foi no século IV que o cristianismo passou de religião ilícita a religião oficial do Império, foi também neste momento que as ações da Igreja e do Império que visavam à consolidação dos interesses da coletividade em torno

---

[66] Conforme capítulo 1, item 1.1. Heresia , priscilianismo e poder político.

[67] O *campo* se apresenta para Bourdieu como um espaço estruturado do mundo social, cujas propriedades dependem muitas vezes da posição de seus ocupantes neste espaço. É no interior do *campo* que Bourdieu analisa a luta constante entre o novo ocupante que tenta forçar o direito de entrada e o dominante que tenta defender o monopólio adquirido, excluindo desse modo, a concorrência. BOURDIEU, P. Algumas propriedades do campo. In: *Questões de Sociologia*, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p. 89-94.

[68] A referência ao campo político justifica-se por meio de uma série de medidas de combate às heterodoxias presentes na legislação Teodosiana. ESCRIBANO Pano, Maria V. Herejía y Poder en el s. IV. In: CANDAU, José Maria, GASGÓ, Fernando e RAMÍREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). *Conversión de Roma.* Madrid: Clásicas, 1990. p. 31.

sacrosancta ecclesiae catholica acabaram por definir a heresia como um crime contra a ordem romana.[69]

Sendo o I concílio de Toledo o primeiro realizado após a morte de Prisciliano, este aconteceu em um momento de desestabilização da hierarquia eclesiástica na Galiza, e assim do campo religioso naquele contexto espaço-temporal. Esta desorganização deu-se em decorrência da destituição do imperador Máximo, responsável pela execução de Prisciliano e pelo estabelecimento de uma série de medidas contra supostos priscilianistas dentro da Península Ibérica. [70] Como verificamos ao longo de nossa análise, o concílio de Toledo I configurou-se como palco privilegiado para as abjurações, condenações e até mesmo para dissidências naquele contexto.

Segundo o historiador Silvan Sanchez, o fato do corpo de Prisciliano ter sido levado para o noroeste peninsular pelo bispo Simpósio de Astorga teria sido uma das razões para o recrudescimento do priscilianismo naquela região.[71] Assim, ainda segundo Sanchez, os dezenove bispos presentes ao concílio tinham por objetivo restaurar a disciplina na região, contudo, evitando medidas duras como as tomada por Máximo em 385.[72] Logo no início das atas, após a nomeação dos bispos presentes tem-se a referência a textos heréticos que teriam sido escritos por priscilianistas. A condenação a quaisquer escritos produzidos no âmbito do movimento está reiterada em pelo menos dois trechos das atas de Toledo I. O primeiro aparece na abertura das atas na qual encontramos a seguinte afirmativa relativa aos bispos:

> Patruino, Marcelo, Afrodisio, Alaciano, Jocundo, Severo, Leonas, Leporio, Hilário, Olimpio, Sereno, Floro, Orticio, Asturio, Lampio, Eustoquio, Aureliano, Lampadio e Exuperancio de Galicia. (…) que são os mesmos que em outras atas promulgaram a sentença contra os seguidores de Prisciliano e **os folhetos heréticos compostos por ele**.[73] (grifo nosso)

---

[69] ESCRIBANO Pano, Maria V. Herejía y Poder en el s. IV. Op. cit., p. 154.
[70] Conforme segundo capítulo, item 2.2. intitulado O Império Romano e a controvérsia priscilianista.
[71] SANCHEZ, Sylvain Jean-Gabriel. *Priscillien un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du Priscillianisme du IVe au VIIe siècle*. Paris: Beauchesne, 2009. p. 105.
[72] Conforme segundo capítulo, item 2.2. intitulado O Império Romano e a controvérsia priscilianista.
[73] *"(...) Isti sunt, qui et in aliis gestis adversus Priscilliani sectatores et haeresem, quam adstruxerat, libellarem direxere sententiam. Consedentibus presbyteris, adstantibus diaconibus et ceteris qui intererant concilio congregatis (...) "* CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 19. A partir deste ponto utilizamos a abreviatura CT para as referências ao cânones do Concílio de Toledo I.

Não estão explícitos nesta documentação quais seriam os textos aos quais o bispo Patruino está se referindo. Poderiam ser os *Tratados* priscilianistas[74] ou ainda outros de autoria de Dictino. A respeito deste escrito de Dictino, existe menção a seus textos no final das atas, parte destinada às profissões de fé dos bispos contra o movimento priscilianista. Ao abjurar ao movimento, segundo as atas, Dictino diz: "Yo no solo pido vuestra corrección, sino que arguyo y condeno todas las osadías de mis escritos."[75]

Dentro da composição do campo religioso daquele período, a disputa pela detenção de bens simbólicos é primordial aos grupos em disputa, no sentido da acumulação de capital simbólico, o que explicava a desqualificação de obras que não tivessem sido produzidas ou selecionadas pelo grupo dominante. Assim a partir do século IV, os priscilianistas perdem grande parte de seu prestígio entre a elite mais culta.

Em prosseguimento de nossa análise do documento, um outro aspecto, este relacionado ao âmbito disciplinar no interior do episcopado ficou evidenciado. Os problemas causados pela nomeação feitas por bispos priscilianistas no noroeste da península:

> Porque cada um de nós começamos a agir de maneira diferente em outras igrejas e, daí originaram-se escândalos que quase beiravam um verdadeiro cisma, se vos agrada a todos decretemos o que deve ser feito por todos os bispos ao ordenar aos clérigos.[76]

Carmen Cardelle Hartmann aponta para o papel do episcopado para difusão do priscilianismo, já que a ação do bispo Simpósio de Astorga ao trazer os restos mortais de Prisciliano para o noroeste peninsular teria marcado o início de um fervor mais popular em torno de Prisciliano em uma região desprovida até então de mártires e de

---

[74] Estes escritos compõem-se de dez *tratados* e encontram-se reunidos na obra *Prisciliano: tratados y cânones*. SEGURA RAMOS, Bartolomè (trad. y notas). Madrid: Nacional, 1975.

[75] *"Ego non solum correctionem vestram rogo, sed et omnem praesumptionem meam de scriptis arguo atque condemno."*CT p 28. A obra mais famosa de Dictino ficou conhecida como *Libra*, escrito no qual o autor defenderia a mentira como estratégia para fugir da perseguição contra os priscilianistas. PIAY AUGUSTO, Diego. Acercamiento Prosopográfico al priscilianismo. *Espacio y tiempo en la percepción de la Antiguidad Tardia. Anti. Crist, Murcia, XXIII*, p. 601-625, 2006.

[76] *"Quoniam singuli coepimus in acclesiis nostris facere diversa, et inde tanta scandala sunt, quae usque scisma perveniunt, si placet conmuni consilio decernimus quid ab omnibus episcopis in ordinandis clerics sit sequendum"* CT, p. 19.

relíquias. Ainda segundo a autora, Simpósio teria ordenado Dictino como bispo de sede vacante mesmo contra as orientações de Ambrósio de Milão. [77]

Desta forma, as atas de Toledo I expõem vestígios da desestruturação do campo religioso, e da intenção da ortodoxia de por fim ao movimento, tentando conseguir a abjuração dos bispos ao priscilianismo. Em relação, especificamente, aos cânones disciplinares, alguns de seus artigos apresentam as mesmas preocupações do I concílio de Zaragoza realizado em 380,[78] como o VI cânone que determina:

> VI. Que a jovem religiosa não tenha familiaridade com os varões.
> Também foi estabelecido que a jovem consagrada a Deus não tenha familiaridade com varão religioso, nem com qualquer outro leigo, sobretudo se não é seu parente , nem aceite sozinha a convites a menos que estejam presentes idosos ou pessoas honradas, ou viúvas e mulheres honestas, e onde qualquer religioso possa comparecer honestamente ao convite na presença de muitos. A respeito dos leitores, ordenamos que (as jovens religiosas) não devem ser admitidas nas casas destes, nem mesmo de visita, a não ser seja sua irmã consangüínea ou uterina. [79]

Em Toledo I aparece reiterada a interdição às mulheres de conviverem com homens que não sejam seus parentes, e ainda que estas participem de encontros aos quais não possam estar presentes religiosos. Esta proibição pretende ratificar a intenção da ortodoxia eclesiástica em delimitar o espaço das mulheres, diferentemente do status que estas gozavam no priscilianismo.[80] Buscavam assim, uma estruturação do *campo* religioso mais favorável à hierarquia eclesiástica, que criasse fronteiras mais claras entre clérigos e leigos, e ainda evitassem a incorporação de mulheres ao movimento como havia ocorrido ao tempo da viagem de Prisciliano à Roma.

Após a promulgação dos cânones gerais do concílio, encontramos "*os artigos de fé contra todas as heresias, em especial contra os priscilianistas que foram redigidos*

---

[77] CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. El priscilianismo tras Prisciliano ¿un movimento galaico? *Habis*, 29, p. 269- 290, 1998. p. 272- 275.

[78] Embora autores como Jimenez Duque sustente que os artigos tinham o objetivo de determinar obrigações celibatárias. JIMENEZ DUQUE, Baldomero. *La Espiritualidad Romano - Visigoda y Muzárabe*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitária Española, 1977. p. 32.

[79] *" IV. Ut religiosa puella virorum familiaritatem non habeat.*
Item ne qua puella Dei aut familiaritatem habeat cum confessore aut cum quolibet laico sive sanguinis alieni, aut conivium sola, nisi ubi sit seiorum frequentia aut honestarum aut viduarum honestarumque, ubi honeste confesor quilibet cum plurimorum testimonio interesse possit. Cum lectoribus autem in ipsorum domibus non admittendas poenitus nec videndas, nisi forte si consanguinea sopor sid vel uterina." CT, IV, p. 21.

[80] Autores como Blázquez e Barbero Aguilera apontam para o fato de que o priscilianismo foi um movimento do qual homens e mulheres participavam de forma ativa fugindo assim do controle da hierarquia eclesiástica. BARBERO DE AGUILERA, Abilio. *La Sociedad Visigoda y su Entorno Historico*. Madrid: Siglo XXI, 1992. p. 88. e BLÁZQUEZ MARTINEZ, J.M. Op. cit., p. 72-73.

pelos bispos Cartaginenses, Tarraconenses, Lusitanos e Béticos e enviados com o preceito do papa romano Leão, a Balconio bispo da Galiza",[81] da qual transcrevemos:

> Cremos em um só Deus verdadeiro, Pai, Filho e Espírito Santo. Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis, por quem foram criadas todas as coisas nos céus e na terra; este único Deus e esta única Trindade são de substância divina (...) essa trindade é distinta nas pessoas e é uma única substância unida pela virtude e indivisível (...) Filho de Deus, nascido Deus do Pai antes de todo o princípio, santificou o ventre da Virgem Maria, e dela se tornou verdadeiro homem, concebido sem semente do homem, reunindo as duas naturezas isto é: a Divina e a carnal em uma só natureza (...).[82]

O fragmento destacado do símbolo de fé relaciona-se à acusação feita aos priscilianistas de difundir a crença de que Jesus Cristo não poderia ter nascido como carne. O problema acerca da Trindade e da natureza de Cristo não é uma questão específica do século IV, insere-se como um dos principais elementos da relação dialética ortodoxia/heterodoxia. Segundo Ramos-Lisson, desde o Concílio de Elvira que a ortodoxia buscava "salvar a unicidade de Deus", contra heresias como o arianismo, entre outras.[83] A acusação feita aos priscilianistas de difundirem ensinamentos que Jesus Cristo era inascível, leva-nos a concluir que estas questões permaneciam como foco de disputas naquele momento. Ainda cabe destacar que esta acusação buscava aproximar ainda mais os priscilianistas do maniqueísmo, heresia concebida como crime contra o Império desde o século IV. Dessa forma se sobrepunham as acusações de maniqueísmo e malefício ao movimento, o que induziria a uma tomada de posição mais firme por parte das autoridades políticas em relação ao movimento em um contexto em que a unidade do Império dependia da unicidade do cristianismo. [84]

Acerca da questão trinitária e cristológica versam nove dos dezoito cânones antipriscilianistas. Podemos verificar a partir do destaque dado ao tema, a fragilidade de uma concepção acerca da natureza de Cristo que fosse homogênea e consensual no

---

[81] Trecho destacado do discurso de abertura do I toledano. CT, p.25.
[82] *"Credimus in unum verum Deum Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, visbilium et invisibilium factorem, per quem creata sunt omnia in caelo et in terra. Hunc unum Deum et hanc unam esse divinae substantiae Trinitatem (...) hanc Trinitatem personis distinctam, substantiam unitam virtute et potestate et maiestate indivisibilem, indeferentem (...) igitur Filium Dei Deum natum a Patre ante omne omnimo principium que ex ea verum hominem sine virili generatum semine suscepisse, duabus dumtaxat naturis (...)"* CT, p. 25-26.
[83] RAMOS-LISSON, Domingo. Op. cit., p. 91.
[84] ESCRIBANO PANO, M. V. Op. cit., p. 38.

início do século IV. Destarte, podemos sublinhar a importância da relação dialética entre ortodoxia e heterodoxia, para a construção do discurso eclesiástico que, por meio da tradição conciliar, veio a formar o conjunto de dogmas e doutrinas que denominamos como ortodoxia. Ainda refletindo acerca da relação ortododoxia/heterodoxia um novo elemento apresenta-se como questão. A partir do artigo XV encontramos deliberações que nos possibilitam apreender novos aspectos acerca do movimento priscilianista. O cânone XV sentencia: "Se alguém julga que deve crer-se na astrologia ou nas matemáticas, seja anátema."[85]

A relação estabelecida neste cânone entre as práticas associadas à astrologia remete-nos a acusação imputada a Prisciliano de conhecimentos vinculados à astrologia e à magia. Ruy de Oliveira Andrade Filho chama a atenção para o fato de que para sobrepor-se ao complexo mitológico greco-romano, cultos orientais, superstições, etc, o cristianismo encaminhava a ideia das práticas pagãs como um conjunto sob o patronato do mal. No momento analisado, o discurso eclesiástico busca aproximar quase sempre de forma íntima a idolatria, a magia e a heresia. Daí a apresentação de Prisciliano como um conhecedor e praticante de magia.[86] Como anteriormente mencionado, esta aproximação entre elementos pagãos e o priscilianismo foi um dos fatores que contribuíram para a difusão do movimento entre as camadas mais populares da Galiza, região esta, na qual as tradições identificadas como pagãs pelos eclesiásticos ainda eram bem vivas.[87] Podemos também compreender esta acusação de práticas relacionadas à magia imputada a Prisciliano dentro de um esforço da hierarquia eclesiástica de controle e monopólio da manipulação do elemento mágico. [88]

A construção do cânone bíblico é outro elemento presente nas atas de Toledo I. O décimo segundo artigo destinado ao combate do priscilianismo condena todos que creditarem autoridade e venerarem escrituras fora as reconhecidas pela Igreja. A leitura

---

[85] *"XV.Si quis astrologiae vel mathesie extimat esse credendum, anathema sit."* CT, XV, p. 28.

[86] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Ensaio sobre a religiosidade popular na Hispania do século IV: O concílio de Elvira. *Américas*, n.2, p. 30-58, 1995. p. 52.

[87] A incorporação de tradições consideradas como pagãs ao movimento priscilianista no noroeste da Galiza é aspecto bem desenvolvido na análise de CABRERA, Juliana. Op. cit., p. 118-128.

[88] Para Pierre Bourdieu, "a oposição entre os detentores do monopólio do sagrado e os leigos, definidos como profanos, no duplo sentido de ignorantes da religião e de estranhos ao sagrado e ao corpo de administradores do sagrado, constitui a base do princípio da oposição entre sagrado e profano e, paralelamente, entre a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana e profanadora (magia ou feitiçaria). Uma vez que a religião, e em geral todo o sistema simbólico, está predisposta a cumprir uma função de associação e de dissociação, ou melhor, de distinção, um sistema de práticas e crenças está fadado a surgir como magia ou como feitiçaria, no sentido de religião inferior". BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: ___. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999. p. 27-78. p. 43.

dos textos considerados apócrifos pelos priscilianistas foi um dos pontos recorrentes nas acusações feitas ao movimento. No Tratado *Libro sobre la fé y los apócrifos*, atribuído a Prisciliano ou a um priscilianista, o autor ocupa-se fundamentalmente de defender a leitura e o estudo dos livros apócrifos, evitando o uso deste termo. O autor questiona os critérios de seleção do cânone, chamando a atenção que a fixação de um número de livros como canônicos resultaria da iniciativa humana. Neste tratado, o autor não discute a autoridade do cânone, mas a reprovação de que foram objeto o restante dos textos que acreditava também serem de "inspiração divina".[89] Para Raymond Van Dam, essa defesa não deve ser observada como necessariamente um desafio à hierarquia eclesiástica, já que a ênfase dada à literatura não canônica caminha ao lado de ensinamentos muito próximos da ortodoxia.[90]

Os dois próximos cânones destacados revelam-nos outra questão posta à hierarquia eclesiástica expressa pelo rigor ascético atribuído aos priscilianistas. Estes dizem:

> XVI. Se alguém diz ou acredita que os casamentos dos homens que são considerados lícitos de acordo com a lei divina, são execráveis, seja anátema.
> XVII. Se alguém diz ou crê que se deve abster-se de carne de aves ou dos animais que tenham sido dadas a nós para o alimento, não por mortificar o corpo, senão por considerá-las execráveis, seja anátema. [91]

Nestes artigos vemos caracterizado o ascetismo rigoroso de Prisciliano e de seus seguidores. Podemos perceber que o ascetismo pregado pelos priscilianistas, expresso no vegetarianismo, na condenação ao matrimônio e à procriação,[92] constrangia grande parte do episcopado peninsular. O historiador Henry Chadwick lembra que na região da *Hispania* alguns bispos e outros membros do clero não guardavam as regras da castidade estabelecidas no Concílio de Elvira,[93] e havia ainda, entre os sacerdotes

---

[89] *Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit., p. 67.
[90] VAN DAM, Raymond. *Leadership and community in Late Antique Gaul*. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California. 1992. p. 91.
[91] *"XVI. Si quis dixerit vel crediderit conjugia hominum, quae secundum legem divinam licita habentur, execrabilia esse, anathema sit.*
XVII. Si quis dixerit vel crediderit carnes avium seu pecodum, quae ad escam datae sunt, non tantum pro castigatione corporum abstinendas, sed execrandas esse, anathema sit." CT, XVI e XVII, p. 28.
[92] CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 20.
[93] Apesar do Concílio de Elvira não estabelecer a dissolução dos casamentos já existentes, exige severamente que os clérigos que estivessem casados vivessem castamente com suas esposas. Impondo assim, a abstinência sexual como um dos ideais ascéticos ao quais todos os clérigos deveriam almejar. Para uma análise acerca das questões mais relevantes acerca do Concílio de Elvira e os problemas relacionados à sua datação ver: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Op. cit.

ordenados, alguns que se dedicavam a atividades seculares como o comércio.[94] Para Escribano Pano, este ascetismo conduzia os priscilianistas ao mais alto grau de ascendência sobre o *populus*, na medida em que se apresentando como ascetas, eram reconhecidos na forma mais seleta e elitista do cristianismo. [95]Desse modo, a maneira mais radical de ascetismo expressa tanto pelos primeiros monges, como por leigos no caso do priscilianismo foi ganhando um caráter cada vez mais heterodoxo frente às formas cenobíticas de ascese cada vez mais regulamentadas pela ortodoxia nas regras monásticas reconhecias pela ortodoxia.

O último trecho destacado das atas de Toledo I é o destinado às condenações e sentenças dadas aos bispos acusados de seguirem os ensinamentos de Prisciliano. Embora apareçam nas determinações uma intenção conciliatória expressa no perdão conferido aos bispos que abjuraram à heresia,[96] não podemos negligenciar os impactos dos dispositivos presentes naquele momento que puniam todos os que fossem considerados como heréticos. Logo após o julgamento de Trevéris, uma série de determinações do então imperador Máximo exigia a deposição, a perda da sede episcopal, de propriedades familiares e até mesmo a pena capital aos seguidores de Prisciliano. Mesmo com a destituição de Máximo, outras legislações imperiais, como a de Teodosio, reafirmaram a maior parte destas punições, o que poderia explicar a abjuração e a profissão de fé dos bispos Paterno de Braga, Comasio, Sinfosio, Dictino, Isonio e Vegetino. [97]

Contudo, as disputas dentro do episcopado presentes nas atas do I Concílio de Toledo não terminam com as profissões de fé, na medida que as atas registram ainda a persistência de grupos dissidentes representados na figura do bispo Herenas de quem se diz:

> Herenas preferiu, por bem seguir seus clérigos, que de forma espontânea, sem serem perguntados, haviam aclamado Prisciliano como católico e santo mártir, e ele mesmo disse que havia sido católico até o final e padeceu a perseguição por parte dos bispos (...).[98]

---

[94] CHADWICK, Henry. Op. cit., p. 20.
[95] ESCRIBANO PANO, M. V. Alteridad Religiosa y Maniqueismo en el Siglo IV D.C. Op. cit.,p. 38.
[96] CABRERA, Juliana. Op. cit., 112-113.
[97] BUENACASA PEREZ, C. La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395). *Studia Ephemeridis Augustinianum*, 58, I, p. 121-139, 1997. p. 127-128.
[98] *"Herenas clericos suos sequi maluerat, quis ponte, nec interrogati Priscillianum catholicum sanctumque martyrem clamassent atque ipse usque ad finem catholicum esse dixisset, persecutionem ab episcopis passum (…)"* CT, p. 31.

2.5. *Tratados* priscilianistas

Os textos atribuídos a Prisciliano[99] foram publicados pela primeira vez na obra de G. SCHEPSS, *Priscilliani quae supersunt*.[100] Os escritos formam um conjunto heterogêneo que reúne tanto escritos apologéticos (I-III) como homilias sobre vários temas (IV-XI).[101] Segundo Escribano Pano, não existem dúvidas que estes escritos sejam priscilianistas, e que pelo menos o I, II e III são de sua época. Embora reconheçamos que a autoria destes escritos por parte de Prisciliano seja um debate ainda presente na historiografia, existe um consenso que os *tratados* I, II e III teriam sido escritos ou pelo próprio líder do movimento ou por um de seus seguidores mais próximos como, por exemplo, Instâncio. [102]

O códice Mp. th. Q. 3 foi encontrado na biblioteca de Würzbug no fim do século XIX. Este consiste em onze *tratados* anônimos, e sem título inicial. O I tratado foi denominado por Schepss pelo nome de *Liber Apologeticus* em virtude de seu caráter interno. O segundo recebeu o nome de *Liber ad Damasum* por conta do final do livro anterior, o mesmo acontecendo com o terceiro chamado de *Liber De fide de apocryphis*. Os três primeiros *tratados* formam um conjunto que pode ser considerado independente dos demais, visto que estão estreitamente relacionados aos problemas enfrentados pelos priscilianistas com as autoridades eclesiásticas em fins do século IV.[103]

Apesar de não contarmos com uma datação específica para os *Tratados*, Escribano Pano afirma que os três escritos estão relacionados aos problemas enfrentados pelos priscilianistas como a defesa do movimento frente às acusações feitas no Concílio de Zaragoza relativas inclusive ao uso de apócrifos, e a tentativa de buscar apoio junto ao papa Damaso. Assim, a autora constrói uma cronologia que se inicia no

---

[99] Para uma análise mais profunda acerca das autorias dos *tratados* ver: ESCRIBANO PANO, M. V. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum*. Zaragoza: Departamiento Ciencias de la Antigüedad de Zaragoza, 1988. p. 57- 113.

[100] G. SCHEPSS. *Priscilliani quae supersunt.Recensuit Georgius Schepss. Accedit Orosi Comunitorium de errore priscillianistarum et OrigenistarumVindobonae, F. Tempsky*: CSEL, 1889. APUD *Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit.,p. 23.

[101] Os *tratados* escritos por Prisciliano, em sua defesa, foram também estudados por Henry Chadwick. Segundo o autor, ao analisar-se o conteúdo desses *tratados*, percebe-se que a exegese priscilianista das "sagradas escrituras" tinha qualidades específicas, como no caso do último Tratado, no qual está presente uma elaborada oração para benzer os fiéis, que imita conscientemente o *De Trinitate* de Hilario de Poitiers, cuja influência aparece patente na maioria de seus *Tratados*. CHADWICK, H. Op. cit., p. 96.

[102] ESCRIBANO PANO, M. V. Op. cit., p. 113.

[103] CHADWICK, H. Op. cit., p. 95.

período anterior ao Concílio de Zaragoza e vai até o ano de 384, ano da morte do citado papa. Estes três escritos seriam considerados como apologéticos, enquanto os demais *tratados* parecem ser dirigidos especialmente à população de Ávila, sede do bispado de Prisciliano, e são de caráter predominantemente homilético.[104] Chadwick destaca ainda a importância destes três escritos por terem sido produzidos no período em que o priscilianismo gerava controvérsias calorosas no seio da hierarquia eclesiástica.[105] Assim, fazendo parte de nossos objetivos privilegiar os aspectos políticos presentes na controvérsia priscilianista, dentre o conjunto dos dez tratados foram alvo de nossa análise o *Libro Apologético, Líbro al obispo Damaso* e *Libro sobre la fé y los apocrifos,* que se encontram reunidos na obra de Bartolomè Segura Ramos, *Prisciliano: tratados y cânones.* [106]

O significado destes escritos em nossa análise funda-se na inserção de Prisciliano como produtor de bens *simbólicos* dentro da *divisão do trabalho religioso* no IV século.[107] Consideramos que Prisciliano, como ocupante de relativo reconhecimento no *campo,* teria acumulado *capital simbólico* com a suposta produção de obras de caráter teológico.

2.5.1. Tratado I: *Libro Apologetico*

O primeiro tratado analisado configura-se como ponto de inflexão entre a defesa elaborada pelo autor frente às acusações que este e outros autores do círculo priscilianista estariam sofrendo por parte do episcopado ibérico no século IV e uma exaustiva exposição da postura do grupo em relação às heresias, e questões doutrinais como a concepção acerca da figura de Jesus, a criação do mundo, o diabo entre outras. O autor inicia justificando as razões que explicam a necessidade da escrita do texto:

---

[104] Idem, Ibidem.
[105] Idem, Ibidem.
[106] *Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit.,p. 33-122. Embora reconheçamos a riqueza da totalidade dos *Tratados* como documentação de base para o estudo do priscilianismo, o viés político de nossa pesquisa direcionou nossa escolha para as obras nas quais se verifica o embate do autor com a ortodoxia eclesiástica. A partir deste momento os títulos destes três livros foram citados em espanhol, ou seja, na língua em que se encontram publicados em nossa obra de referência.
[107] BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico...* Op. cit., p. 12-13.

> Ainda que a nossa fé estreja livre de qualquer impedimento da vida e ordenação católica, esforçando-se no seguro caminho para Deus, todavia, porque ferida por diabólica difamação - pela qual sendo abelhoada mais se prova justa -, julgamos que seria glorioso da nossa parte, beatíssimos sacerdotes, como não nos pesa a consciência e ainda em diversos livros tenhamos exposto a nossa fé e condenado os dogmas de todos os hereges - tal como no livro do nosso irmão Tiberiano, no Asarvo e nos livros de outros com os quais é una nossa fé e uno é o nosso sentimento, onde são condenados todos os dogmas que pareciam ir contra Cristo - também agora, porque assim quereis, não nos queremos calar, tal como está escrito: preparados para a confissão perante todos os que pedirem; não queremos calar a fé e a esperança que há em nos, da forma que desejares. [108]

Vários aspectos podem ser destacados no trecho acima citado. Primeiramente, fica evidente o caráter defensivo da abertura do Tratado. As disputas entre grupos rivais no interior do episcopado pressionaram ao autor a buscar apoio junto aos clérigos, procurando por meio da exposição de ideias convencer a maioria de sua ortodoxia frente às acusações de heterodoxia que lhes eram imputadas. Outro aspecto significativo é a referência feita a escritos anteriores de mesmo teor que provavelmente foram destruídos com a marginalização à condição de hereges imposta ao grupo. Por fim, sublinhamos ainda o recurso à autoridade das Escrituras que o autor faz para ganhar a atenção para sua obra.

No o *Libro Apologetico*,[109] o autor traça uma extensa defesa da ortodoxia de seu grupo frente a outras hetrodoxias, com o sentido de convencer ao clero o quão falsas são as acusações que os bispos denunciantes lhes atribuíam. A busca pela afirmação da ortodoxia estabelece-se a partir da condenação enfática das dissidências acerca da natureza de Cristo. Sobre as questões trinitária e cristológica, Prisciliano escreve:

---

[108] *"Aunque nuestra fe, desligada de cualquier impedimento de la vida, se halla libre para seguir el camino seguro a Dios de la ordenación católica, sin embargo, puesto que zarandeada por la denigración queda mejor probada cuando se la hostiga, vimos que sería glorioso para nosotros, beatísimos sacerdotes, por más que a conciencia no nos remuerda y aun cuando, nuestra fe en frecuentes libros, hemos condenado los dogmas de todos los herejes, y en uno de nuestros hermanos Tiberiano, Asarivo y otros, con quienes nos une una misma fe y un único sentimiento, quedaron condenados todos os dogmas que parecían ir contra Cristo, aprobados los que estaban a favor de Cristo, no callar tampoco ahora, puesto que así lo queréis igual está escrito: "siempre prontos a dar razón de nuestra esperanza a todo el que nos pidiere" (I Petr. 3,15) y que es lo que nos habéis ordenado." Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit.,p. 35. A tradução em português dos *Tratados* foi feita a partir da edição portuguesa *Prisciliano: Tratados.* VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Lisboa: Imprensa Nacional, 2005. p. 89.

[109] ESCRIBANO PANO afirma que o nome deste escrito foi dado por Schepss, em virtude de seu conteúdo apologético. M. V. ESCRIBANO PANO, M. V. *Iglesia y Estado en el certamen priscilianista…* Op. cit., p. 57.

> Na verdade, quem há que, lendo as escrituras e crendo numa só fé, num só batismo e num só Deus, não condene os estultos dogmas dos hereges que, querendo comparar as coisas divinas com as humanas, dividem a substância unida na virtude de Deus; e [quem há que não condene] o crime dos Binionistas, que dividem em partes a grandeza de Cristo, venerável na tríplice fonte da Igreja? (...) O mesmo é O que foi, é e será, o verbo feito carne habitou entre nós [110]

Neste pequeno trecho, percebemos a intenção de firmar sua posição ortodoxa em relação às questões anteriormente mencionadas. Prisciliano busca, assim, defender-se das acusações de que pregava contra a Trindade ensinando que Cristo era inascível. Nosso ponto de vista é de que a tentativa de culpabilizar Prisciliano visava à sua exclusão do *campo* religioso.

Para além das heterodoxias cristãs, Prisciliano ainda condena práticas que parecem estar relacionadas ao paganismo romano. Para tanto, o autor admite ter tido contato com outras formas de conhecimento diferentes das Escrituras. Segundo o autor,

> Nós, ainda que tivéssemos vivido ociosos para Deus e sem nos instruirmos na fé através das escrituras; ainda que nos deleitássemos até com a estultícia da vida mundana, todavia a sabedoria do século provou-se inútil para nós: tomámos conhecimento das coisas que vão contra nossa fé e, desprezando os deuses dos gentios, rimos da estultícia mundana e das infelicidades daqueles cujas obras líamos para formação cultural.[111]

Ana Maria C. Jorge afirma que no *Libro Apologético*, Prisciliano admitiria ter se engajado em estudos proibidos, o que confirmaria o relato de Sulpício Severo de que havia sido aluno de Marcos de Menphis, conhecedor de artes mágicas.[112] Contudo, de acordo com nossa análise, não fica claro neste documento que estes escritos estejam relacionados ao ocultismo, pois quando o autor refere-se a sua formação cultural

---

[110] *"Pues,¿ Quién hay que, leyendo las Escrituras, y creyendo' en una sola fe, un solo bautismo y un solo Dios'(Eph. 4,5,6) no condene los necios dogmas de los herejes, quienes, al querer comparar lo divino con lo humano, separan la sustancia unida en la virtud de Dios y disgregan la grandeza de Cristo, venerable en la triple fuente de la Iglesia, a tenor con el crimen de los binionitas m?(…) Pues El es quien fue, quien es y quien siempre será, y, visto por los siglos' el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros'".Prisciliano: tratados y cánones.* Op. cit., p. 36-37 e *Prisciliano: Tratados.* VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 90.

[111] *"(...) nosotros, aunque vivíamos despreocupados de Dios y sin instruir por medio de las Escrituras en ninguna clase de fe, aunque todavía nos deleitábamos con el trato de la necedad del mundo, todavía sin hallar utilidad alguna para nosotros en la sabiduría del siglo,, llegamos a conocer, a pesar de todo, las cosas que van contra nuestra fe, y nos burlamos de los dioses de los gentiles, poniendo de manifiesto la estulticia del siglo y los infortunios de aquellos cuyas obras leíamos para formación cultural."* Idem. p. 41-42 e *Prisciliano: Tratados.* VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 95.

[112] JORGE, Ana M. C. M. "The Lusitanian Episcopate in the 4th century: Priscillian of Ávila and Tensions Between". *e-Journal of Portuguese History,* v. 4, n. 2, p. 1-13, 2006. p. 3.

poderia também estar se reportando a alguma obra da cultura clássica. O autor também poderia ter se utilizado dessa suposta *mea culpa* para reforçar as acusações que faz logo em seguida distanciando-se de práticas relacionadas aos deuses romanos. Assim, este anuncia:

> Mas apesar de também nestes eu procurar a fé da nossa profissão, seja anátema e faça-se a sua mesa em laço e em escândalo, aquele que chama deuses ao sol e à Lua, a Júpiter, Marte, Mercúrio, Vênus ou Saturno e toda a milícia do céu, os quais o erro dos gentios, ignorante de Deus, invocou nas do seu rito sagrado chamando-lhes deuses, sendo estes ídolos detestáveis, dignos de geena [Lugar de suplicio eterno].[113]

Ainda podemos destacar dentro de nosso eixo ortodoxia/ heterodoxia, a tentativa do autor do Tratado em lançar suspeitas sobre o bispo Itacio invertendo a sua situação de acusado para acusador. O autor do *Libro Apologetico* acusa:

> Contudo, no meio disto, uma leitura de Itácio levou aos nossos ouvidos uma nova acusação, um sacrilégio terrível, não porque tenha sido por [por nós] executado, mas apenas pela sua enunciação condenável e que até agora não se fizera apresentar por nenhum autor herético: segundo este, seria necessário purificar ou consagrar, com encantamentos mágicos e unguentos malditos, a prova das primícias dos frutos, para os consagrar ao sol e à Lua, sem o que estes se eclipsariam: aquele que leu, proferiu, acreditou, fez, usou e vestiu isto não só seja anátema, *maranata*![114]

Como última parte da análise do *libro Apologetico*, destacamos a ausência de referências a concílios. Isso pode ser compreendido levando-se em consideração que este foi escrito provavelmente antes da realização do Concílio de Zaragoza de 380 e como recurso de autoridade, a escolha do autor se dá pelas muitas referências às escrituras.

---

[113] *"Pero si todavía se busca es estos la fe de nuestra profesión, sea anatema quienquiera que llama dioses al Sol, la luna, Júpiter, Marte, Mercurio, Venus o Saturno, y todo el ejercito del cielo, los cuales atrojo a si en las ceremonias de lo sagrado el rito e el error de los gentiles, que desconocen a Dios, y quienquiera que venera a estos siendo como son ídolos detestables, dignos del abismo (...)". Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit.,p. 42. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 95-96.

[114] *"En medio de esto una lectura de Itacio llevo a nuestros oídos una nueva acusación, un sacrilegio condenable no ya por su ejecución, sino incluso por expresarlo, y que hasta ahora no se habría presentado en ninguna personalidad herética, según el cual habría a necesidad de expiar o consagrar con encantaciones mágicas el gusto de las primicias de los frutos y la esencia de lo maldito al Sol y a la Luna, junto con los cuales desaparecería aquel. Quien leyó, presento, creyó, hizo tuvo e indujo esto, sea anatema maranata! (...)"* Idem. p. 46. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 101-102.

2.5.2. Tratado II*: Libro al obispo Damaso*

No *Libro al obispo Damaso*, considerado pelos historiadores como um manifesto coletivo dos que compartilhavam dos ideais de Prisciliano,[115] o autor buscou narrar os principais acontecimentos desde o momento em que apareceram as primeiras acusações do bispo Idácio, até o instante que, em companhia dos bispos Instâncio e Salviano, Prisciliano encaminhou-se a Roma, no sentido de buscarem apoio junto a Damaso.[116]

O autor do *Libro ao obispo Damaso* inicia suas argumentações reconhecendo a autoridade do bispo de Roma, no que tange à liderança do episcopado ocidental no período. Vejamos como ele se refere ao bispo:

> (...) congratulamo-nos de que os acontecimentos tenham tomado este rumo, permitindo-nos expressar a nossa crença junto de ti, que és maior do que todos nós e que, nutrido pelas experiências da vida, chegaste, debaixo da exortação do beato Pedro, à glória da sede apostólica que diz: com o coração se acredita para a justiça, com a boca, por seu turno, faz-se a confissão para a salvação.[117]

Naquele momento, no qual o grupo de bispos priscilianistas se encaminhava para a Roma na tentativa de ser recebido por Damaso, o reconhecimento da posição deste como porta-voz autorizado da hierarquia eclesiástica fica evidente na forma pela qual o autor coloca o bispo ao lado da figura apostólica de Pedro. A associação, como sabemos, fundamentou muitos dos argumentos dos que defendiam a supremacia da Sé romana ao longo dos séculos posteriores.

Além da supracitada referência ao bispo de Roma, existem menções feitas à figura do bispo Idácio, suposto acusador de Prisciliano. Nas nove páginas do tratado, encontramos onze alusões a este bispo.[118] Estas divergem totalmente do mencionado

---

[115] CHADWICK, Henry. Op. cit.; ESCRIBANO PANO, M. V. *Iglesia y Estado…* Op. cit.
[116] *Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit., p. 53-61.
[117] "*(...) nos alegramos de que os acontecimientos hayan rodado de tal manera que "vengamos a declarar también aquello que creemos" ante ti, que eres el mayor de todos nosotros y que nutrido con las experiencias de la vida, llegaste, bajo la exhortación del beato Pedro, a la gloria de la sede apostólica, cumpliendo ante tu persona la fe del sermón apostólico, que dice: "con el corazón se cree para la justicia y con la boca se confiesa para la salud* (...)*"* " Idem. p. 53. O trecho faz referência ainda a Romanos 10:10. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 109.
[118] Em algumas delas, aparece a referência clara à sede de Mérida e em outras, o autor simplesmente o chama de Idácio. Contudo, a análise contextual destas referências deixa claro serem feitas ao mesmo bispo.

em relação a Damaso. Para compreendermos melhor a disputa presente entre estes agentes do *campo* religioso do período - o episcopado - vejamos algumas delas:

> Vivendo nós então nesta verdade da fé e nesta simplicidade, Idácio regressou do Sínodo de Zaragoza, não portando nada contra nós, como é natural, posto que se havia despedido de nós comungando conosco em nossas igrejas e visto também que ninguém nos condenava com uma suposta acusação, nem mesmo por estarmos ausentes. [119]

A imagem sugerida no texto para o bispo Idácio parece remeter a uma construção da figura do traidor, o que aponta para uma similaridade, ou ao menos uma analogia com o papel da traição, construída na narrativa cristã, especialmente quanto ao papel reservado a Judas Iscariotes.

Em outro trecho, o autor elabora uma imagem dicotômica entre o grupo de bispos próximos de Prisciliano e o bispo Idácio. Assim são narrados os eventos:

> Todavia, entre tudo isto, tivemos o propósito de caminhar à cidade de Mérida e ver pessoalmente Idácio, propondo a paz, e Deus é testemunha, antes do conflito. (...) mas ao chegar e entrar na igreja jogou-se em cima de nós a massa do povo e não só não fomos admitidos no presbitério, como inclusive chegaram a golpear-nos, pensamos que ele (Idácio) quem cometeu injustiça, foi ele quem nos maltratou, e nós os maltratados. [120]

Fica evidente o embate entre os grupos de bispos. Neste trecho, o autor do *tratado* procura elaborar uma dicotomia entre "bispos pacíficos e conciliadores", destacando o caráter cismático e agressivo do grupo rival. Existem ainda outras referências ao episcopado. São mencionados os bispos Higino, Simposio e Ambrósio de Milão, sendo este também percebido como um conciliador.

No *Libro ao obispo Damaso*, o autor procura reiterar sua defesa frente às suspeitas de heresia que recaiam sobre o grupo. Existem reiteradas referências às

---

[119] *" Así pues, cuando vivíamos en esta verdad de la fe y en esta sencillez, regresó Idacio del Sínodo de Zaragoza, no por tanto nada contra nosotros, como es natural, puesto que se había despedido de nosotros cuando comulgábamos con él en nuestras iglesias y cuando nadie nos había condenado, ni siquiera ausentes, previa acusación." Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit.,p. 57. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 113.

[120] *"Sin embargo, estando en estas, tomamos o propósito de marchar a la ciudad de Mérida y ver personalmente a Idacio, propugnando la paz, y Dios es testigo, antes que la disensión. (...) pero dado que al llegar y entrar en la iglesia se nos echó encima la masa del pueblo y no solo no fuimos admitidos en el presbiterio, sino que incluso llegaron a golpearnos, pensamos que el (Idacio) que cometió injusticia fue el que nos maltrató, y nos los maltratados."* Idem p. 58. Idem. p. 113.

heterodoxias perseguidas pelas autoridades romanas e condenadas pela ortodoxia, representada nesse momento pelo próprio bispo de Roma, por Ambrósio de Milão e pelo patriarca de Constantinopla. A primeira concerne ao arianismo, que ainda naquele momento continuava sendo numa ameaça para a consolidação da ortodoxia no que tange à construção de um dogma que superasse os debates em torno da natureza de Cristo. Embora seja uma questão que, neste momento, apresenta mais vigor no oriente, o autor não se omite em condená-la, buscando assim fortalecer sua ortodoxia. Dessa forma, diz: [121]

> Pois quem pode com ouvidos católicos acreditar no crime da heresia ariana? o crime daqueles que dividem o uno e que, ao afirmar que os deuses são muitos, mancham a luz do sermão profético quando não leem o que diz Moisés (Deut.,6,4)? [122]

Podemos verificar que a autor do Tratado tenta se utilizar da referência a figuras do Antigo Testamento no sentido de legitimar seus argumentos. Mesmo reconhecendo que este recurso é parte da tradição literária produzida no período, cabe lembrar que este uso é uma evidencia do *habitus* dos eclesiásticos.[123]

O autor se torna mais enfático com respeito a outras heresias como o patripassianos, os novacianos ou ainda os ofitas. Neste último caso, verificamos que o próprio autor se utiliza do recurso da desqualificação: "Quem pode aceitar aos ofitas? Pode existir um louco que deseje ter um Deus- serpente?" [124]

Encerrando a lista de condenações, o responsável pela redação do texto, Prisciliano ou um outro priscilianista, elege os maniqueus como os piores hereges. Procurando reforçar a ortodoxia de sua crença, condena explicitamente os maniqueus e qualquer um que siga sua doutrina heterodoxa, dizendo:

---

[121] Originalmente escritas em latim, os documentos foram analisadas a partir de suas versões em espanhol, de valor reconhecido pelos historiadores que se detém sobre o período.

[122]" *Pues ¿quién puede con oídos católicos creer el crimen de la herejía arriana, el crimen de aquellos que dividen lo uno y que, al pretender que los dioses son muchos, manchan la luz del sermón profético cuando no leen lo que dice Moises (Deut.,6,4)" Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit.,Op. cit p. 56. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 112.

[123] Segundo Bourdieu, o *habitus* é um conhecimento adquirido e também um haver, um capital que indica a disposição incorporada, quase postural de um agente em ação em um determinado *campo*. O *habitus* não é uma noção isolada do *campo*, pois é forjada por este, e de forma dialética o *habitus* dos ocupantes também auxilia na conformação do *campo*. BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico.* Op. cit., p. 61.

[124]" *¿ Quien puede admitir a los ofitas? ¿ Puede existir un loco que desee tener un dios-serpiente? "Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit., p. 57. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 112

> (...) aos maniqueus que não são mais hereges, senão idólatras e maléficos servidores do sol e da lua, demônios invencíveis, junto com todos seus autores, seitas, costumes, instituições, livros, doutores e discípulos, porque deles está escrito (I Cor. 5,11). [125]

Podemos verificar uma preocupação muito grande em reiterar uma série de acusações aos maniqueus. De todos os grupos classificados como heréticos foram estes os mais perseguidos por parte do poder político,[126] daí compreende-se a preocupação de Prisciliano em tentar desvincular-se de qualquer associação com os seguidores dos ensinamentos de Manes.

Ainda se encontram no *Libro ao obispo Damaso* um conjunto de referências feitas ao Concílio de Zaragoza realizado em 380. Este concílio tem papel central na argumentação de defesa construída pelo autor. Para este, o sínodo de Zaragoza teria sido um elemento de discórdia, e motivo gerador do escrito enviado a Damaso, já que segundo o autor, havia a necessidade da intervenção do bispo de Roma para o apaziguamento do conflito. Em sua defesa o autor escreve:

> Em outras palavras, no concílio episcopal que aconteceu em Zaragoza, ninguém entre nós foi tido por réu, ninguém foi acusado, ninguém foi considerado culpado nem condenado; nem o nosso nome, nem o nosso propósito, nem a nossa vida foi feita acusação nenhuma; ninguém teve, não direi necessidade de apresentar-se, mas que nem sequer foi convidado.[127]

Embora o autor do tratado busque justificar sua ausência por meio de argumentos de que não havia nenhum tipo de acusação ao grupo priscilianista, podemos depreender que estes, pelo conhecimento das regras do *campo* religioso, sabiam que sua ausência impediria uma acusação nominal ao movimento, o que se comprova nas fontes. Apesar das condenações às praticas ascéticas heterodoxas, não são feitas

---

[125] *"(...) a los maniqueus que son no ya herejes, sino idólatras y maléficos servidores del Sol y de la Luna, demonios invencibles, junto con todos sus autores, sectas, costumbres, instituciones, libros, doctores y discípulos, porque de ellos está escrito (I Cor. 5,11)"* Idem. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 112.

[126] ESCRIBANO PANO, M. V. Alteridad Religiosa y Maniqueismo en el Siglo IV D.C. *Studia historica. Historia Antigua*, Salamanca, v.8, p. 29-47, 1990. p. 33.

[127] *"En otras palabras, en el concilio episcopal que tuvo lugar en Zaragoza, nadie entre nosotros fue tenido por reo, nadie fue acusado, nadie fue convicto ni condenado; ni a nuestro nombre, ni a nuestro propósito, ni a nuestra vida le fue hecha acusación alguna; nadie tuvo, no diré necesidad de presentar-se sino ni siquiera invitación." Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit., p. 54-55. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 115.

referências explícitas aos bispos, nem a Prisciliano e a nenhum movimento que estivesse sob sua liderança. [128]

Nova referência é feita a um suposto concílio no final do tratado, quando o autor se utiliza de um último recurso, pedindo ao bispo Damaso que, se necessário fosse deveria convocar um novo concílio para que se resolvesse a questão com o grupo liderado por Idácio, e no qual pudessem provar sua inocência. O autor ainda aponta para o perigo da continuidade da disputa, apelando para a necessidade de se salvaguardar a ortodoxia, quando diz:

> (...) o nome dos criminosos, não fiquem nos vossos dias, como vós sabeis que seria terrível, as igrejas católicas vazias e os sacerdotes vazios de igrejas. [129]

A partir deste apelo do autor ao bispo de Roma, verificamos que a dinâmica do *campo* religioso naquele momento se constituía em torno da disputa entre parte do episcopado que apoiava Prisciliano e os que corroboraram as acusações feitas pelo bispo Idacio, fato este que, na perspectiva do autor, colocava em risco a sobrevivência do próprio campo.

2.5.3. Tratado III: *Libro sobre la fé y los apócrifos*

A última parte dos escritos atribuídos a Prisciliano que analisamos se encontra no *Libro sobre la fé y los apócrifos.* Neste terceiro Tratado, o autor ocupa-se fundamentalmente em defender a leitura e o estudo dos livros apócrifos, ainda que evitando o uso deste termo. O autor questiona os critérios de seleção do cânone, chamando a atenção para o fato de que a fixação de um número de livros como canônicos resultava da iniciativa humana. Neste tratado não se discute a autoridade do cânone, mas a reprovação de que é objeto os demais textos que acreditava também serem de "inspiração divina". Deste Tratado destacamos, primeiramente:

---

[128] RAMOS-LISSON, Domingo. Los Concílios Hispanicos antes de Recaredo. In: ORLANDIS, Jose, RAMOS-LISSON, Domingo. *Historia de los Concilios de la España Romona e Visigoda*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986. p.69. As Atas do referido concílio encontram-se reunidas em: CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

[129] *"(...) el nombre de culpables, no queden en vuestros días, lo que como sabéis es un crimen, vacías las iglesias de sacerdotes católicos o los sacerdotes, de iglesias. "Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit.,p. 61. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 116.

> Quem já ouviu que se tenha incluído no cânone a profecia de Jacó? Se Tobias, que as leu, mereceu o testemunho de profecia no cânone, porque motivo aquilo que consagra como testemunha de uma virtude merecida é designado por outros como razão para uma justa condenação? Por isso, que nos perdoe cada um de vós, se preferimos ser condenados junto com os profetas de Deus, a condenar as coisas de religião junto com aqueles que as olham com receio.[130](...) Por certo não se pode condenar um livro cujo testemunho cumpre a fé da palavra católica, nem se pode, como se tratasse de um capricho num banquete de mortais, eleger uma coisa e repudiar outra(...).[131]

O estudo desta documentação foi com certeza um dos desafios que encontramos em nossa pesquisa. A fixação do cânone das Escrituras é um tema que se insere em uma fronteira tênue entre a História e a Teologia, o que exige que se redobre o cuidado no seu tratamento por historiadores. A designação de livros como canônicos se fez com a desqualificação de outros como apócrifos,[132] o que se configurou como um dos elementos de disputa para a conformação da relação ortodoxia/heterodoxia dentro do corpo eclesiástico nos primeiros séculos do Cristianismo. A análise deste material nos parece, portanto, de suma relevância. Para tal, buscamos valorizar os parâmetros teóricos e eixos de comparação estabelecidos em momentos anteriores.[133]

Para tanto, um ponto de partida poderia ser tentar compreender como se deu a construção deste corpus, reconhecido pela hierarquia eclesiástica, como cânone neotestamentário. A própria história da utilização do termo *canon* é múltipla em significações, que foram se ampliando ao longo do tempo. Para os gregos antigos, o vocábulo *Kanon* significava “cana” ou “vara”, levando consigo a noção de uma coisa reta com a finalidade de medir. Ainda que conservasse esse núcleo concreto,

---

[130] "*¿Quién ha oído que se haya puesto en el canon alguna vez la profecía de Jacob? Si Tobías los ha leído y mereció el testimonio de profecía en el canon ¿por qué lo que reconcede a aquél en testimonio de virtud merecida, se toma en otros como ocasión de una justa condena? Por lo tanto, que nos perdone cada cual si preferimos ser condenados junto con los profetas de Dios a condenar las cosas de la religión junto con aquellos que las miran con recelo. (…)". Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit., p. 65. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 118.

[131] *"Desde luego, no se puede condenar un libro cuyo testimonio cumple la fe de la palabra canónica ni se puede, como si se tratara de caprichos en un banquete, elegir una cosa y rechazar otra (…).*"Idem, Ibidem. p. 67. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 120.

[132] Segundo Luigi Moraldi, os apócrifos do Novo Testamento são escritos que não fazem parte do cânone bíblico do NT, mas pelo título, pela apresentação, pelo modo de tratar o argumento, e por elementos internos (estilo, gênero literário, etc.) e externos se apresentam como textos canônicos e, tácita ou expressamente, reivindicam uma autoridade igual aos do cânon ou pretendem substituí-los ou completá-los. MORALDI, Luigi. *Evangelhos Apócrifos*. São Paulo: Paulus, 1999. p- 14-15.

[133] Um dos desafios encontrados foi na coleta de bibliografia sobre o tema, na medida em que o estabelecimento do cânone bíblico foi extensamente pesquisado por teólogos que de alguma forma tendem a abordar o tema dentro de uma perspectiva crítica diferente da do campo historiográfico.

referencial, relativa a um objeto. O termo foi ganhando outras conotações como de regra, medida e norma.[134]

Ao ser incorporado ao vocabulário cristão, o *canon* passou a designar o conjunto de doutrinas que deveriam ser professadas, ganhando o titulo de cânone da verdade ou da fé. A Igreja passou a qualificar as disposições conciliares de cânones conciliares. E assim, chegamos ao sentido do canônico como tudo aquilo que se adequa à regra ou norma da fé, e canonizar algo era declará-lo como de acordo a esta norma. Mas foi ao longo do século IV, que canônico passou a nomear a lista de livros reconhecidos como sagrados, inspirados ou divinos selecionados sob critérios que explicitamos ao longo deste item.

Contudo, a historicização do termo *canon* está distante de poder explicar os motivos pelos quais um conjunto de livros foi selecionado para ser designado como canônico enquanto outros foram sendo abandonados pela hierarquia eclesiástica e posteriormente proibidos. Antonio Piñero chama a atenção para o fato de que no início de sua existência a Igreja cristã não carecia de uma autoridade escrita, pois já contava com sua própria escritura que era o Antigo Testamento.[135] Ainda segundo o autor, o próprio Jesus, "como um bom judeu", havia aceitado que a máxima autoridade em questões religiosas recaia nos livros sagrados, que todos a sua volta unanimemente aceitavam como procedentes de Deus. [136]

De onde surgiu a necessidade da Igreja, nos séculos posteriores, de criar seu próprio conjunto de livros, delimitando as fronteiras entre os textos canônicos e os que viriam a serem considerados como apócrifos?

Cabe primeiramente destacar que a dinâmica estabelecida entre os textos tidos como canônicos e os considerados apócrifos é absolutamente relacional no sentido que

---

[134] PIÑERO, Antonio. *La formación del canon del Nuevo Testamento*. Madrid: Fundación Santa María, 1989. p.11.

[135] A denominação de Antigo Testamento para o conjunto de textos sagrados do Judaísmo, segue a formulação de Piñero, Kaesttli e Báez-Camargo. Ainda que a composição desse cânone tenha envolvido uma relação tão complexa quanto a composição do cânone do novo testamento no que se refere ao reconhecimento de autoria, inspiração divina e proveniência dos manuscritos, a alusão a esse processo aqui não pretende historiar como se deu a formação desse conjunto de textos, o que fugiria em muito aos objetivos da presente tese. Para a história da formação do denominado cânone hebreu, ou Antigo testamento, ver BÁEZ- CAMARGO, G. *Breve Historia del Canon Biblico*. Mexico: Luminar, 1980. p. 6-13.

[136] Idem. p. 15.

só podemos compreender a existência da classificação de apócrifo, partindo do seu conceito oposto, o canônico. [137] Para Jean-Daniel Kaesttli, a designação de um *corpus* literário como Evangelhos apócrifos é artificial e sua reunião em um *Codex apocryphus Novi Testamenti* foi uma criação elaborada no século XVIII por J Fabricius. O objetivo deste erudito seria o de dar acesso a documentos capazes de esclarecer as origens cristãs, principalmente a história das heresias e desacreditar outros textos lendários que em sua opinião estavam contaminados de erros que os colocavam em oposição à verdade do Novo Testamento.[138] O autor chama a atenção para o risco da ilusão de que para um *corpus* claramente estável e delimitável de textos canônicos corresponda um outro análogo de textos apócrifos que tinham como função concorrerem entre si.[139]

Segundo Eric Junod, nos dois primeiros séculos do Cristianismo não existiam distinções entre os textos canônicos e os que posteriormente viriam a ser caracterizados como apócrifos. Foi somente a partir do ano 200 que alguns textos passaram a ser considerados como imperfeitos e contestáveis, embora continuassem a serem lidos. [140] Para a antiga comunidade cristã, mais do que os textos escritos, a importância residia na transmissão oral das palavras de Jesus. Assim, neste período circulavam paralelamente a tradição oral das palavras de Jesus e as interpretações dos apóstolos sobre a importância da vida, morte e mensagem dessa figura.[141]As comunidades cristãs eram ainda fundamentadas em outro princípio de autoridade não menos importante: o das manifestações do Espirito Santo.

Em alguns momentos, essa autoridade foi tal que os profetas podiam não somente atualizar as palavras de Jesus, como ainda recria-las de acordo com as circunstâncias. [142] Piñero aponta para a valorização da autoridade do Espírito Santo nas comunidades cristas mais antigas que se expressava muitas vezes por meio de profetas ou profetizas. A partir daí, podemos refletir que a difusão do montanismo[143] (final do

---

[137] PIÑERO, Antonio. *Los Apócrifos del Nuevo Testamento*. Madrid: Fundación Santa María, 1989. p. 11.
[138] KAESTLI, Jean- Daniel. Os escritos apócrifos cristãos. Por uma análise que valoriza sua diversidade e seus vínculos bíblicos. In: KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (orgs). *O mistério apócrifo: introdução a uma literatura desconhecida*. São Paulo: Loyola, 2012. p. 27-40. p. 29.
[139] Idem.
[140] JUNOD, Eric. Como o Evangelho de Pedro se viu eliminado das leituras da Igreja nos anos 200. In: KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (orgs.). Op. cit., p. 41-43. p. 41.
[141] PIÑERO, Antonio. *La formación del canon del Nuevo Testamento*. Op. cit., p. 16-17.
[142] Idem. 17-18.
[143] Movimento que surge por volta dos anos 155-160 na região da Ásia Menor. O que se sabe sobre o grupo foi recuperado por via indireta na História Eclesiástica de Eusébio de Cesárea. Seu líder, Montano,

século II e início do século III) não pode deixar de ser um elemento a ser considerado para o surgimento da necessidade de se construir uma tradição que pudesse ser mais controlada pelo grupo que também ganhava importância naquele momento, o episcopado.

Ao pensarmos ainda sobre a consolidação do cânone, podemos refletir acerca da importância das heterodoxias na relação dialética entre textos apócrifos e canônicos para o fortalecimento da ortodoxia naquele período.

Talvez uma das polêmicas mais relevantes no que tange a incipiente necessidade que surgiu dentro do corpo eclesiástico da construção de um *corpus* fixo de textos reconhecidos pela Igreja como canônicos advenha da controvérsia marcionista. Marcião era um comerciante da Frígia que se converteu ao cristianismo na Ásia Menor, mas acabou sendo um participante bastante ativo da comunidade romana. Influenciado pelas ideias relacionadas ao gnosticismo, escreveu uma obra intitulada *Antiteses,* na qual expunha suas ideias teológicas. O ponto de inflexão da concepção de Marcião era a distinção entre um Deus supremo, oculto, inacessível, bom e perfeito e outro, a quem ele também chamava de Deus, embora o considerasse um demiurgo. Este segundo seria o criador do mundo e o Deus dos judeus e do Antigo Testamento.[144]

A partir desta concepção, Marcião passou a rechaçar todo Antigo Testamento, até então passível de ser reconhecido pelos cristãos, já que considerava que os escritos nele encontrados se referiam ao demiurgo e não ao verdadeiro Deus. Desta forma, foi Marcião quem primeiramente constituiu um cânone normativo formado de duas partes: o Evangelho de Lucas, do qual ele havia expurgado as passagens referentes à existência corpórea de Jesus e o conjunto das cartas paulinas.[145] Em contrapartida às ideias de Marcião que foi excomungado em 144, o bispo Irineu de Lyon escreveu o *Adversus Haereses* por volta do fim do século II.[146] Nesta obra, o bispo lionês fez uma extensa condenação dos textos relacionados à gnose e consequentemente combate o suposto conjunto elaborado por Marcião. Sobre estes, diz Irineu:

---

afirmava ser uma presença viva do Paráclito (Espírito Santo). Os montanistas tinha um caráter eminentemente milenarista e dentro do grupo houve duas profetizas de destaque, Maximila e Priscila. FRANGIOTTI, Roque. *História das Heresias (Séculos I-VIII): Conflitos Ideológicos dentro do Cristianismo.* São Paulo:Paulus, 1995. p.55-56.

[144] PIÑERO, Antonio. *La formación del canon del Nuevo Testamento*. Op. cit., p. 96-97.

[145] Marcião eliminou do Evangelho de Lucas e dos escritos paulinos quaisquer vinculações destes com o Antigo Testamento. PIÑERO, Antonio. *La formación del canon del Nuevo Testamento*. Op. cit., p. 98.

[146] IRINEU DE LIÃO. *Contra as heresias.* São Paulo: Paulus, 1995. p. 109-110.

> Os valentianos, indo além de todo pudor e publicando seus próprios escritos, gloriam-se de ter mais do que está nos evangelhos e tiveram a grande ousadia de intitular "Evangelho da verdade" a um seu escrito recente que é totalmente diferente dos evangelhos dos apóstolos. [147]

Antonio Piñero nos lembra de que antes do surgimento da controvérsia marcionista, a Igreja já contava com os elementos necessários para a formação de um cânone neotestamentario, os quatro evangelhos e o *corpus* paulino, contudo, não existem registros que contemplem impulsos positivos e suficientes neste sentido. Assim, a obra do bispo de Lyon configura-se como um marco na justificação teológica que se opôs à delimitação feita por Marcião.[148] O episcopo estabeleceu sobre os Evangelhos:

> Por outro lado, os evangelhos não são, nem mais nem menos, do que estes quatro. Com efeito, são quatro as regiões do mundo em que vivemos, quatro são os ventos principais e visto que a Igreja é espalhada por toda a terra e como tem por fundamento e coluna o Evangelho e o Espírito da vida, assim são quatro as colunas que se espelham por toda parte a incorruptibilidade e dão vida aos homens.[149]

Desta forma, Irineu restabelecia o valor dos outros três evangelhos, Mateus Marcos e João, que haviam sido postos de lado por Marcião. Podemos dizer que na tentativa de combater as ideias consideradas heterodoxas de Marcião, o episcopado por meio da obra de Irineu de Lyon iniciava um processo de construção do cânone. Na obra do bispo lionês o termo apócrifo já aparece com o significado de espúrio ou falso.[150]

Sobre os critérios que fundamentaram a designação dos textos cristãos como canônicos ou apócrifos, Piñero destaca os três principais: O primeiro era o da conformidade com o que se chegou a denominar como “regra da fé” isto é, a coerência com a tradição que as comunidades cristãs consideravam como constituinte e normativo

---

[147] Idem. p. 285-286.

[148] A importância de Irineu de Lyon na defesa dos textos considerados canônicos frente à seleção elaborada por Marcião foi mencionada na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesaréia, na qual este destaca o papel do bispo milanês no confronto intelectual contra os gnósticos. O próprio Eusébio escreve, na mesma obra, sobre como distinguir entre os textos a serem considerados canônicos e os que deveriam ser expurgados. EUSÉBIO, DE CESARÉIA. *Historia eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fisher. São Paulo: Novo Século, 1999. p. 180 e p.99.

[149] Idem. p. 283

[150] O vocábulo apócrifo deriva do termo grego *apokrypto*, que significava ocultar. Dessa forma, um livro apócrifo era aquele que convinha manter oculto por ser extremamente precioso, para que este não caísse em mãos profanas. Em virtude da relação desses escritos com grupos que foram sendo visto como heterodoxos pela hierarquia eclesiástica, o termo ganhou uma conotação pejorativa que já aparece nas obras de Irineu de Lyon e de Tertuliano. PIÑERO, Antonio. *Los Apócrifos del Nuevo Testamento*. Op. cit., p. 12.

da fé. A diversidade das comunidades cristãs no período, [151] nos permite supor que este conjunto de concepções tendia então para um fortalecimento de uma hierarquia eclesiástica, capaz de distinguir o que estava ou não em conformidade com a tradição, o que reforça a ideia da criação do que Pierre Bourdieu chamou de monopólio dos especialistas ou profissionais eclesiásticos. [152]

O segundo critério seria o da proveniência apostólica ou apostolicidade. Em linhas gerais, considerava-se a possibilidade de um determinado escrito estar cronologicamente relacionado ao período apostólico de modo direto ou indireto.[153]

O último critério configurava-se em um consenso no uso continuo na maioria das igrejas, sobre o uso de um determinado conjunto de livros. Mas como se construiu esse consenso? Nossa documentação deixa evidente a reinvindicação do grupo priscilianista de leitura outras que estivessem fora do conjunto canônico, ou ainda poderíamos pensar que se demandava a incorporação de outros como também divinamente inspirados. O autor do Tratado que analisamos declara:

> Não duvido, porém, que alguns daqueles que se empenham mais nas calúnias do que na fé hão de dizer: "Não procures mais nada! Basta-te ler o que esta escrito no cânone!" A estas palavras facilmente daria o meu assentimento, de acordo com o carácter da natureza humana, que procura mais o ócio do que o trabalho, se não me estimulasse o testemunho do Evangelista Lucas, que diz nos Actos dos apóstolos: *e os discípulos confrontavam as Escrituras para verem se era assim*, da mesma forma que lhes falou Paulo e da mesma forma que eu sei que recebi, no cânone, o testemunho das coisa que quero conhecer. [154]

---

[151] Como exemplos temos os achados dos escritos do mar morto e de descobertas mais recentes como o Evangelho de Judas que deixam entrever que nem todas as comunidades cristãs antigas compartilhavam de um determinado conjunto de regras que pudesse ser encarado como homogêneo.

[152] Para Bourdieu, partindo do pressuposto que a religião é um sistema simbólico, a história da transformação do mito em religião (ideologia) não se pode separar da história da constituição de um corpo de produtores especializados de discursos e ritos religiosos. BOURDIEU, P. *O Poder Simbólico.* Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989. p.12 e 13.

[153] PIÑERO, Antonio. *La formación del canon del Nuevo Testamento*. Op. cit., p.108-109.

[154] *"No dudo de que alguno de los que aman más las calumnias que la fe, ha de decir: !no busques nada mas allá!, basta con que leas lo que esta escrito en el canon. A estas palabras fácilmente daría mi asentimiento, a tenor con el carácter de la naturaleza humana, que busca el ocio más que el trabajo, a no ser porque el testimonio del evangelista Lucas me estimula, al decir en los Hechos de los apóstoles: "los condiscípulos confrontaban entre si las Escrituras a ver si era así" (Act. 17,11), de la misma manera que les había hablado Pablo, y sé que he recibido en el canon el testimonio de profecía de aquellas cosas cuyo conocimiento deseo." Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit., p. 71. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 123.

Neste trecho, o autor priscilianista recorre à autoridade paulina para reafirmar sua defesa referente à acusação de que o grupo fazia leituras de textos que estavam fora dos livros permitidos. Embora não tenhamos encontrado menções explícitas ao episcopado, sua análise deixa-nos ler nas entrelinhas que o autor estivesse se referindo ao grupo que lhe imputava essas acusações. Menendez Pelayo afirma que para Prisciliano o cânone não poderia estar restrito aos textos reconhecidos pela hierarquia da Igreja, já que, em sua concepção, sendo oriundo de revelações divinas, não estaria a cargo dos homens selecionar os livros que poderiam ser objeto de leitura e estudo pelos cristãos.[155] Sobre isto Prisciliano escreveu ainda: As Escrituras de Deus são uma coisa sólida, verdadeira, não são escolhidas pelo homem, mas trazidas ao homem por Deus (...). [156]

Assim, o autor acabava por defender uma dilatação do que deveria ser considerado como texto cânonico. Deixando em aberto o cânone para que pudessem ser reconhecidos os livros "revelados" por meio da capacidade profética de "homens santos".

A opção de leituras de determinados textos considerados apócrifos pelos priscilianistas acabou por legitimar – ou pretendeu legitimar – o caráter ascético de suas práticas religiosas. Muitos desses escritos que fundamentavam a prática priscilianista, como por exemplo, *Memoria apostularum, A ascensão de Isaías* e o *Apocalipse de Elias* valorizavam as práticas ascéticas. Kaestli afirma que a opção pela leitura de textos repletos de referências à continência evidenciava que o ideal de pureza sexual e alimentar havia persistido em alguns grupos ascéticos no cristianismo durante os séculos IV e V.[157] Daí podemos depreender que para além do direito ao estudo de uma gama mais ampla de textos, os priscilianistas buscavam reafirmar sua ascese considerada radical pela ortodoxia.

Confrontando a documentação, não encontramos citações de atas ou nenhuma outra menção a decisões conciliares, o que provavelmente se deve ao fato de que ainda não havia um consenso totalmente estabelecido acerca do cânone naquele momento.

---

[155] MENÉNDEZ PELAYO, M. Op. cit., p. 193.
[156] "*La Escritura de Dios es una cosa sólida, verdadera, no elegida por el hombre, sino por Dios entregada al hombre* (…)".*Prisciliano: tratados y cânones.* Op. cit., p. 67. VENTURA, Ricardo (estudo e trad.). Op. cit., p. 120.
[157] KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (orgs.). Op. cit., p. 34.

2.6. Crônica de Sulpício Severo

A Crônica de Sulpício Severo foi escrita no início do século IV, provavelmente entre 403 e 404. Segundo Carmen Codoñer, o cronista seria da região da Aquitânia e de procedência da aristocracia galo-romana.[158] A produção de Sulpício Severo inclui ainda, como obras reconhecidamente relevantes, a *Vita Martini*, na qual narra o percurso de vida de São Martinho de Tours e os *Dialogi*, escrito na mesma época que a Crônica. O texto de Sulpício Severo inscreve-se na tipologia das crônicas universais que buscavam inserir a história humana à divina, dentro de uma perspectiva teleológica. O cronista, seguindo o modelo da Historia universal, narra a história desde o gênesis até o fim dos tempos, sendo que na primeira parte de sua crônica aparecem de forma resumida os relatos bíblicos, enquanto na segunda são narrados fatos contemporâneos ao autor com grande riqueza de detalhes.[159] Deste documento, interessa-nos especialmente o fragmento relativo ao priscilianismo que se encontra no *Libro Segundo da Crônica*.[160]

Sulpício Severo, em sua Crônica, ao iniciar seu relato sobre os eventos relativos ao priscilianismo, alude ao movimento como tragédia. Vejamos o trecho:

> Pois então, pela primeira vez se descobriu nas Hispânias aquela infame heresia dos gnósticos execráveis, superstição oculta no mais inacessível dos segredos. [161]

Como representante da ortodoxia cristã, o cronista refere-se ao priscilianismo, dentro de uma visão conduzida não somente pelo *habitus* eclesiástico, mas também pelos desdobramentos da morte de Prisciliano em 385. Prisciliano havia sido julgado por malefício, e após sua morte a relação entre o movimento liderado por ele com o gnosticismo, maniqueísmo e magia conservou-se no discurso eclesiástico presente nas documentações posteriores.[162]

---

[158] Segundo a autora, a origem de Sulpício Severo encontra-se na obra de Gennadio intitulada *De viris illustribus.* CODOÑER, CARMEN. Estudio preliminar. In: SULPICIO SEVERO. *Obras Completas.* Madrid: Tecnos, 1987. p. IX.
[159] CODOÑER, CARMEN. Op. cit., p X- XXXVII.
[160] Idem. p. 125-133.
[161] *"Pues entonces por primera vez se descubrió en las Hispanias aquella infame herejía de los gnósticos, execrables superstición oculta en el, más inaccesible de los secretos."* SULPICIO SEVERO. Op. cit., p. 125.
[162] BLAZQUEZ, J. M. *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania: Las fuentes. Estudio de la investigación moderna*. In: *I Concilio Ceraugustano MDC aniversario 1980*. Saragoça: Institucion Fernando el Católico ESIC, 1981. p.70.

A Crônica de Sulpício Severo foi para os estudiosos do movimento uma rica fonte de informações sobre as origens sociais de Prisciliano, e também contribuiu para reforçar análises de historiadores mais tradicionais que defenderam o caráter gnóstico e mágico do movimento. Quando narra o surgimento do priscilianismo, Sulpício Severo relata que:

> (...) A origem desta desgraça é o Oriente e o Egito, mas não é fácil explicar partindo de que princípios chegou a lograr êxito. O primeiro a introduzi-la nas Hispânias, Marco, procedente do Egito, originário de Mênfis. Discípulos seus foram uma tal de Ágape, mulher de uma certa classe, e o reitor Helpídio. Deles recebeu instrução Prisciliano, de família conhecida, enormemente rico, astuto, inquieto, eloquente, culto e erudito (...). [163]

As referências pessoais de Sulpício Severo a Prisciliano como culto, erudito entre outras qualidades, evidenciam um reconhecimento do segmento social ao qual fazem parte tanto o cronista como o suposto herege. Contudo, a vinculação feita entre Prisciliano com o Oriente e especialmente com Mênfis tem por objetivo corroborar a hipótese de gnose e magia praticadas pelo grupo, já que a região de Mênfis aparece desde Antiguidade como local destas práticas.[164]

A crônica de Sulpício Severo também está repleta de referências ao episcopado. Poderíamos dividi-las em três grupos. O primeiro é formado pelos três bispos Priscilianistas: Instâncio, Salviano e o próprio Prisciliano. O segundo pelo bispo Idácio de Mérida e Itácio de Osonoba que também aparecem neste documento como líderes do segmento antipriscilianista e por fim, o destaque fica com a referência ao papel do bispo Martinho de Tours no julgamento de Prisciliano em 385.

O primeiro grupo é apontado, como já esperado, como hereges, já que a crônica foi escrita após a condenação definitiva do movimento no Concílio de Toledo de 400. Sendo o autor, parte integrante e porta-voz do discurso normatizador da hierarquia eclesiástica, não poderíamos esperar uma outra visão. Um detalhe, no entanto, chamou-nos a atenção. A simpatia de Sulpício Severo pela corrente ascética aparece em meio a

---

[163] *"(...) El origen de esta desgracia es Oriente y Ejito, pero no es fácil explicar partiendo de que principios llegó cuajar. El primero la introdujo en las Hispanias Marco, procedente de Egipto, originario de Menfis. Discípulos suyos fueron una tal Agape, mujer de una cierta clase, y el rector Helpidio. De ellos recibió instrucción Prisciliano, de familia conocida, enormemente rico, agudo, inquieto, elocuente, culto y erudito (...)."* SULPICIO SEVERO. Op. cit., p. 125.
[164] CODOÑER, CARMEN. Op. cit., p. 125.

uma série de descrições de Priscilano. O autor, embora, ao que tudo indica, não tenha pretendido traçar elogios a Prisciliano, não deixa de registrar que este: "Ele poderia ficar muito tempo acordado, suportar a fome e sede, pouco ávido por bens e poupando expresssamente seu uso". [165]

Por outro lado, o que se destaca neste documento é o fato de que o retrato construído pelo cronista acerca do bispo Idácio de Mérida não se diferencia praticamente em nada do Tratado analisado no item anterior deste capítulo. Vejamos uma das menções ao bispo de Mérida relativa ao momento em que Máximo assume o trono de Graciano após a usurpação:

> Assim, pois, quando Máximo entrou vencedor na cidade de Tréveris, junta suas súplicas cheias de ódio e acusações contra Prisciliano e seu companheiros. (...) Por trás deles também foram acusadores, os bispos Idácio e Itácio cujo o intuito por desterrar os hereges não censuraria senão houvessem lutado para além do conveniente, levados pelo desejo de vencer. [166]

A concepção de Idácio e Itácio como perturbadores do campo religioso reforça-se na passagem acima. Em sua análise sobre os *campo*s, Pierre Bourdieu constata que existem propriedades comuns a todos eles. Uma delas seria a de que todos os ocupantes de um determinado *campo* têm objetivos comuns, e que mesmo considerando-se a incessante disputa interna, nenhum deles almeja sua destruição.[167] Assim, ao narrar o fim do conflito, Sulpício Severo parece lamentar a atuação de alguns bispos na questão priscilianista. Em suas palavras:

> E também agora, quando observamos que tudo se altera e se alvoroça, especialmente pelas discórdias entre os bispos (...) ao final a maioria, levada por seus loucos pensamentos e persistentes inclinações, seguia lutando contra homens sensatos; em meio disso o povo de Deus e todos os homens de bem eram objeto de escárnio e zombaria. [168]

---

[165] *"Podía mantenerse despierto largo tiempo, soportar el hambre y la sed, poco ávido de bienes, expresamente parco en su uso.* SULPICIO SEVERO. Op. cit., p. 126.

[166] *"Así pues, cuando Máximo entro vencedor en la ciudad de Tréveris, acumula sus suplicas llenas de odio y acusaciones contra Prisciliano y sus compañeros.(...) Tras ellos fueron también los acusadores, los obispos Hydacio e Itacio cuyo afán por desterrar os herejes no censuraría si no hubiesen luchado mas allá de lo conveniente levados de afán de vencer."* Idem p. 130.

[167] BOURDIEU, P. Algumas propriedades do campo. In: *Questões de Sociologia*. Op. cit., p. 89-94.

[168] *"Y También ahora, cuando observamos que todo se altera y alborota, especialmente por las discordias entre los obispos(...) al final la mayoría, llevada de sus locos pensamientos y pertinaces inclinaciones, seguía luchando contra unos cuantos hombres sensatos; en medio de ello el pueblo de*

Ao se reportar à sensatez, Sulpício Severo parece fazer referência a Martinho de Tours. Em sua Crônica, as menções a este bispo, destacam a importância do bispo de Tours como mediador e conciliador junto ao imperador Máximo e aos bispos acusadores no sentido de evitar a condenação dos réus à pena capital. Segundo o cronista:

> Pois então Martinho, residente em Tréveris, não deixava de pressionar Idácio dizendo-lhe que desistisse da acusação, de implorar a Máximo que decretasse a morte de uns desafortunados, que era [mais que] suficiente que os hereges, julgados de acordo com as normas dos bispos, fossem expulsos de suas igrejas, que era um comportamento atroz e inédito que um juiz secular julgasse um assunto eclesiástico. [169]

Sem pretender fazer um julgamento acerca da suposta misericórdia de Martinho de Tours para com os réus, fica clara, até mesmo nas palavras de Sulpício Severo, a tentativa de estabelecer um fórum próprio - um monopólio - para a resolução das questões eclesiásticas por parte dos agentes do *campo* religioso do período.

Na crônica de Sulpício Severo, constam ainda referências ao Concílio de Zaragoza inseridas no período no qual o autor relata as primeiras acusações feitas ao grupo liderado por Prisciliano. Segundo o cronista o sínodo se reúne e a ele comparecem bispos até da Aquitânia. A explicação, elaborada pelo cronista, para a ausência dos bispos Instâncio e Salviano e do leigo Prisciliano, no concílio seria a covardia. Em suas palavras:

> Porém os heréticos não se atreveram a apresentar-se em juízo; apesar disso se proferiu sentença à revelia e se condenou Instâncio e Salviano bispos, Helpídio e Prisciliano leigos. [170]

Dios y todos los hombres de bien eran objeto de escarnio y burla." SULPICIO SEVERO. Op. cit., p. 132-133.

[169] *"Pues entonces Martín, residente en Tréveris, no dejaba de presionar a Itacio diciéndole que desistiera de la acusación, de rogar a Máximo que decretara la muerte de unos desdichados, que era suficiente y sobrado el que los herejes juzgados de acuerdo con las normas de los obispos fueran expulsados de sus iglesias, que era comportamiento atroz e inaudito el que un juez seglar juzgase un asunto eclesiástico."* Idem. p. 130-131.

[170] *"Pero los heréticos no se atrevieron a presentarse a juicio; a pesar de ello se dicta sentencia en rebeldía y se condena a Instancio y Salviano obispos, a Helpidio y Prisciliano laicos."* Idem. p. 127.

O relato de Sulpício Severo acerca das condenações nominais ao grupo mencionado não condiz com as atas do Concílio de Zaragoza, mas pode ser explicada pelo fato de que o movimento havia sido oficialmente condenado no ano de 400 em outro concílio realizado em Toledo. Esta data estaria mais próxima do período em que a crônica foi escrita e os fatos, com certeza, estavam vivos em sua memória. Contudo, não podemos desconsiderar a desqualificação presente no discurso de Sulpício Severo, quando afirma que os ideais priscilianistas, já estavam condenados anteriormente. O autor ainda chama a atenção para o fato de que mesmo tendo sido condenados, Instâncio e Salviano nomearam Prisciliano como bispo logo após o concílio. Vejamos o trecho:

> Enquanto, Instâncio e Salviano, condenados segundo o julgamento dos bispos, nomeiam a Prisciliano, certamente leigo, porém líder de todos os malvados e condenado junto com eles no sínodo Zaragozano, bispo da cidade de Ávila com o fim de reafirmar seu poder. [171]

Embora possamos compreender a referência às condenações como um recurso ideológico, acreditamos, tal como Margarida Simões, que a elevação de Prisciliano ao bispado de Ávila tenha sido uma forma de conferir mais força ao grupo, com um controle maior do número de bispados.[172]

---

[171] *"En tanto, Instancio y Salviano, condenados según el juicio de los obispos, nombran a Prisciliano, ciertamente laico pero cabeza de todos los malvados y condenado junto con ellos en el sínodo Zaragozano, obispo de la ciudad de Ávila con el fin de reafirmar su poder."* Idem. p. 127.

[172] SIMÕES, M. B. *Prisciliano e as tensões religiosas do séc. IV*. Lisboa: Universidade Lusíada, 2002. p. 160.

2.7. Considerações parciais

Ao final deste segundo capítulo gostaríamos destacar alguns aspectos relevantes sobre cada uma das etapas percorridas até aqui. Tivemos a oportunidade de verificar o valor dado ao combate às heterodoxias pelos primeiros imperadores cristãos. Desde Constantino, houve entre as autoridades políticas romanas o reconhecimento que a unidade do Império estava imbricada à unidade religiosa em torno de concepções elaboradas pelo grupo hegemônico do episcopado.

Identificamos como foram construídas simultaneamente as fronteiras entre a ortodoxia e a heterodoxia e a imagem do herege no *Codex Theodosianus*. Por fim, neste primeiro item, pudemos compreender as ações de Magno Maximus frente ao priscilianismo como uma maneira de construir as bases de sua legitimação política, fazendo da condenação dos priscilianistas um *capital simbólico* que o elevasse ao patamar de Teodosio no que concernia à defesa da ortodoxia.

As atas do Concílio de Zaragoza I deixaram-nos entrever que a hierarquia eclesiástica voltava-se à regulamentação de manifestações ascéticas, como a do jejum, configurando o rigor ascético priscilianista como heterodoxo. Ainda neste eixo temático, ortodoxia/heterodoxia, podemos verificar a atenção especial dada à construção de um consenso acerca da Quaresma e da delimitação da *ecclesia* como local único permitido ao culto; bem como a tentativa de restringir o papel ativo das mulheres. Em relação ao concílio, verificamos que o conteúdo de seus artigos e o cotejamento com outros documentos analisadas evidenciaram o caráter antipriscilianista do zaragozano.

Por fim, destacamos a regulamentação da disciplina episcopal e da hierarquia no corpo eclesiástico como uma questão premente naquele período, no qual se percebe a intenção de reforçar a autoridade do bispo e de conformar o monaquismo, evitando a perda de clérigos para uma ascese mais radical de caráter eremítico.

As atas do I Concílio de Toledo nos forneceram indícios acerca da importância do concílio como espaço privilegiado de observação das disputas internas ao campo religioso no início do século IV. A partir de sua análise podemos perceber que a convocação do sínodo toledano tinha por motivação principal a regulamentação disciplinar do episcopado frente à desorganização resultante da hierarquia eclesiástica no noroeste da Península Ibérica no início do século IV. Verificamos ainda que embora

as acusações contra os priscilianistas permanecessem próximas às estabelecidas no Concílio de Zaragoza de 380, o tom mais apaziguador das atas de Toledo I remeteu-nos a uma condenação implícita da atitude do imperador Máximo em sobrepor um tribunal civil ao foro da própria Igreja.

Algumas questões presentes em Toledo I reforçaram a delimitação de fronteiras entre ortodoxia/heterodoxia, como a proibição da convivência de mulheres com homens sem um parentesco direto e a discussão acerca da natureza de Cristo dos cânones antipriscilianistas. Também verificou-se que novas preocupações se apresentaram nas atas analisadas, como a difusão de escritos produzidos no âmbito do movimento e a defesa do cânone selecionado pela hierarquia eclesiástica com a consequente desqualificação dos textos considerados pela Igreja como apócrifos. Ainda podemos destacar a relação estabelecida entre o priscilianismo, a magia e o maniqueísmo, o que facilitou a aproximação do movimento com outras práticas e heterodoxias consideradas como crime contra o Império.

Verificamos ainda a partir da análise do toledano que a força do discurso repressor do Império Romano resultou em série de abjurações ao movimento priscilianista e dos escritos produzidos por eles, mas que o priscilianismo contava ainda com o apoio de parte da hierarquia do noroeste peninsular naquele período.

Confrontando as análises comparativas entre os *Tratados* priscilianistas e a *Crônica* de Sulpício Severo, nossos dois últimos documentos referentes a este capítulo, podemos traçar algumas considerações. Verificamos primeiramente que os dois autores denotam descontentamento com as ações empreendidas pelos bispos Idácio de Mérida e Itácio de Ossonoba, já que segundo seus escritos estes colaboram para a desorganização da hierarquia eclesiástica peninsular e consequentemente para a desestruturação do *campo* religioso. Um elemento novo surgiu em nosso eixo ortodoxia/ heterodoxia. No *Libro al obispo Damaso,* percebemos a tentativa do autor do Tratado priscilianista em lançar suspeitas sobre o bispo Itacio invertendo a sua situação de acusado para acusador.

Observamos que o local de fala de cada um dos autores influenciou a visão acerca do movimento, já que para Sulpício Severo, Prisciliano e outros bispos priscilianistas partilhavam do gnosticismo e até mesmo eram conhecedores de práticas relacionadas à magia, enquanto o autor do *libro ao obispo Damaso* tentou comprovar sua ortodoxia, fazendo severas críticas às heterodoxias do IV século. Neste ponto

também se destaca o conhecimento do autor do Tratado das regras em jogo no *campo* religioso, já que busca no bispo Damaso um apoio que pudesse subverter os danos causados pelo grupo antipriscilianista dentro da península, procurando convencer o bispo de Roma dos riscos que a querela trazia para a própria ortodoxia.

Embora não haja referências ao imperador na documentação priscilianista, a Crônica de Sulpício Severo deixou evidente o papel de Máximo na virada dos rumos do movimento. Ao analisarmos as ações do episcopado nas documentações ficou claro o caráter de disputa entre agentes do campo religioso na questão priscilianista do IV e V séculos.

Em relação ao último Tratado priscilianista analisado, *O Libro sobre la fe y los apocrifos,* percebemos que o autor preocupou-se em defender a possibilidade de leitura de textos que não constavam como reconhecidos pela ortodoxia, e o fez enfatizando sua crença de que estes também seriam de "inspiração divina". Dessa forma verificamos que este tema apresenta-se como um elemento fundamental para a consolidação da ortodoxia. Compreendemos assim, que o *monopólio dos profissionais* eclesiásticos na produção de bens *simbólicos*, no caso o cânone, teve papel significativo na estruturação da dinâmica e na conformação da hierarquia de posições no campo religioso naquele período.

CAPÍTULO III: O PRISCILIANISMO E A DOCUMENTAÇÃO NO SÉCULO VI

3.1. A Segunda conversão dos suevos

A chegada do suevos juntamente com os vândalos e alanos à Península Ibérica trouxe grandes mudanças não somente ao panorama político, como também afetou de maneira considerável a organização da hierarquia eclesiástica da região.

Neste terceiro capítulo nossa análise recaiu sobre o priscilianismo no século VI visando compreender dois processos que acreditamos simultâneos e concomitantes: a reorganização da ortodoxia eclesiástica no noroeste peninsular, e o fortalecimento e consolidação da Monarquia sueva na região. Para tanto, contemplamos aspectos referentes ao impacto da chegada dos suevos na região no século V, com a subsequente desorganização da hierarquia da Igreja.

Neste capítulo analisamos ainda o papel do episcopado galaico ao longo do século VI que com suas ações contribuiu para a reorganização eclesiástica, bem como a aproximação entre esta hierarquia e a Monarquia sueva. Buscamos assim compreender em que medida o combate ao movimento priscilianista, naquele período, foi chave para o sucesso dos processos acima referidos, na medida em que a unidade religiosa em torno das concepções da ortodoxia favoreceu também a centralização do poder político. No sentido de nortear nossa análise recorremos aos eixos de comparação trabalhados no segundo capítulo: os concílios, o binômio ortodoxia/ heterodoxia e o episcopado.

Os suevos, juntamente com os vândalos asdingos, silingos e alanos, chegaram no ano de 409, e no primeiro momento vagaram pela península tendo por objetivo principal o saque.[1] A partir de 411 estes povos começaram um processo de assentamento no qual o território ocupado foi dividido entre os povos invasores.[2] Os

---

[1] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao rei suevo*. Niterói: EDUFF, 2008. p. 30.

[2] O debate acerca das condições em que se deu o reparto das regiões entre os vários povos germânicos não é objeto de nossa pesquisa, na medida em que o período que nos interessa está demarcado posteriormente a saída ou extermínio dos outros germanos desta região. As várias hipóteses sobre esta divisão, como a do sorteio feito entre eles, ou ainda de uma partilha feita a partir de critérios de força e número de cada um dos povos, podem ser encontradas nos trabalhos de: REINHART, Wilhelm. *Historia General del Reino Hispánico de los Suevos*. Madrid: Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre, 1952; TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. *El Reino de los Suevos*. La Coruña: Fundación "Pedro Barrie de la Maza Conde Fenosa". Instituto "P. Sarmiento" de Estudios Gallegos, 1977, e TORRES LOPEZ. Manuel. *Las Invasiones y los Reinos Germánicos de España*. In: MENENDEZ PIDAL, R. (dir.) *Historia de España. España Visigoda*. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. v. 3.

suevos estabeleceram-se inicialmente nas costas atlânticas da *Gallaecia,*[3] para posteriormente, com a saída dos demais grupos, terem a península como um território a ser conquistado.

Em meados do século V o assentamento dos suevos compreenderia as zonas entre *Portucale, Bracara, Auriensis e Tude,* regiões estas nas quais os suevos exerciam o controle da maioria da população. Contudo, há que se destacar que as fronteiras do reino estiveram em constante mudança durante os dois séculos de existência do reino.[4]

No momento de chegada à península os suevos eram pagãos, contudo a crônica de Idácio sublinha a figura de um monarca, de nome Requiário, que teria se convertido à ortodoxia cristã no ano de 449.[5] Em seu artigo *The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism,* Thompson surpreende-se com a ênfase dada pelo cronista Idácio ao fato de Requiário não ser somente um cristão, mas deste fazer parte do episcopado. Nas palavras de Thompson vemos: "O que mais surpreende é a observação de Hidacio sobre Requiarius. Ele diz que este monarca, que reinou 448-456, não era apenas um cristão, mas, na verdade, um católico. "[6]

O destaque dado a Requiário por Idácio se compreende na medida em que o episcopado hispânico se encontrava em uma posição desfavorável desde a chegada dos grupos bárbaros à península na medida em que causou a desorganização da instituição exemplificada pela não realização de concílios neste período. A conversão de um monarca suevo à ortodoxia poderia significar o reconhecimento de uma elite eclesiástica que se sentia acuada e desprestigiada.

Por sua vez, Orlandis identifica esta conversão como a primeira de um monarca germânico à ortodoxia cristã, embora chame a atenção para que esta seria de caráter particular, e afirma ainda que, por mais que esta tenha aproximado o rei da elite

---

[3] A *Gallaecia* a qual estamos nos referimos trata-se ainda da antiga província romana, diferente do termo Galiza, que utilizamos quando tratarmos do reino suevo do século VI.
[4] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI...* Op. cit., p. 36.
[5] IDACIO. *Crónica*. Versão e anotações de José Cardoso. Braga: Universidade do Minho, 1982.
[6] *What is most surprising is that remark of Hidatius about Requiarius. He says that this monarch, who reigned from 448- 456, was not only a Christian but actually a Catholic.* THOMPSON, E. A. The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism. In: *Visigothic Spain: New Aproaches.* Oxford: Clarendon, 1980. p. 77-92. p. 78.

galaico-romana, ela não poderia ser considerada como a conversão de um povo, no caso, dos suevos.[7]

Contudo, esta situação durou pouco tempo, já que em 466 um outro monarca suevo de nome Remismundo acabou por se converter ao arianismo. Esta conversão é percebida pela historiografia principalmente como um ato político, pois se dá com o casamento de Remismundo com a filha do monarca visigodo Teodomiro II em um momento de fragilidade do reino suevo que assim busca apoio de seus vizinhos arianos.[8]

O fato dos suevos terem abraçado o cristianismo em sua versão ariana foi outro fator que acabou por favorecer o fortalecimento do movimento priscilianista, em especial, nas áreas mais ruralizadas e entre a população camponesa. Brey Souza chama a atenção para o fato de que enquanto permaneceram no arianismo, os suevos, e mesmo seus monarcas, utilizavam sua influência para propagar a pregação ariana, protegendo seu culto, embora não implementassem uma perseguição direta à ortodoxia da Igreja.[9] Neste ponto , concordamos com a perspectiva de Luís Chaves que afirma:

> (...) As classes inferiores, o povo, sobretudo o povo rural estava desorientado pelas perseguições e violências exercidas sobre os católicos pela fuga, apostasia e fraqueza do clero, e pelo abandono em que se via por estes motivos. Nas cidades ou meios urbanos, as heresias, principalmente o priscilianismo, estavam activas e penetravam as massas. [10]

A relação entre os "bárbaros" e o episcopado peninsular foi complexa e conturbada. Se sobre a proteção do Império Romano a ortodoxia da Igreja na região já se encontrava à beira de um cisma, em decorrência da crise priscilianista - instalada em virtude do julgamento de Prisciliano, e da posterior divisão do episcopado presente nas

---

[7] ORLANDIS, Jose. *La Conversión de Europa al Cristianismo*. Madrid: Rialp, 1988. p. 69.
[8] Um problema de sucessão dentro da monarquia sueva teria levado Remismundo a aproximar-se dos visigodos em busca de apoio para tomar a liderança dos suevos. Esta questão está detalhada em: REINHART, Wilhelm. Op. cit., p. 51-52.
[9] BREY TRILLHO, Luis Souza. El Estado Suevo en Galicia y su organización interna. *Grial*, n. 27, p.29-39. 1970. p. 32.
[10] CHAVES, Luís. S. Martinho de Dume e a Sociedade Suévica. *Bracara Augusta*, Braga, v.11/12, p. 113-120, 1967/1968. p. 114 .

atas do concílio de Toledo I -,[11] com a chegada dos "bárbaros" a situação tendeu a se agravar. Andrés Olivares Guillem afirma que:

> De fato, com o assentamento dos Suevos no noroeste peninsular a situação dos priscilianistas sofreu uma mudança favorável, ficando fora do alcance da legislação imperial e sob o amparo dos suevos.[12]

3.2. A reorganização da Igreja sueva e a convocatória dos concílios bracarenses

Martins Gigante destaca que a desorganização da ortodoxia cristã e a dificuldade na realização de concílios favoreceram o recrudescimento do movimento.[13] A abertura das atas do I Concílio de Braga, em 561, deixa clara a dificuldade encontrada pela hierarquia episcopal na realização de concílios no período anterior à conversão do rei suevo à ortodoxia cristã. Da abertura destacamos:

> Faz muito tempo, santíssimos irmãos, que de acordo com as disposições dos veneráveis cânones e os decretos da disciplina católica e apostólica, desejamos celebrar uma assémbléia episcopal com todos os bispos, o que não só é conveniente para as normas e regras eclesiásticas, mas que também fortalece os vinculos da caridade fraterna ao encontrar-nos uns com os outros em um confronto saudável. (…).[14]

Para Silva, a ausência de assembléias mais amplas, como os concílios, justificada especialmente pelo clima geral de instabilidade política, e o isolamento dos membros da Igreja favoreceram não apenas o enraizamento do priscilianismo na região,

---

[11] Esta questão foi analisada no II capítulo, subitem 2.3, intitulado Concílio de Toledo.

[12] *"Efectivamente, con el asentamiento de los suevos en el noroeste peninsular la situación de los priscilianistas sufrió un favorable cambio, pues quedaron fuera del alcance de la legislación imperial y al amparo de los suevos."* OLIVARES GUILLEM, Andrés. Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia. Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (s. IV-VI d.C.). *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, v. 7. p. 97-120, 2002. p. 114.

[13] GIGANTE, José Antônio Martins GIGANTE, José Antônio Martins. Ambiente e significação da legislação do Concílio de Braga. XIV Semana Internacional de Direito Canônico. O Concilio de Braga e a função da legislação Particular da Igreja, 14, Braga, 1975. In: *Atas...* 1975. p. 27.

[14] *" (...) sanctissimi fratres, quia secundum instituta venerabilium canonum et decreta catholicae et apostolicae disciplinae desiderabamus sacerdotalem inter nos fieri debere conventum, quia nom solum ecclesiasticis regulis et ordinubus oportunus, sed etiam stabilem semper efficit caritatis fraternae concordiam(...)".* Atas dos concílios de Braga de 561 e 572. In: CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 65.

mas também estaria associado a ele o aparecimento de singularidades locais por parte do clero.[15]

Deste recorte podemos depreender alguns aspectos relevantes do *campo* religioso naquele momento anterior à conversão. O bispo de Braga, Lucrécio, menciona o fato de ter havido um longo período sem a possibilidade de realização de concílios. A partir daí, verifica-se a desorganização da hierarquia eclesiástica e consequentemente *do campo* religioso, que mesmo não tendo sofrido talvez uma perseguição sistemática em virtude do arianismo, enfraqueceu-se em virtude de muitos problemas como, por exemplo, o priscilianismo.

A preocupação da Igreja com o priscilianismo transparece, ainda, em um documento do século VI, anterior à segunda conversão dos suevos à ortodoxia: a carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga datada de 29 de junho de 538.[16] Esta carta foi analisada por Joaquim Bragança.[17] Embora a correspondência do bracarense que gerou a resposta tenha se perdido, a partir do material enviado pelo Papa, o historiador pode levantar algumas questões cruciais para o conhecimento das inquietações do episcopado da região.

Joaquim Bragança organiza seu texto analisando a ordem em que foram elencadas as respostas do Papa em sua carta. A partir de então, pressupõe quais seriam as principais dificuldades pelas quais estaria passando o Arcebispo de Braga.

O primeiro tema da carta é o priscilianismo. Profuturo pede orientações ao papa quanto ao modo que deveria agir junto àqueles que têm práticas ascéticas próximas às dos priscilanistas. O arcebispo refere-se ao costume de alguns de não se alimentarem de carne, por acreditarem que todas as criaturas são imundas. Utilizando as palavras de Paulo, o papa afirma que o que contamina o homem não é o que entra, mas o que sai da boca. E conclui dizendo: “não condenamos abstinência agradável a Deus; mas também não recebemos na igreja os que se atrevem a execrar as criaturas do Senhor”. Esta

---

[15] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI...* Op. cit., p. 53.

[16] VIGILIO, Papa. *Epistola ad Profuturum episcopum*. In: *Patrologiae. Cursus Completus*. Series Latina. ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1879. v. 84, 829-832. Esta carta seria em resposta a uma outra mandada pelo arcebispo de Braga à Santa Sé, na qual O bispo Profuturo faz várias perguntas ao bispo de Roma.

[17] BRAGANÇA, J. de Oliveira. A carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga. *Bracara Augusta*. Braga, v.21, p. 65-97,1967.

preocupação com as práticas priscilianistas apareceria novamente nos concílios bracarenses.

A partir das considerações traçadas até aqui, este capítulo foi dedicado à análise das relações estabelecidas entre a monarquia sueva e o episcopado no século VI, considerando-se os interesses comuns partilhados entre os *campos* religioso e político no período. Verificamos assim que o priscilianismo configurou-se como um dos obstáculos à consolidação da aliança entre a Igreja e o projeto de fortalecimento e consolidação do reino suevo no século VI. Para tanto, demos prosseguimento à metodologia empregada até este momento, isto é, analisamos as documentações respectivas ao período à luz dos eixos de comparação trabalhados no capítulo II.

As análises sobre a segunda conversão dos suevos à ortodoxia cristã citam como referências dois documentos distintos: [18] o primeiro se trata da obra *De miraculis Sancti Martini*, escrita por Gregório de Tours, e o segundo é a *Historae Sueborum* escrita por Isidoro de Sevilha.

A narrativa de Gregório de Tours privilegia o papel das relíquias de Martin de Tours no processo de conversão do monarca suevo. Nas palavras de Gregório:

> Estava gravemente doente o filho de Charrarico rei da Galiza (...), e naquela região havia uma grande praga da lepra . O rei, com todos os seus vassalos, seguia a fétida seita ariana. Porém, vendo seu filho em perigo derradeiro, falou aos seus desta forma: "**Aquele Martín** das Gálias que dizem que resplandeceu em virtudes, de que religião era? Sabeis-o [Vós]? ' e fora-lhe respondido: " Ele governou na fé católica [a] sua grei, (...) Retrucou o monarca: " Se é verdade o que dizeis, vão[sic] até seu templo meus fiéis amigos, levando muitos presentes, e se alcançarem a cura do meu filho, aprenderei a fé católica e a seguirei " (...) O filho do rei, milagrosamente e de todo saudável, foi receber aquele tesouro (...) Então, chegou também de regiões distantes, **movido pela inspiração divina, um sacerdote chamado Martin** (...) O rei, com todos de sua casa, confessou a unidade do Pai, do Filho e do Espírito Santo e recebeu a crisma. O povo ficou livre da lepra até o dia de hoje e todos os enfermos foram salvos (...) E aquele povo arde agora tanto do amor de Cristo, que todos iriam alegremente ao martírio se chegassem tempos de perseguição. [19] (grifo nosso)

---

[18] MARTINS GIGANTE, José Antônio. IConcílio Bracarense. *Lumen*, Lisboa. n. 25, p. 991-1004, 1961. 992-993 e FERREIRO, Alberto. Braga and Tours: Some Observations on Gregory's De Virtutibus sancti Martini(1.11). *Journal of Early Christian Studies*, Baltimore, n. 3, fasc.2, p. 195-210, 1995. p. 196.

[19] *"Estaba gravemente enfermo el hijo de Charrarico, rey de Galicia (...), y en aquella región había gran peste de leprosos. El rey, con todos sus vasallos, seguía la fétida secta arriana. Pero, viendo a su hijo en*

Embora o relato do bispo de Tours buscasse exaltar a figura de Martin de Tours, como sublinha o próprio Menendez Pelayo, [20]desta narrativa podemos depreender pelo menos dois fatos verossímeis: O primeiro é a conversão de um monarca suevo, e o segundo é a chegada naquela região do monge Martinho. Poderíamos também destacar a importância dada às figuras de Martin de Tours e o então monge Martinho, que viria posteriormente a ser conhecido como Martinho de Dume, e depois de Braga, alcunha pela qual passou a fazer parte da história da Península Ibérica. O destaque dado às personagens da narrativa aponta para a relevância do poderes de cura e da providência divina relacionados aos bispos na medida em que os dois Martins podem ser considerados como pedras fundamentais do episcopado tanto no reinos suevo como no franco.

É no segundo ponto que os escritos de Isidoro e Gregório se entrecruzam. Isidoro de Sevilha atribuiu a conversão dos suevos às ações do monge Martinho junto ao monarca suevo de nome Teodomiro. Existe uma grande controvérsia acerca da identidade do monarca que primeiramente teria abraçado a fé nicena.[21] Torres Rodriguez levanta a questão sobre quantas teriam sido as conversões. O autor relembra da primeira com Requiário, mas se pergunta se a segunda teria ocorrido com Carrarico ou com Teodomiro, como afirma Isidoro de Sevilha.[22]

---

*el último peligro, habló a los suyos de esta suerte: '**Aquel Martín** de las Galias que dicen que resplandeció en virtudes, ¿de qué religión era? ¿Sabéislo?' y fuere respondido: 'Gobernó en la fe católica su grey, (…) Repuso el monarca: 'Si verdad es lo que decís, vayan hasta su templo mis fieles amigos, llevando muchos dones, y si alcanzan la curación de mi hijo, aprenderé la fe católica y seguiréla.' (…) El hijo del rey, milagrosamente y del todo sano, salió a recibir aquel tesoro (...) Entonces llegó también de lejanas regiones, **movido por divina inspiración, un sacerdote llamado Martín** (...) El rey, con todos los de su casa, confesó la unidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo y recibió el crisma. El pueblo quedó libre de la lepra hasta el día de hoy y todos los enfermos fueron salvos (...) Y aquel pueblo arde ahora tanto en el amor de Cristo, que todos irían gozosos al martirio si llegasen tiempos de persecución." De miraculis Sancti Martini* APUD In: MENÉNDEZ PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos Españoles*. Madrid: BAC, 1965.v. I. p. 320-321.

[20] Idem.

[21] Neste ponto preferimos apresentar algumas das hipóteses levantadas por Torres Rodrigues e Edward Thompson, e reconhecermos que a partir do momento que as fontes citadas não são alvo de nossa análise, optamos por não tomar nenhuma das posições por mais precisa.

[22] Torres Rodrigues enumera algumas hipóteses acerca de qual era o nome do monarca convertido: a primeira é que Carrarico e Teodomiro seriam na verdade a mesma pessoa, a outra é de que Carriarico seja uma transformação ou deformação do nome de Requiário, e assim a narrativa de Isidoro estivesse mais próxima da verdade, e ainda a possibilidade de teriam ocorrido três conversões. A primeira com Requiário em 449, a segunda de caráter particular, isto é, do monarca e da nobreza com Carriarico em 550, fato que coincide com a data provável da chegada do monge Martin, e por fim a de Teodomiro em 559. Thompson ainda entra nesta polêmica levantando outra questão: se a conversão se deu com Carriarico ou Teodomiro quem seria então Ariamiro que aparece na atas do I bracarense? Para o autor nem Gregório de Tours, nem Isidoro de Sevilha fornecem informações detalhadas acerca deste processo

Orlandis chega mesmo a questionar se esta teria sido a segunda conversão dos suevos à ortodoxia. Refletindo até que ponto a conversão de Requiário, narrada por Idácio, teria levado atrás de si grande parte da população, com Orlandis, pode-se pensar que esta tenha sido superficial, e por isto efêmera. A adoção do cristianismo em sua versão ariana feita pelos monarcas posteriores poderia ser considerada como um processo de arianização oficial do reino, isto é, o arianismo durante cem anos teria sido uma religião dos reis, da nobreza palaciana e militar.[23]

Um outro ponto interessante a ser alvo de reflexão surge ainda das narrativas de Gregório e Isidoro. Como mencionado anteriormente, nas duas aparece a figura do monge Martinho, embora em dimensões de importância diferentes. A chegada de Martinho à Galiza suscitou vários questionamentos à historiografia acerca dos suevos. Thompson chama de *"strange coincidence"* o fato da narrativa do tourense apontar para a simultaneidade dos dois eventos: a chegada do monge juntamente com as relíquias do santo.[24] Alberto Ferreiro vai mais além. O autor acredita na hipótese do monge Martinho ter estado em Tours ao mesmo tempo em que a delegação diplomática de Carriarico teria ido buscar as relíquias de Martin de Tours e, assim, vislumbrado a oportunidade de evangelizar os suevos. Dessa forma, a chegada simultânea do monge e das relíquias não seria ocasional e sim premeditada.[25]

As consequências da conversão dos suevos foram marcantes. Estas estão relacionadas no *campo* religioso à reestruturação da ortodoxia eclesiástica e às ações do episcopado. No *campo* político visou o fortalecimento interno e externo do reino suevo. Do ponto de vista externo, destacamos duas frentes distintas que poderiam elucidar a importância da conversão à ortodoxia nicena para a Monarquia sueva. A primeira seria a tentativa de consolidação do distanciamento e o reforço da autonomia dos monarcas suevos em relação aos visigodos arianos. A segunda se daria no sentido contrário da

---

que poderiam levar a uma conclusão satisfatória sobre a real identidade do rei suevo. Assim defende que a partir da documentação disponível o primeiro monarca a abraçar a ortodoxia cristã seria mesmo Ariamiro, e data a conversão entre os anos de 558 e 561, quando se realiza o I concílio de Braga. TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. Op. cit, p. 14; THOMPSON, E. A. Op. cit., p. 87.

[23] ORLANDIS, Jose. *La Conversión de Europa al Cristianismo...* Op. cit., p. 77-78.

[24] THOMPSON, E. A. Op. cit., p. 83.

[25] FERREIRO, Alberto. The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia. *Studia Monastica,* Barcelona, v. 23, n. 1, p. 11-26, 1981. p. 13.

anterior. A conversão teria o propósito de aproximar os suevos de Bizâncio, tese defendida por autores como Goubert, Thompson e Garcia Moreno.[26]

Na esfera interna, a conversão aproximou as autoridades políticas e religiosas transformando questões como o priscilianismo em alvo a ser enfrentado também pelo poder político. Tal afinidade estimulou o investimento na maior assimilação entre as populações locais e suevas, vinculando o esforço de cristianização à via católica. Para Silva:

> junto àquelas populações mais próximas das práticas pagãs e priscilianistas, fossem elas galaico-romanas ou não, buscou-se a uniformidade da fé. Assim, se a conversão pode ser entendida com o a "culminação ideológica" de um processo de integração entre a nobreza sueva, a Monarquia e a aristocracia local, no que concerne à maioria da população um esforço de cristianização haveria ainda de ser empreendido.[27]

Embora tenhamos nos dedicado neste ponto a traçar os elementos que favoreceram o estabelecimento de uma relação muito próxima entre a Igreja e a Monarquia no reino suevo, não podemos nos furtar de destacar, tal qual Silva, que este processo de conversão pôde ser observado a partir de dois elementos fundamentais de sustentação: o primeiro seria a existência na região de um nível de funcionamento da instituição eclesiástica, sem a o qual seria impossível que a conversão tivesse vez, e um marco fundamental no processo de aproximação entre autoridades políticas e clericais.[28] Assim, podemos compreender a conversão mais como um ponto de inflexão de um processo do que propriamente o início da relação entre Igreja e Monarquia. A interação entre os *campos* políticos e religioso indica que no reino suevo a aliança constituída entre as autoridades eclesiásticas e políticas garantiu um ambiente favorável à reorganização eclesiástica, e à monarquia forneceu argumentos de ordem ideológica que reforçava sua legitimidade.[29]

---

[26] GOUBERT, Paul. Le Portugal Bizantin. *Bulletin des Etudes Portgaises*, Lisbonne-Paris, n.14, p. 273-282, 1950. p. 276, THOMPSON, E. A. *Los godos en España*. Madrid: Alianza, 1971. p. 104 e GARCIA MORENO, Luis A. La Iglesia y el cristianismo en la Galecia de época sueva. *Antiguedad e cristianismo: monografias históricas sobre la Antiguedad Tardia,* Murcia, n. 23, p. 39-56, 2006. p.54.

[27] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI...* Op. cit., p. 51-52.

[28] Idem. p.50.

[29] Idem. p. 14.

3.3. Martinho de Braga: o combate ao priscilianismo e ao paganismo

Tentar traçar uma biografia da figura de Martinho de Braga é tarefa que nos parece impossível. As muitas hipóteses sobre a data e lugar de nascimento, a data em que teria morrido, sua suposta peregrinação ao oriente, e posteriormente as motivações de sua ida para a região da Galiza não encontraram posições consensuais entre os estudiosos.

Parte da historiografia marca o nascimento do monge Martinho na Pânonia. A data em que teria nascido já aponta para o primeiro problema. Segundo Madoz, o ano teria sido 515, já para Avelino Costa foi em 520, e ainda outros como Fernández Alonso que marca 510 como ano de nascimento do monge.[30] Daí teria ido ao Oriente, onde teria aprendido o grego e outras línguas orientais.[31] As viagens empreendidas por Martinho teriam sido essenciais para sua formação monástica, provavelmente na Terra Santa, e ainda contribuído para a assimilação da cultura helenística.

Após sua estada no Oriente, o monge teria partido em direção ao noroeste da Península Ibérica. Em relação às motivações da vinda de Martinho ao reino dos suevos, algumas hipóteses já foram mencionadas anteriormente, e soma-se ainda a possibilidade de ter sido enviado como um emissário diplomático por Constantinopla, no sentido de retomar as relações do Império com aquela região com o objetivo de preparar uma reconquista.[32]Poderíamos assim resumir as hipóteses que teriam contribuído para a ida de Martinho ao noroeste peninsular. A primeira consiste em compreender a viagem de Martinho na forma de embaixada de Justiniano no sentido de complementar, através da via diplomática, o processo de reconquista do território do antigo Ocidente Romano. Na segunda hipótese, as ações de Martinho estariam relacionadas à tentativa da Igreja de Roma. Dentro desta ideia está inserido o objetivo de ampliar o número de fiéis e reagir à perda de influência decorrente das "invasões

---

[30] Como data de nascimento de Martinho, optamos pela datação (518-525), defendida por Manuel Justino Pinheiro, na medida em que possibilita uma maior elasticidade ao período. Cabe lembrar que estas datações não são imprescindíveis a nossa análise acerca da atuação de Martinho. In: MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. O "De Correctione Rusticorum". *Bracara Augusta*, Braga, v. 34, p. 485-561, 1980. p. 495-496.

[31] Compartilham desta tese José Madoz e Avelino de Jesus Costa, entre outros. MADOZ, Jose. Martín de Braga. En el XIV Centenário de sua advenimiento a la Península (550-1950). *Estudios Eclesiásticos*, Madrid, n. 25, p. 219-242, 1951; COSTA, Avelino de Jesus da. *S. Martinho de Dume. (XIV Centenário da sua Chegada à Península).* Porto: Ora et Labora, 1949.

[32] Esta hipótese é levantada, por exemplo, por Casimiro Torres Rodrigues em: TORRES RODRIGUEZ, Casimiro. Op. cit., p.24.

bárbaras" tendo Martinho como missionário junto ao reino suevo. E por fim, temos que incluir a possibilidade que a ida do monge esteja associada ao plano pessoal e ao espectro das subjetividades.[33]

Na sua chegada na Galiza, que acontece em torno de 550, Martinho já é um homem que possuí alto grau de cultura para a época, o que lhe proporcionou um papel de destaque em meio ao episcopado da região.

Ao chegar à península, Martinho se dirige à região de Dume, onde atraiu, como sacerdote e monge, grande número de discípulos. Ferreiro atribui esta escolha ao fato do local estar próximo de Braga, sede da corte sueva.[34] Ali, Martinho construiu o mosteiro de Dume, que passado pouco tempo ascendeu à categoria de bispado. Seu fundador foi indicado como bispo, e passou a ser conhecido como Dumiense.[35] Ainda segundo Ferreiro, o bispo Martinho teria supervisionado a organização de outros cenóbios. [36]

Na fundação desta abadia aparecem as primeiras indicações das relações entre a Igreja e a Monarquia sueva após a conversão à ortodoxia cristã. Assim, alguns autores atribuem à fundação do mosteiro um caráter régio, na medida em que o monarca teria fornecido os meios necessários para a implementação da abadia.[37] Contudo, podemos compreender a construção de Dume tal como Silva, dentro de um esforço duplo que envolveu a Igreja e a Monarquia. Para a autora, diante do bom relacionamento vigente entre as autoridades políticas e religiosas locais, Martinho teria conseguido, junto ao monarca, recursos para dispor de um local apropriado ao desenvolvimento de seu trabalho com um número crescente de discípulos.[38] Neste ponto poderíamos pensar no interesse comum que comungavam os campos político e religioso para a instalação do cenóbio na região. Este serviria não só a propósitos evangelizadores por parte da

---

[33] Estas hipóteses foram analisadas na obra de Leila Rodrigues da Silva, a qual já fizemos inúmeras referências anteriormente. SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI...* Op. cit., p. 61-66.
[34] FERREIRO, Alberto. Op. cit., p.18.
[35] GONZÁLEZ GARCIA, Teodoro. La Iglesia desde a conversión de Recaredo… Op. cit., p. 635.
[36] FERREIRO, Alberto. Op. cit., p. 18.
[37] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. El Reino suevo de *Hispania* y su sede en Bracara. In: GISELA RIPOLL, JOSEP M. GURT. (eds). *Sedes regiae (ann. 400-800)*. Barcelona: Roial Acadèmia de Bones Lletres, 2000. p. 415.
[38] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI...* Op. cit., p. 66.

hierarquia eclesiástica, mas também como fator agregador e difusor da ortodoxia como elemento de identidade e unidade dos suevos.[39]

O mosteiro de Dume teve um papel de centro cultural e religioso, assim tinha uma dupla função: como escola garantia o ensino do grego, a leitura dos escritores clássicos, e o aprimoramento dos clérigos; e ainda no âmbito espiritual, procurava o aperfeiçoamento da formação doutrinal e ascética.[40]A importância da fundação deste cenóbio verificava-se ainda em outros aspectos.

O primeiro que destacamos é o caráter episcopal de seus abades, inaugurado com a sagração de Martinho a bispo de Dume e, o outro, caracteriza-se na formação de uma rede de novos mosteiros fundados nas regiões rurais que faziam parte do esforço de cristianização das populações campesinas; sendo todos vinculados e subordinados a Dume.[41]

Ao analisar a documentação a respeito do bispo e os escritos deixados por Martinho, Fontán destaca a possibilidade de se distinguir três etapas na vida do bispo de Braga. A primeira se daria com a ação de conversão do rei e sua corte, e a educação de seus monges em Dume. O auge deste período seria a nomeação de Martinho como bispo dumiense.[42]

O segundo momento iniciar-se-ia em 561 com a realização do I Concílio de Braga que, embora presidido pelo metropolitano bracarense Lucrecio, garantiu a Martinho um papel importante, na medida em que a ele coube a redação das atas do mencionado concílio. A este período Fontán atribui o início de um processo de reorganização, que visava a consolidação da ortodoxia da Igreja na Galiza.

Nos últimos anos de vida, segundo Fontán, Martinho se dedicou especialmente à produção literária de obras cujo caráter seria de orientação e aconselhamento dirigida a clérigos como também ao monarca suevo.

---

[39] Cabe destacar que no século IV os monges e conseqüentemente os mosteiros eram vistos com desconfiança por sua aproximação com as práticas priscilianistas. Entretanto, neste momento (séc. VI) o quadro é outro, e os mosteiros são reconhecidos pela hierarquia eclesiástica como centros importantes de difusão do cristianismo. Cf. II capítulo, subitem item 2.1, intitulado Considerações iniciais.

[40] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI*...Op. cit., p. 68.

[41] Leila Rodrigues da Silva ainda destaca que a sagração do abade Martinho como bispo, embora fosse como comum no Oriente foi atípica para a região. p. 67.

[42] FONTÁN, Antonio. Martin de Braga: Proyeccion Histórica de su persona y su obra. In: *Humanismo romano*. Barcelona: Planeta, 1974. p. 199-200.

A influência que o mosteiro exerceu sobre a nobreza sueva e o episcopado galaico pode ser deduzido da rápida ascensão de Martinho não só a sede metropolitana, mas ainda ao papel de conselheiro do monarca. Um exemplo acerca desta função de conselheiro é o escrito do bispo intitulado *Formulae Vitae Honestae* (FHV), dedicado ao rei Miro, no qual Martinho enumera as qualidades morais e intelectuais de um monarca cristão.[43] Em relação a FHV, Prieto afirma tratar-se de um pequeno manual para o doutrinamento de príncipes, e sublinha que era através destas obras que a Igreja buscou criar uma "teoria de Estado cristã".[44]

A produção intelectual eclesiástica de Martinho de Braga é heterogênea. Contudo, podemos considerar que suas obras tinham um eixo comum, o objetivo de contribuir com a reorganização e consolidação da Igreja.[45]

No conjunto das obras de caráter moral encontramos, além da *Formula Vitae Honestae*, De *Superbia, Pro Repellenda Jactantia, Exhortatius Humilitatis e De Ira*.[46] Dos escritos de cunho ascético fazem parte *Aegyptiorum Patrum Sententiae*, e o *De Correctione Rusticorum.* O primeiro trata-se da primeira obra escrita por Martinho, e seria um tipo de regra que sintetizaria alguns ensinamentos da vida monástica oriental.

O *De Correctione Rusticorum* constitui uma das mais relevantes obras do bispo no que concerne ao processo de fortalecimento da Igreja. Seu objetivo principal era o de combater as práticas consideradas pagãs pela Igreja, e foi escrita a pedido do bispo de Astorga, Polêmio, para auxiliar na evangelização das áreas rurais da Galiza.[47]

As obras canônicas de Martinho configuraram-se como nosso principal alvo de interesse. Estas consistem nas Atas dos dois concílios bracarenses, e os cânones dos *Capitula Martini* que foram anexados às atas do II Concílio de Braga.[48] Estes

---

[43] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. El Reino suevo de *Hispania* y su sede en Bracara…Op. cit., p. 418; e MARTINI EPISCOPI BRACARENSIS. *Opera Omnia*. Claude Barlow (ed.). New Haven The American Academy in Rome, 1950.

[44] PRIETO PRIETO, A. El Marco Político de los Concilios Bracarenses I y II. XIV Semana Internacional de Direito Canônico. O Concilio de Braga e a função da legislação Particular da Igreja, 14, Braga, 1975. In: *Atas*... 1975. p. 85.

[45] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI*... Op. cit., p.86.

[46] Apesar de reconhecermos o valor destas obras nas ações de Martinho, estas não fazem parte do conjunto de nossa documentação especificada cf. capítulo I, subitem 1.6, intitulado Corpus documental.

[47] MCKENNA, Stephen. Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the fall of the Visigotic Kingdom. *Studies in Medieval History.* Washington: The Catholic University of America, 1938. p. 83.

[48] Embora a redação das atas mencionadas e dos *Capitula Martini* seja atribuída a Martinho de Braga, analisa-las-emos como documentos de produção coletiva do episcopado galaico.

documentos são reveladores das questões que preocupavam a hierarquia eclesiástica durante a segunda metade do século VI.[49]

Mas as ações de Martinho não se restringiram ao âmbito literário. A reorganização da hierarquia eclesiástica foi um projeto não só do bracarense, mas do episcopado galaico como um todo.[50] Avelino de Jesus, entre outros, destaca a importância do bispo de Braga neste processo. Segundo o autor, Martinho promoveu uma admirável organização paroquial com a criação de novos bispados e a divisão da metrópole de Braga em dois arcebispados, Braga e Lugo.[51]Ainda sobre a reorganização eclesiástica, Díaz Martinez afirma que nos onze anos que se passaram desde o I bracarense, a Igreja da Galiza aumentou o número de dioceses episcopais de oito para treze.[52] Assim, no II bracarense aparece uma nova organização eclesiástica. Os bispados suevos estão agora organizados em duas metrópoles. Ligadas a Braga estão Viseu, Coimbra, Idaña, Lamego e Magneto; e a Lugo: Iria, Orense, Astorga, Tuy, e Britonia.[53]

Dentro das preocupações mais prementes da Igreja após o processo de conversão, sem dúvida, o priscilianismo tinha um papel de destaque, evidenciado nas atas do I Concílio bracarense. Assim podemos considerar que embora a chegada de Martinho tenha marcado um período de reorganização da Igreja que transpareceu principalmente pela construção de mosteiros, pela expansão de números de dioceses, e pelo fortalecimento da hierarquia episcopal; a instituição ainda enfrentava problemas. A esse respeito Ferreiro destaca que, embora Martin tivesse na Península por mais de vinte anos, seu trabalho entre os suevos não foi concluído.Nas palavras de Ferreiro: "A

---

[49] Ainda existe um outro conjunto de obras que podem ser divididas em duas partes: a primeira seria composta pelas obras de perfil litúrgico como, por exemplo, o *De Trina Mersione* e *De Pascha.* A segunda seria formada pelas poesias. Embora, este grupo de fontes não faça parte de nosso *corpus*, é preciso destacar o papel dos escritos litúrgicos, que segundo muitos historiadores teriam tido uma função relevante na identidade, pelo menos religiosa, dos suevos. A importância destas obras está trabalhada no próximo item: A relação entre a hierarquia eclesiástica e a monarquia sueva.

[50] Ao enumerarmos as ações do bispo de Braga, estamos considerando que todas estas estão inseridas dentro de um projeto comum a todo episcopado da região. Os membros da hierarquia eclesiástica compartilham não só do mesmo ponto de vista e cosmovisão, como tem suas ações regidas pelo *habitus* forjado dentro do campo religioso daquele período.

[51] COSTA, Avelino de Jesus da.Op. cit., p. 14; FERREIRO, Alberto. Op. cit.; e FONTÁN, Antonio. Op. cit.

[52] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. Op. cit., 413.

[53] PRIETO PRIETO, A. Op. cit., p. 82.

corte sueva aceitou oficialmente o catolicismo, mas as áreas rurais da Galiza remanesceram difíceis de converter".[54]

3.4. Hierarquia eclesiástica e a Monarquia sueva

A conversão do monarca suevo notoriamente afetou e influenciou os *campos* político e religioso da Península Ibérica ao longo da segunda metade do século VI. As ações empreendidas pelo episcopado sejam em sua organização administrativa, nas políticas de combate ao priscilianismo e às práticas tidas pela Igreja como pagãs, inseriam-se em um projeto do qual o monarca também tinha papel ativo. Nesta linha de pensamento, Alberto Ferreiro afirma que o clima político na península também ajudou o ministério de Martinho. Os motivos políticos teriam sido um fator decisivo para a compreensão da aceitação da ortodoxia cristã pelos suevos.[55]

O autor ressalta que as relações entre os suevos e os visigodos nem sempre foram amigáveis, e com exceção da aliança godos-suevos durante os reinados de Requiário e Remismundo, a tensão sempre esteve presente nas fronteiras entre os dois reinos. Assim, a conversão dos suevos à ortodoxia e a ressurgência do arianismo durante o reinado de Leovigildo polarizaram a península.[56]

Dessa forma podemos considerar que o processo de conversão teria sido de interesse comum às esferas religiosa e política, na medida em que, se por um lado possibilitava o fortalecimento da hierarquia episcopal, por outro, funcionava como elemento formador de uma identidade religiosa aos suevos que se contrapunha aos vizinhos que eram arianos. Luis Chaves destaca que o reino suevo apenas poderia se manter independente do visigodo com a unidade política favorecida pela unidade religiosa.[57]Dentro deste projeto de unidade inseria-se o combate às dissidências e heterodoxias religiosas como, por exemplo, o priscilianismo.

Segundo Díaz Martinez, a conversão sueva à ortodoxia cristã geraria ganhos à Monarquia nos âmbitos externos e internos. Primeiramente, no âmbito externo

---

[54] *"The suevic court had officially accepted Catholicism but the rural areas of Galicia remained difficult to convert"* . FERREIRO, Alberto. Op. cit., p. 15.
[55] FERREIRO, Alberto. Op. cit., p. 15.
[56] Idem, Ibidem.
[57] CHAVES, Luís. S. Op. cit., p. 115.

produziria um distanciamento maior da Monarquia visigoda ariana, e internamente poderia possibilitar a adesão do conjunto da população a um credo único favorecendo uma integração ideológica que alargaria as bases sociais de sustentação da Monarquia sueva. O rei também passava a ter um caráter sagrado legitimado pela hierarquia eclesiástica, na medida em que os bispos reconheciam suas ações como sendo de inspiração divina.[58] O ápice do processo de integração entre a Monarquia e episcopado pode depreender-se de maneira imediata na convocatória dos dois concílios bracarenses.[59] As atas dos dois concílios de Braga deixam evidente o papel do rei suevo na convocação dos referidos concílios:

> Concílio de Braga, celebrado no terceiro ano do rei Ariamiro, no dia primeiro de maio do ano 599, com a participação de oito bispos.
>
> Havendo-se reunido na igreja metropolitana de Braga, os bispos da província da Galiza, ou seja, Lucrecio, André, Martin, Coto, Hilderico, Lucecio, Timóteo e Malioso, **por mandato do antes citado gloriosíssimo rei Ariamiro**, e havendo tomado seus postos todos bispos, também presentes os presbíteros, e assistindo em pé os diáconos e todo o clero, Lucrecio, bispo metropolitano da referida igreja disse (...) [60] (grifo nosso)

E do II Concílio bracarense:

> Segundo Concílio de Braga, realizada no segundo ano do rei Miron, em 1 de Junho, do ano de 610 teve a participação de doze bispos
>
> (...) Martin, bispo de Braga, disse: Acreditamos que, santíssimos irmãos, que por inspiração de Deus há sucedido isto, que reuniramos de um e de outro distrito, **por ordem do gloriosíssimo senhor e filho nosso o Rei**, para que não só nos alegremos de vermos-nos juntos, snão que tratemos entre nós de tudo aquilo que pertence mas à ordem e disciplina eclesiástica (...). [61] (grifo nosso)

---

[58] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. La Monarquia Sueva en el s.V. Aspectos Políticos y Prosopográficos. *Studia Historica. Historia Antigua*. Salamanca, v. 4/5, n. 1, p. 205-226, 1986-1987. p. 224.

[59] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. El Reino suevo de *Hispania* y su sede en Bracara…Op. cit., p. 412.

[60] *"Incpit synodus Bracarensis I[a] octo episcoporum regnate domino nostro Iesu Christo feiliter currente era D LXL VIIII anno tertio Ariamiri Regis die Kalendorum maiarum*
Quum Galleciae provinciae pepiscopi, id est Lucretius, Andréas, Martinus, Cotus, Ildericus, Lucetius, Timotheus, Maliosus ex praecepto praefati gloriosissimi Ariamiri Regis in metropolitana eiusdem provinciae Bracarensis ecclesia convenissent, consedentibus simul episcopis, praesentibus quoque presbyteris, adstantibusque ministris vel universo clero, Lucretius memoratae metropolitanae ecclesiae episcopus dixit (…) Atas do II Concilio de Braga. In: CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p. 65.

[61] *"Synodus Bracarensis secunda XII episcoporum reinante domino nostro Iesu Christo currente era DCX, anno secundo regis Mironis die Kalendorum iuniarum*
(...) Martinus Bracarensis ecclesiae episcopus dixit: Inspiratione hoc Dei credimos provenisse, sanctissimi frates, ut per ordinationem domni gloriosissimi filii nostri Regis ex utroque concilio

Podemos perceber a importância que passa a ter o monarca como um facilitador e promotor do processo de reorganização do episcopado. Se em um momento anterior destacamos o lamento das autoridades eclesiástica pelo tempo decorrido sem a realização de sínodos, vemos aqui uma notória relação entre a atividade conciliar e a figura do monarca suevo. Pensando novamente em nossos eixos de comparação verificamos uma estreita interdependência entre os concílios e o poder político.

Segundo Casimiro Torres, esta convocatória conciliar por parte do monarca evidenciaria um caráter de monarquia teocrática ao reino, no qual existiria uma interpenetração entre o espiritual e o temporal.[62] O historiador Alfonso Prieto Prieto concorda em parte com Torres, embora preferira utilizar-se do termo *funcionalidade religiosa do poder* para caracterizar o tipo de relação estabelecida entre a Monarquia sueva e a Igreja. Para Prieto, esta funcionalidade transparece na medida em que:

> O Estado suevo no tempo do Dumiense é uma monarquia, onde o rei é católico, como também é o povo, e onde o poder político colabora na evangelização e poder religioso vai timidamente criando uma teoria de Estado, partindo da moral católica. [63]

Prieto afirma que, apesar da convocação de concílios por parte dos reis não ser inteiramente uma novidade, como por exemplo, no caso dos reis merovíngeos, não se pode desconsiderar a especificidade desta prática na Península Ibérica.[64]

Além da convocação dos concílios, outros elementos nos dão indícios dessa estreita relação entre a Monarquia e a Igreja. A cidade de Braga que era sede do reino adquiriu características semelhantes às demais cidades, capitais, dos outros reinos germânicos.[65] Díaz Martinez aponta para o importante papel desta sede. Segundo o autor, *Bracara* se manifesta no século VI como uma cidade vital, esta vitalidade está

---

conveniremus in unum, ut non solum de visione alterutra gratulemur, sed etiam ea quae ordinationem et disciplinam ecclaesiasticam pertinent pariter conloquamur; (...) Atas do II Concilio de Braga. In: CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. p. 78.

[62] TORRES RODRIGUEZ , Casimiro. Op. cit., p. 27.

[63] "*El Estado suevo de los tiempos del Dumiense es una monarquía, donde el rey es católico y también lo es el pueblo, donde el poder político colabora en la evangelización y el poder religioso tímidamente va creando una teoría del Estado, partiendo de la moral católica."* PRIETO PRIETO, A. Op. cit., p. 78.

[64] Idem. Op. cit., p. 81.

[65] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. El Reino suevo de *Hispania* y su sede en Bracara… Op. cit., p. 418.

sem dúvida associada tanto com a sua condição de sede da Monarquia sueva, como também à de sede metropolitana.[66]

Outro ponto significativo na relação Igreja-Monarquia transparece na proximidade de Martinho de Braga como os monarcas suevos, e em especial com o rei Miro. Ferreiro chama a atenção de que o relacionamento do bispo bracarense com os monarcas era estreito, e que estes últimos consultavam o bispo sobre todos os tipos de problemas.[67] Fontán acrescenta: Martinho aconselhava o rei sobre questões morais que não poderiam deixar de ter repercussões políticas.[68]Como mostra deste tipo de relação de "tutor" assumida por Martinho em relação a Miro, temos a *Formulae Vitae Honestae*.[69]

A especial relação entre Martinho e os monarcas também fica evidente ainda no momento de sua morte, quando o bracarense deixa a cargo dos reis suevos o cumprimento das disposições referentes ao seu testamento.[70] Prieto interpretou esta confiança como um reconhecimento de ajudas materiais recebidas, tanto na esfera monástica como episcopal.[71] Brey Souza chega a afirmar que Miro favoreceu sobremaneira a Igreja, a ponto do monarca ser considerado como chefe de uma "Igreja Nacional". [72]Assim, através da sustentação ideológica dada pela Igreja, o rei passou a ocupar uma posição de destaque junto à hierarquia eclesiástica.[73]

O último ponto que ressaltamos desta relação é o papel exercido pela tentativa do episcopado em consolidar um rito mais próximo do praticado em Roma, que demarcasse as diferenças litúrgicas em relação à Igreja visigoda ariana. Com este processo o reino suevo aproximar-se-ia dos francos e bizantinos que também partilhavam da ortodoxia cristã, e contrapor-se-ia aos visigodos que pressionavam suas fronteiras.[74] A busca pela consolidação de um rito suevo tinha como objetivo a criação

---

[66] Idem, Ibidem. p. 411.
[67] FERREIRO, Alberto. Op.cit., p. 17.
[68] FONTÁN, Antonio. Op. cit., p. 196.
[69] Cf. capítulo III, subitem 3.3, intitulado A chegada de Martinho de Braga à Península Ibérica e a reorganização da Igreja no reino suevo.
[70] PRIETO PRIETO, A. Op. cit., p. 84.
[71] Idem, Ibidem.
[72] BREY TRILLHO, Luis Souza. Op. cit., p. 32.
[73] DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. La Monarquia Sueva en el s. V. Aspectos Políticos y Prosopográficos... Op. cit., p. 224.
[74] BREY TRILLHO, Luis Souza. Op. cit., p. 88.

da unidade religiosa que em última instância suscitaria um sentido de identidade aos suevos frente aos seus vizinhos arianos.

Embora tenhamos destacado o papel significativo representado por Martinho de Braga junto à Monarquia sueva, urge a necessidade de sublinhar que suas ações não refletiam um objetivo e um esforço individual, ao contrário, evidenciamos o seu status de porta-voz do episcopado local. Silva aponta para o fato de que:

> Precisamos, pois perceber que o movimento de reorganização e fortalecimento da Igreja na Galiza demandou um árduo esforço por parte também de outros clérigos envolvidos na sua realização, ainda que não tenhamos, na documentação disponível, detalhes a respeito. A compreensão da importância da ação cristianizadora de Martinho, bem como seu papel na conversão, deve portanto reconhecer que as atividades eclesiásticas na Galiza jamais estiveram totalmente paralisadas.[75]

A partir do reconhecimento de que as atividades do episcopado galaíco contavam com certa vitalidade e que a chegada e a atuação de Martinho de Braga foi um dos fatores que contribuíram para um a aproximação entre a hierarquia eclesiástica, analisamos como esta aliança pôde ser verificada nos documentos produzidos no período.

3.5. As Atas dos I Concílio de Braga

A importância dos concílios bracarenses já foi tema de interesse de muitos historiadores. Prieto defendeu o caráter nacional dos sínodos por meio da análise de aspectos relacionados à convocação feita pelo monarca, e ainda pela presença de bispos de territórios que foram englobados pelo reino suevo.[76]

Embora o I Concílio de Braga tenha sido realizado poucos anos depois da passagem dos suevos do arianismo à ortodoxia cristã, a falta de qualquer menção à esta heresia suscita alguns questionamentos. Parte dos historiadores acredita que esta omissão decorra da pouca influência religiosa que o arianismo tenha exercido sobre os suevos, caracterizando a opção pelo credo ariano como uma ação que estaria muito

---

[75] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI...* Op. cit., p. 70.
[76] PRIETO PRIETO, A. Op cit., p. 79.

mais relacionada a uma escolha política. No que concerne à nossa pesquisa acreditamos, como Thompson, que o arianismo não se configurava como problema para a Igreja nesse momento. A maior ameaça para os bispos reunidos no I bracarense era, sem dúvida, o priscilianismo.[77]

Na abertura das atas conciliares encontramos logo referências ao papel do monarca suevo na realização dos concílios. Relembrando o fragmento, anteriormente citado, no qual o bispo Lucrécio lamentava o período no qual não realizaram-se sínodos na região, podemos verificar a importância da permissão régia para a realização do I bracarense. Ainda fazem parte deste trecho, vestígios que apontam para a perturbação no campo religioso provocada pelo longo tempo passado sem a realização de assembléias, e principalmente pelos os problemas relacionados ao movimento priscilianista. O trecho destinado a destacar os problemas enfrentados pela ortodoxia segue citado:[78]

> **Mas agora, que o piadosíssimo e gloriosíssimo filho nosso, o inspirando o Senhor nos concedeu por seu mandato** para nós o tão desejado dia desta assembléia, se o tens por bem, tratemos primeiramente o que toca a fé católica; depois daremos a conhecer recorrendo aos cânones e as disposições do santos padres, y finalmente nos ocuparemos também diligentemente de algumas coisas que se referem ao serviço de Deus e aos oficios clericais, para que se por acaso ou por descuido proveniente da **ignorância** ou por culpa do longo tempo transcorrido, há entre nós algumas diferenças ou dúvidas, as reduzamos a uma mesma formula razoável e verdadeira(...). Lucrecio, o bispo disse: Falemos primeiramente, como foi indicado anteriormente, dos artigos da fé, pois embora faça algum tempo que a peste da heresia de Prisciliano foi descoberta e condenada nas províncias de España, no entanto para que ninguém , ou por **ignorância** (...)[79] (grifos nosso)

---

[77] THOMPSON, E. A. Op. cit., p. 85.

[78] A abertura do concílio é feita por Lucrécio, então bispo de Braga. Contudo, a redação das referidas atas é de responsabilidade de Martinho que neste momento, 561, é bispo de Dume.

[79] *"Nunc igitur quoniam ob tantum nobis huius congregationis diem gloriosissimus atque piissimius filius noster adspirante sibi Domino [regali praecepto concessit et simul positi consedemus,prius si placet, de instituta fidei catholicae perquiramus, tunc deinde sanctorum patrum instituta recensitis canonibus innotescant, postremo quaedam etiam quae ad obsequium Dei vel officium pertinent clericale diligentius pertractentur, ut si qua fortasse vel per ignorantiae desidiam vel per longi temporis incuriam aut varia inter nos habentur aut dúbia, ad unam sicut decet rationis ac veritatis formulam revocentur.(...)Lucretius episcopus dixit: Prius ergo de statuta fidei sicut superius dictum est proferamus / nam licet iam olim Priscillianae haeresis contagio Spaniarum provintiis detecta sit et damnata, ne quis tamen aut per ignorantiam (...)"* Atas do I Concilio de Braga. CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. Op. cit., p. 65-66. Cabe destacar que todas as citações de fontes foram feitas na língua em que estas se encontram nas mesmas, e constarão em notas nos originais latinos. A partir deste ponto utilizamos a abreviatura CB I para as referências aos cânones do concílio de Braga I, CB II o II bracarense, e CM para os *Capitula Martini*.

No primeiro trecho citado, além da alusão à convocação do concílio pelo monarca suevo, trabalhada anteriormente, destacamos as referências feitas à palavra ignorância relacionadas à suposta heresia. Diferentemente dos concílios de Zaragoza e Toledo I, em que as práticas e crenças atribuídas aos priscilianistas são denominadas como erros, as reiteradas alusões feitas à ignorância podem ser compreendidas como uma forma de desqualificar o movimento, no sentido de amenizar o impacto que este teria no noroeste peninsular, principalmente dentro do corpo clerical, com destaque para o episcopado. A tentativa do episcopado reunido em Braga I era reiterar, reforçar e controlar as práticas dos membros do ***campo*** religioso, buscando consolidar noções que viriam a tornar-se verdades absolutas como por exemplo a formação do cânone bíblico emj contraponto aos textos considerados pela ortodoxia como ortodoxos.[80] Assim, temos:

> (...) como pode acontecer de enganados por algumas escrituras apócrifas, se infeccione ainda com algum fedor deste erro, explique-se ainda com detalhes aos homens ignorantes, que habitando mesmo no fim do mundo e nas regiões mais distantes desta província, não conseguiram adquirir nenhum conhecimento da verdadeira doutrina(...) [81] (grifo nosso)

Desta forma, verifica-se no trecho anterior a inquietação frente à difusão de apócrifos que poderiam estar circulando ainda naquele período. Embora não possamos ter certeza acerca da natureza dos livros que são denominados como apócrifos, percebemos que neste momento continua presente o debate sobre tal tema que apareceu vinculado ao priscilianismo no século IV, na defesa feita pelo autor do tratado *Libro sobre la fé y los apócrifos.*[82] E seguimos com a abertura das atas, da qual destacamos:

> (...) Depois de ler estes capítulos foi julgado necessário, entretanto,que de tal modo deve ser declarado com mais evidência e simplicidade tudo o que é execrável, redigindo agora alguns artigos, que possam ser entendidos pelos menos eruditos, e assim se condene sob a pena de anátema, as mentiras que já fazem tempo foram proscritas da heresia priscilianista, para que qualquer **clérigo ou monge ou secular**, que se descubra que ainda crê ou defende algo semelhante, seja amputado do corpo da Igreja católica imediatamente, como membro totalmente podre, e evitar assim que

---

[80] O processo de formação do cânone do Novo Testamento foi analisado no item 2.5.3. desta intitulado Tratado III : Libro sobre la fe y los apócrifos.

[81] (...) *"autaliquibus, ut adsolet, scribturis deceptus apocryphis aliqua adhuc ipsius erroris pestilenta sit infectus, manifestius ignaris hominibus declaretur quia in ipsa extremitate mundi et in ultimis huius provinciae [regionibus] constituti aut exiguam aut pene nullam rectae eruditionis notitiam contigerunt.* CBI, p. 66.

[82] Cf. II capítulo, subitem 2.2, intitulado Tratados de Prisciliano.

> sua companhia contagie com seu mal aos verdadeiramentes crentes, o que diante da tolerância com tais pessoas traria desonra para os ortodoxos. [83] (grifo nosso)

Frente ao trecho ressaltado da abertura feita pelo bispo de Braga, reiteramos que o priscilianismo não se configurou apenas como um problema restrito às populações campesinas. A referência a clérigo e monge indica que havia a preocupação da hierarquia episcopal em relação a membros do clero que ainda permaneciam fiéis aos ideais, ou pelo menos às práticas consideradas pela ortodoxia eclesiástica como priscilianistas.

Além do grande destaque dado ao priscilianismo na abertura das atas, o perigo que configurava para o episcopado aparece subseqüentemente nos dezessete cânones explicitamente propostos contra o movimento.[84] Os cânones, embora versem acerca de temáticas diversas, inserem-se dentro de nossa análise no eixo de comparação formado pelo binômio ortodoxia/heterodoxia. Para efeito de abordagem dividimos estes artigos em blocos a partir dos assuntos abordados. Do I ao III, percebemos que o enfoque gira em torno de questões trinitárias e cristológicas. Assim lemos:

> Os capítulos propostos contra a heresia de Prisciliano, que voltamos a ler, contém o seguinte:
>
> I. Se alguém não confessa que o Pai e o Filho e o Espírito Santo são três pessoas de uma única substância, poder e virtude, segundo ensina a Igreja Católica e Apostólica, mas diz que é uma só e única pessoa, de modo que defende que ele mesmo é o Pai que é o Filho, e ele mesmo também o Espírito Santo, como afirmaram Sabelios e Prisciliano, seja anátema.
>
> II. Se alguém além da Santíssima Trindade, introduz outros tantos nomes da Divindade, dizendo que na mesma divindade existe a Trindade da Trindade como afirmaram os gnósticos e Prisciliano, seja anátema.

---

[83] *" Post lectionem capitulorum [omnes episcopi dixerunt: Licet horum capitulorum] lectio necessária recensita sit, tamen evidentius et simplicius ea quae sunt execrablia ita positis etiam modo capitulis declarantur, [ut] et qui minus est eruditus inteligat, et sic sub anathematis sententia exemplosa iam olim Priscilliani erroris figmena damnentur, et quisquis clericus vel monachus sive laicus tale aliquid sentire adhuc vel defendere fuerit deprehensus, tamquam vere putre membrum continuo de corpore abscidatur catholicae ecclesiae, ne aut societas eius maculam suae pravitatis recte credentibus ingerat aut amplius de permixtione talium aliquod orthodoxis reputetur oprobium"* CB I, p. 67.

[84] Analisamos os artigos em blocos temáticos procurando fazer um cotejamento com as questões trabalhadas no capítulo II da dissertação.

> III. Se alguém disser que o Filho de Deus, nosso Senhor não existia antes do nascimento da Virgem, como Paulo de Samósata, Fotito e Prisciliano, seja anátema, disse. [85]

As questões em torna da natureza da Trindade já estavam presentes nas deliberações do Concílio de Toledo I contra os priscilianistas. É interessante sublinhar que nas atas do concílio de Zaragoza, nas quais surgem as primeiras referências ao movimento, esta discussão ainda não aparecia relacionada ao priscilianismo.

Destaca-se também que em sua primeira fase o movimento pouco de afastava da ortodoxia cristã. Assim, podemos concluir que se havia algum descompasso entre os dogmas da ortodoxia e dos seguidores do priscilianismo no que tange à natureza da divindade, esta questão ganha força após o I toledano chegando ainda a ser um elemento crucial de discussão dentro do campo religioso no século VI, agora possivelmente relacionado também ao arianismo. No segundo bloco que realçamos, composto pelos cânones IV e V, temos:

> IV. Se alguém não venera verdadeiramente a natividade de Cristo segundo a carne, senão que finge honra-la jejuando naquele dia e no domingo, porque não crê que Cristo nasceu com a verdadeira natureza do homem, como afirmaram Cérdon, Marcião, os Maniqueos e Prisciliano, seja anátema.
>
> V. Se alguém crê que as almas dos homens e dos anjos são da substância de Deus, como afirmaram os Maniqueos e Prisciliano, seja anátema. [86]

Os dois artigos fazem menção às concepções dualistas atribuídas ao movimento, desde o toledano I, que buscaram aproximar o priscilianismo do maniqueísmo. Dentro de perspectiva eclesiástica, a prática do jejum dos priscilianistas estaria intrinsecamente relacionada à crença de que toda criação da carne não seria obra de Deus e sim fruto da

---

[85] *"Proposita contra Priscillianam haeresem capitula et relecta quae continent haec. [De dannatione Sabelliane et Priscillianae haeresis.]*
I. Si quis Patrem et Filium et Spiritum Sanctum non confitetur três personas unius esse substantiae et virtutis ac potestatis, sicut catholica [et apostólica] ecclesiae docet, sed unam tantum ac solitariam dicit esse personam, ita ut ipse sit Pater qui Filius, ipse etiam sit Paraclitus Spiritus, sicut Sabellius et Priscillianus dixerunt, anathema sit. II. Si quis extra sanctam Trinitatem alia néscio qua [e] divinitatis nomina introducit dicens quod ipsa divinitate sit Trinitas Trinitatis, sicut Gnostici et Priscillianus dixerunt, anathema sit.
III. Si quis dicit Filium Dei dominum nostrum antequam ex virgine nasceretur non fuisse, sicut Paulus Samosatentus et Fotinus et Priscillianus dixerunt, anathema sit." CB I, I, II e III, p. 67.

[86] *"IIII. Si quis natalem Christi segundum carnem non vere honorat sed honorare se simulat ieiunans in eodem die et in dominico, quia Christum in vera hominis natura natum esse non credidit, sicut Cerdon, Mancion, Manizeus et Priscillianus[dixerunt]ª, anathema sit.*
V. Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anatema sit.". CB I, IV e V, p. 68.

ação direta do diabo. De fato, a construção de uma relação mais direta e objetiva entre a modalidade de jejum atribuída aos priscilianistas e o maniqueísmo buscava consolidar esta prática como heterodoxa.

A referência mais explícita à figura do diabo aparece pela primeira vez nas atas do I bracarense. Fernández Ardanaz afirma que na produção de Martinho a idolatria é convertida em demonolatria, trazendo conseqüências funestas ao priscilianismo e a outras heresias. Tais desdobramentos abririam os caminhos para a futura instituição da Inquisição na Era Moderna.[87]

Logo, verificamos que neste momento reforça-se a idéia do vinculo entre a heresia e o diabo, isto é, o mal poderia ser considerado como sinônimo de heterodoxia. Observamos esta relação nos cânones IV ao VIII e XII ao XIV, nos quais a ortodoxia busca ainda combater a crença no poder do diabo de intervenção na natureza. Assim lemos:

> VI. Se alguém disser que as almas humanas pecaram pela primeira vez nas moradas celestes, e por isso foram atirados à terra em corpos humanos, como afirmou Prisciliano, seja anátema.
> VII. Se alguém disser que o diabo não foi primeiro um anjo bom, criado por Deus, nem que sua natureza foi obra de Deus, senão que diz que saiu do do caos e das trevas, que não teve criador, mas ele próprio é o princípio e a substância do mal, como afirmaram os maniqueos e Prisciliano, seja anátema.
> VIII. Se alguém acredita que o diabo fez algumas criaturas no mundo e com sua própria autoridade produz trovões, relâmpagos, tempestades e secas, como afirmou Prisciliano, seja anátema. [88]

Observamos que as referências à figura do diabo seguiram, nos cânones do I bracarense, dois caminhos distintos e de certa maneira complementares. Nos três artigos supracitados, percebemos a ênfase na crença no poder de criação do Diabo. Nos outros três artigos, a temática volta-se para o desprezo do corpo e das carnes como expresso no jejum particularmente rigoroso atribuído aos priscilianistas. Nestes, está escrito:

---

[87] FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago. Religiosidad Cósmica y Simbología Pagana en Prisciliano. In: *Antigüedad y Cristianismo. Cristianismo e Aculturación en Tiempos del Imperio Romano,* Madrid, p. 207-235, 1990. (Monografias Historicas sobre la Antiguedad Tardía) p. 223.

[88] *"VI. Si quis animas humanas dicit prius caelesti habitatione peccasse et pro hoc in corpora humana in terra deiectas, sicut Priscillianus dixit, anatema sit.*
VII. Si quis dicit diabolum non fuisse prius angelum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit eum ex [chao][b] *et tenebris emersisse, nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut.*
VIII. Si quis credit quia aliquantas in mundo creaturas diabolus fecerit et tonitrua et fulgura et tempestates et siccitates ipse diabolus sua auctoritate faciat, sicut Priscillianus dixit, anathema sit. CB I, VI, VII, VIII. p. 68-69.

> XII. Se alguém disser que a formação do corpo humano é obra do diabo e que os fetos no útero recebem a imagem pelo poder dos demônios, e por isto não acreditam na ressurreição da carne, como afirmaram Maniqueu e Prisciliano, seja anátema.
> XIII. Se alguém diz que a criação de toda a carne não é obra de Deus, mas de anjos maus, como afirmaram os Maniqueos e Prisciliano, seja anátema.
> XIV. Se alguém julga imundos os alimentos das carnes que Deus deu aos homens para a sua utilidade, e não se abstem delas por mortificação do seu corpo, mas sim porque as julga imundas, ao ponto de que não prova nem ou legumes cozidos com carne, como como afirmaram os maniqueístas e Prisciliano, seja anátema. [89]

No último artigo acima destacado, o XIV, percebemos a permanência da preocupação das autoridades religiosas com o costume atribuído aos priscilianistas de incluírem em seu jejum a prática de absterem-se do consumo de carne. O fato de mencionarem que se deveria observar com suspeita aqueles que se negassem, até mesmo, a experimentar os legumes cozidos com carne, evidencia que este tipo de prática deveria estar intensamente difundida na região naquele momento.

Outro tema abordado nos dezessete cânones antipriscilianistas é a crença atribuída aos priscilianistas no poder da astrologia sobre a vida dos homens. Este tipo de poder se relacionaria inclusive à vinculação de partes do corpo que estariam sob a proteção de astros. Neste ponto, devemos destacar que a incorporação de elementos da religiosidade autóctone na composição do movimento em sua segunda fase possibilitaria o recrudescimento das crenças vinculadas ao elemento astrológico.[90] No I bracarense temos reiterado este anátema no artigo IX e X, que dizem:

> IX. Se alguém acredita que as almas e os corpos humanos estão ligados aos destinos celestes, como afirmaram os pagãos e Prisciliano, seja anátema.

---

[89] *XII. Si quis plasmationem humani corporis diaboli dicit esse figmentum et conceptiones in uteris matrum operibus dicit daemonum / figurari propter quod et ressurectionem carnis non credit, sicut Manicheus et Prissilianus dixerunt, anathema sit.*
XIII. Si quis dicit creatione universae carnis non opificium Dei sed malignorum esse angelorum, sicut Manicheus et Prissilianus dixerunt, anathema sit.
XIIII. Si quis inmundos putat cibos carnium quos Deus in usus hominum dedit et non propter afflictionem corporis sui, sed quasi inmunditiam putans ita ab eis abstineat, ut nec olera cogta cum carnibus praegustet, Manicheus et Prissilianus dixerunt,anathema sit.", XII, XIII, XIV. CB p. 68-69.

[90] A incorporação de práticas pagãs aparece, aqui, como um pressuposto, à medida que esta já foi amplamente analisada em trabalhos como CHADWICK, Henry *Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva*. Madrid: Espasa-Calpe, 1978, CABRERA, Juliana. *Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antígua*. Granada: Universidad de Granada, 1983 e BARBERO DE AGUILERA, Abílio. El Priscilianismo: herejía o movimento social? In: BELLIDO, A. Garcia. *Conflictos y estructuras sociales en Hispania Antigua*. Madrid: Akal, 1977, entre outros.

> X. Se alguém acredita que os doze signos astrais, que são geralmente observadas por astrônomos, estão dispostos por cada um dos membros da alma ou do corpo, aplicando-lhes os nomes dos Patriarcas como afirmou Prisciliano, seja anátema. [91]

Ainda aparece como outra preocupação da hierarquia eclesiástica a tentativa de consolidação de ritos relacionados à Páscoa, deixando evidente a busca por desqualificar práticas como o jejum considerado como heterodoxo e a celebração de missas de defuntos própria da religiosidade autóctone. O artigo XVI condena:

> XVI. Se alguém na quinta-feira antes da Páscoa que se chama Ceia do Senhor, no tempo legítimo depois nona, não celebrar a Missa na igreja durante o jejum, senão que celebra a festa desse dia a partir da terceira hora, quebrado jejum, com missas pelos defuntos, de acordo com a seita de Prisciliano, seja anátema.[92]

A partir dos últimos três artigos, acima destacados, verificou-se a aproximação entre o priscilianismo e as tradições consideradas como pagãs pela hierarquia eclesiástica na segunda fase do movimento. Acreditamos que esta incorporação das práticas religiosas autóctones reverteu-se em capital simbólico aos priscilianistas garantindo vitalidade ao movimento com a adesão de novos adeptos e assim sua permanência na região. [93]

A condenação ao matrimônio e a procriação, tida como comum aos priscilianistas, e referenciada ao maniqueísmo está também presente no I bracarense no cânone XVII, que diz:

> XVII. Se alguém condena os matrimônios humanos e lhe aborrece a procriação dos que ainda vão nascer, como afirmaram Maniqueu e Prisciliano, seja anátema. [94]

---

[91] *"VIIII. Si quis animas et corpora humana fatalibus stellis credit astringi, sicut pagani et Priscillianus dixerunt. anathema sit*
X. Si quis duodecim signa de sideribus quae mathematici observare solent, per singulas animi et corporis membra disposita credunt et nominibus patriarcharum adscripta dicunt, sicut Priscilianus, dixit anathema sit." CB I, IX e X, p. 68.

[92] *"XVI. Si quis quinta feria paschali, quae vocatur Coena Domini, hora legitima post nonam ieiunus in ecclesia missas non tenet sed secundum sectam Priscilliani festivitatem ipsius diei ab hora tertia per missas defunctorum soluto ieiunio colet, anathema sit."*CB I, XVI, p. 69.

[93] Segundo Pablo C. Diaz, o êxito do priscilianismo derivava, em grande medida, de sua capacidade para associar-se às formas populares e entender a comunidade religiosa de forma menos hierarquizada e mais integrada com o conjunto dos fiéis e suas práticas comunitárias ancestrais. DIAZ, Pablo C. *El Reino Suevo 411-585)*. Madrid: Akal, 2011. p. 214.

[94] *"XI. Si quis coniugia humana damnat et procreationem nascentium perhorrescit, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit."* CB I, XI, p. 68.

A inquietação das autoridades eclesiásticas com o envolvimento de mulheres com o priscilianismo também está presente nas atas do I concílio bracarense. A condenação à presença feminina em reuniões, e a possibilidade dada às mulheres de participarem ativamente do movimento surgem desde seus primórdios e o cuidado em evitá-las permanecem para o episcopado galaico no século VI, e as atas de Braga I deliberam:

> XV. Se qualquer clérigo ou monge tiver em sua companhia algumas outras mulheres como adotivas que não sejam a mãe, ou irmã, ou tia, ou outras unidas a ele por parentesco próximo, e convive com elas, como ensinou a seita de Prisciliano, seja anátema.[95]

Por fim, o último artigo destacado reitera a proibição de leituras para além do conjunto de textos selecionados e considerados canônicos. Assim reforça a interdição da leitura de escritos considerados pela hierarquia eclesiástica como apócrifos. O cânone XVII delibera:

> XVII. Se alguém ler os escritos que Prisciliano corrompeu conforme o seu erro ou os tratados de Dictino que escreveu o mesmo Dictino antes de sua conversão, ou quaisquer outros escritos dos hereges, que que foram compostos com seus erros, sob o nome dos Patriarcas, dos profetas ou dos apóstolos, e segue suas mentiras perversas, e os defende, seja anátema. [96]

O artigo que destacamos sugere alguma alteração na discussão acerca da literatura priscilianista. Se no século IV existe um debate em torno da consolidação de um cânone bíblico, que se reflete na condenação feita aos priscilianistas de utilizarem livros considerados apócrifos, o zelo da hierarquia eclesiástica neste momento parece ter como foco a difusão de escritos produzidos pelo próprio Prisciliano ou por algum de seus seguidores como o mencionado nome de Dictino.

---

[95] *"XV. Si quis clericorum vel monachorum praeter matrem aut germanam vel thiam vel quae proxima sibi consanguinitate iunguntur alias aliquas quase adobtivas faeminas secum retinent etc um ipsis cohabitant, sicut Priscillianus secta docuit, anathema sit."* CB I, XV, p. 69.

[96] *"XVII. Si quis scribturas, quas Priscillianus secundum suum depravavit errorem vel tractados Dictinii quos ipse Dictinius antequam converteretur [scripsit vel quequumque haereticorum] scribta sub nomine patriarcharum; profetarum vel apostolorum suo errori consona confixerunt, leget et inpia eorum figmenta sequitur aut defendet, anathema sit."*CB I, XVII, p. 69.

Das atas de Braga I, ainda constam artigos que se destinam à reorganização da disciplina eclesiástica.[97] Embora estes artigos não estejam explicitamente demarcados como antipriscilianistas, destacamos ao menos um que ao nosso entender evidência a preocupação em combater quaisquer tipos de práticas que possam estar relacionadas à suposta heresia. Dos artigos disciplinares, o XIV delibera:

> XIV. Dos legumes e das carnes. Que os clérigos não se abtenham de comer carne.
>
> Também se achou por bem a qualquer um dos clérigos que se abstenha de comer carne, para banir qualquer suspeita de **heresia priscilianista** seja obrigado, pelo menos provar legumes cozidos com carne, e se se recusarem é necessário que estes, como estabeleceram os santos Padres, sejam excomungados como suspeitos dessa heresia, e sejam removidos de todas as formas de seu ofício. [98] (grifo nosso)

Ao finalizarmos a análise do I bracarense verificamos que o priscilianismo mostrava-se como a questão mais difícil a ser enfrentada pelo episcopado e pela Monarquia no processo de fortalecimento e consolidação de ambas instituições.

3.6. As Atas do II Concílio de Braga

A abertura das atas do II Concílio de Braga revelou-nos uma Igreja que procurava evidenciar a consolidação do *campo* religioso naquele momento. O processo de reorganização, no que tange à administração eclesiástica, transpareceu no aumento de dioceses, organizadas agora em duas sedes metropolitanas, Braga e Lugo.[99]

Martinho é quem presidiu o concílio, como também foi dele a redação das atas do II bracarense.[100] Agora arcebispo de Braga, continuava acumulando ainda seu antigo posto de bispo de Dume, e seu reconhecimento como *porta-voz autorizado* da Igreja é

---

[97] Na segunda parte das atas encontramos vinte e dois artigos (I - XXII), que se destinam à reorganização eclesiástica. CB I, p. 71-76.

[98] *"XIIII. De oleribus et carnibus. [De clerics ab esca carnium abstinentibus]*
Item placuit, ut quiquumque in clero cibo carnium non utuntur, pro amputanda suspicione Priscillianae haeresis vel olera cocta cum carnibus tantum praegustare cogantur; quod si contemserint, secundum quod de his talibus sancti patres antiquitus statuerunt, necesse est [eos] pro suspicione haeresis huius officio excomunicationis omnibus modis removeri." CB I, XIV, p.74.

[99] Cf, capítulo III, subitem 3.3, intitulado A chegada de Martinho de Braga à Península Ibérica e a reorganização da Igreja no reino suevo.

[100] Destacamos que mesmo reconhecendo o papel importante de Martinho no II bracarense, as deliberações presentes nas atas do referido concílio espelham a opinião e preocupação de todo o episcopado local que tem na figura do bispo de Braga o *porta-voz autorizado* daquela instituição. Desta forma, suas ações refletem o *habitus* incorporado por toda hierarquia eclesiástica.

inegável. Na abertura, as palavras de Martinho enumeram os objetivos do concílio, lembrando novamente do papel do monarca como elemento fundamental para a realização do sínodo. Em suas palavras:

> Acreditamos, santíssimos irmãos, **que por inspiração de Deus isto aconteceu, que nos reunimos de um e de outro distrito, por ordem do gloriosíssimo senhor e nosso filho o rei**, para que não somente nos alegremos de vermo-nos juntos, mas também que tratemos entre nós de tudo aquilo que pertence a ordem e disciplina eclesiástica. (...)[101](grifo nosso)

A fala inicial do bispo bracarense reforça a ideia de que o concílio é um espaço inspirado por Deus, mas possível pela vontade régia. O discurso inaugural de Martinho caracteriza o II bracarense como um sínodo disciplinar. Diferentemente do I Concílio, não aparecem na abertura referências ao priscilianismo. O bispo de Braga, ao contrário, busca evidenciar o sucesso das ações empreendidas pelo episcopado contra o movimento decorrentes das deliberações do I bracarense, do qual foi lida a ata. Vejamos o texto:

> (...) Martin disse: Todas as coisas que acabam de ler-se e que então nós pareceram ou duvidosas ou desordenadas, foram endireitadas com a ajuda de Deus, e possuem agora uma firmeza inabalável (...) **E já que, não há nenhum problema nesta província acerca da unidade da fé,** devemos agora tratar mais especialmente se entre nós há algo repreensível, contrário à disciplina apostólica, por ignorância ou negligência, recorrendo aos testemunhos das Sagradas Escrituras Escritura, e às disposições dos antigos cânones, corrijamos de comum acordo com um critério razoável tudo o que desagradar (...).[102] (grifo nosso)

Podemos destacar no primeiro trecho uma contradição que verificamos no discurso do bispo bracarense. Esta consiste no fato de que, embora Martinho afirme não existirem controvérsias relacionadas à fé naquele momento, dando por solucionado os problemas vinculados ao priscilianismo, e às tradições consideradas como pagãs pela

---

[101] *"Inspiratione hoc Dei credimus provenisse, sanctissimi frates, ut per ordinationem domni gloriosissimi filii nostri Regis ex utroque concilio conveniremus in unum, ut non solum de visione alterutra gratulemor, sed etiam ea quae ordinationem et disciplinam eccesiasticam pertinent"* CB II, p. 78.

[102] *"Martinus episcopus dixit: Haec ergo quae modoª sunt recitata, quae nobis tune aut varia aut dúbia aut inordinata sunt visa, auxiliante Deo directa sunt et suam inmobiliter obtinent firmitatem (...) Et quia opitulante Christi gratia de unitate et recttudine fidei em hac provincia nicil est dubium, illud modo nobis specialis est agendum, ut si quid fortasse extra apostolicam diciplinam per ignorantiam aut negligentiam reprehensibile invenitut in nobis / recurrentes ad testimonia sanctorum vel antiquorum canonum instituta adhibito conmuni consensu omnia quae displicuerint rationabili iudicio corrigamus (...).* CB II, p. 79.

ortodoxia da Igreja, verificamos a explícita presença de um artigo que se refere aquele movimento. Dos cânones disciplinares do I bracarense, destacamos o X que sentencia:

> X. Que o presbítero, depois de ter se alimentado não celebre a missa pelos defuntos.
>
> Toda vez que tomamos conhecimento de que alguns presbíteros pela necessidade do erro recém brotado, **ou também corrompidos ainda pelo fedor da velha heresia priscilianista** incorrem no aldaz atrevimento de consagrar a oblação em missa de defuntos mesmo depois de ter mergulhado o vinho, por isto, se teve por bem que avisados pelo teor claro dessas nossas palavras, se observe que se algum presbítero depois de nosso edito, ainda haver cometido essa loucura, isto é, sem estar em jejum, mas tendo consumido qualquer alimento consagrar no altar a oblação seja imediatamente privado de seu ofício, e seja deposto pelo seu próprio bispo. [103] (grifo nosso)

A referência ao priscilianismo que aparece neste trecho como "velha" heresia, com a intenção talvez de dar ao movimento um caráter de problema do passado, faz-nos refletir sobre em que medida o discurso do bracarense não busca encobrir ou desqualificar o priscilianismo que até onze anos atrás era uma das preocupações mais prementes da hierarquia eclesiástica, e obstáculo para unidade política em torno da ortodoxia. Refletindo a partir do pressuposto defendido por Andrade Filho, que a religiosidade situa-se na estrutura mental,[104] e consequentemente no nível mais estável das sociedades, no qual as transformações são lentas,[105] poderíamos por em questão se em tão pouco tempo decorrido desde o I bracarense, o projeto da Igreja e da Monarquia sueva de forjar uma unidade em torno da ortodoxia estaria completamente consolidado. Podemos destacar ainda que mesmo que a realidade fosse um tanto diferente da relatada por Martinho, o poder proclamá-la não deixava de ter um efeito dissuasório.[106]

---

[103] *"X. Ut presbyter post cibum non teneat missa pro motuis. /*
Placuit ut quia per stultitiam praesumti nuper erroeis aut certe ex veteris Priscillianae adhuc haeresis foetore corruptos cognovimus quosdam praesbyteros in huius praessumtionis audaciam retineri, ut in missa mortuorum etiam post acceptum merum oblationem ausi sunt consecrare, ideo hoc praefixae evidentis sententiae admonitione servetur, ut si quis presbyter post hoc edictum nostrum amplius in hac vesania fuerit reprehensus, id est ut nec ieiunus, se[d] quoquumque iam cibo praesumto, oblationem consecraverit in altare, continuo ab officio suo privatis a próprio deponatur episcopo." CB II, X, p. 84.

[104] Embora reconheçamos as ressalvas relacionadas ao uso da expressão estrutura mental por sua vinculação ao conceito de mentalidades (ambíguo e excessivamente vago), justificamos sua utilização no sentido de enfatizar o sentido de longa duração. VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história*. São Paulo, SP: Campus, 2002. p. 56.

[105] ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Op. cit., p. 34.

[106] MARTINHO DE BRAGA. Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum. Edição, tradução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Mareia João V. Branco.Lisboa : Cosmos, 1997. p. 33.

Anexada às atas do II Concílio de Braga, os *Capitula Martini* constitui-se de um conjunto de cânones provavelmente[107] originários do Oriente, da África e de Toledo I, que foram selecionados e traduzidos do grego por Martinho de Braga e anexados como complemento das atas de Braga II.[108] Assim podemos deduzir que o conjunto foi escrito após 572. Embora esta seja uma reunião de artigos de concílios anteriores, podemos supor que a seleção feita pelo bispo de Braga se deu a partir das necessidades da realidade local.[109] Também fica evidente o caráter de reconhecimento e autoridade relacionado ao documento na medida em que seu valor está intrinsecamente atrelado às decisões tomadas no espaço conciliar. Após a saudação inicial que Martinho faz ao bispo Nitigio, o bispo de Braga enumera as vantagens de sua tradução frente a outras feitas anteriormente nas quais, segundo ele, conteriam erros que poderiam gerar dúvidas. Martinho alega que os cânones seriam dirigidos a clérigos e leigos como uma fonte de consulta.

> Cânones dos concílios dos primitivos Padres orientais selecionados pelo venerável bispo Martin e por todo o concílio bracarense, ou capítulos corrigidos onde se restauram as decisões sobre o clero e os leigos separadamente, de modo que tudo aquilo que os tradutores do grego para o latim expressaram obscuramente e o que a negligência dos copistas mudou ou corrompeu, apareça reunido neste lugar de forma mais clara e exata e assim possa qualquer um encontrar no capítulo correspondente o que quiser saber.[110]

A despeito da razão apresentada por Martinho, a presença de seis artigos que atualizam as questões relacionadas ao priscilianismo do I Concílio de Braga fazem desta documentação, mais do que mero manual de consulta para os clérigos. Destes artigos, o primeiro e o segundo referem-se às mulheres, os cânones XXXII e XLII determinam:

> XLII. Que as mulheres não entrem na sacristia.

---

[107] Mckenna chama a atenção para a possibilidade de que alguns cânones tenham sido produzidos pelo próprio Martinho de Braga.MCKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938. p.84.

[108] Na abertura dos *Capitula Martini* consta que a seleção foi feita por Martinho e por todo o concílio bracarense, o que reforça o caráter coletivo do documento.

[109] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI*... Op. cit., p. 76.

[110] *"Canones ex orentalium antiquorum patrum synodis a venerabile Martino episcopo vel ab omni Bracarensi synodo excerpti vel emendati tituli, ubi de clericorum seorsum et laicorum sententia restauravit, ut quod translatores a graeco in latinum obscuris dixerunt vel scribtorum ignavia depravaverat aut inmutaverat simplicius et emendatius omnia uno hoc continentur in loco, unde quo capitulo quis scire voluerit possit celerius invenire."* CM, p. 86.

> Não é lícito às mulheres entrarem na sacristia.[111]
>
> XXXII. Mulheres adotivas ou pouco conhecidas .
>
> Nenhum bispo, nem presbítero, nem diácono, ou qualquer outro membro do clero, terá de modo algum permissão para admitir alguma mulher como adotiva, como se ocupasse lugar de filha, irmã ou mãe, a não ser que se trate da uma verdadeira irmã de sangue, ou irmã do pai ou da mãe, ou apenas aquelas pessoas que estejam isentas de toda suspeita. Do mesmo modo proibimos às religiosas, a familiaridade e companhia de seculares não unidos a elas por laços de sangue, nem daqueles que não temem a Deus, nem observam as leis da continência.[112]

O primeiro cânone diz respeito à proibição feita às mulheres que adentrem a sacristia. A princípio essa determinação pode ser compreendida apenas como uma tentativa de demarcar os espaços entre clérigos e leigos. Poderíamos, contudo, afirmar que esta necessidade possivelmente surge como uma preocupação para a hierarquia da Igreja, vinculada ao priscilianismo, no qual, como especificamos anteriormente, as mulheres tinham um papel ativo dentro da liturgia.

O segundo cânone assemelha-se ao XV do I bracarense no que concerne ao perigo que representava para a ortodoxia a presença de homens e mulheres nas reuniões priscilianistas, tema que já aparece como uma questão relevante para a ortodoxia desde o concílio de Zaragoza.

O terceiro cânone que sublinhamos é o LVII. Este se vincula à prática do jejum dominical, considerada heterodoxa dos priscilianistas. O artigo sentencia:

> LVII. Que não se jejue no Domingo(...)
>
> Se algum presbítero por razão de penitência pública recebida do bispo ou por outro motivo, jejuar no dia de Domingo, sob o pretexto religioso, como os maniqueos, seja anátema.[113]

---

[111] *"XLII. [Ut mulieres in sacrário non intrent.]*
Non liceat mulieres in secretario ingredi" CM, XLII, p. 98.
[112] *" XXXII. De subintraductis adobtivis mulieribus.*
Nullus episcopus neque presbyter neque omnino aliquis ex clero licentiam habeat intromittendi ad se quase in loco filiae aut sororis aut matris, nisi forte sororem veram ex germinitate aut sororem patris aut matris aut et in illas solas personas quae ab omni mala suspicione alienae sunt. Similiter et religiosis foeminis laicorumalienorum familiaritatem et consortium prohibemus, / et eorum qui nec in Dei timore subiecti sunt nec retinent continentiae disciplinam." CM, XXXII, p. 95.
[113] *"LVII. [De non ieiunanda die dominica (...)*
Si quis presbyter [propter] publicam poenitentiam a sacerdote acceptam aut aliqua necessitate die dominica pro quadam religione ieiunaverit sicut Manichaei, anathemasit (...)" CM, LVII, p. 100.

Dirigido como norma de práticas a clérigos e leigos, vemos que esse artigo apresenta semelhança na redação do XIV do I Concílio de Braga, o que nos remete novamente à possibilidade da permanência desta prática ainda naquele momento. Ainda sobre este tema versa o quarto cânone no qual lemos:

> LVIII. Sobre provar as carnes e não execrá-las.
>
> Se alguém, não por causa das leis abster-se de carne, teve por bem este santo concílio [determinar] que primeiramente as prove, e depois se quiser se abstenha delas. Mas se se recusa, de tal maneira que não experimenta os legumes cozidos com carne, este desobediente, se não afasta de si a suspeita de heresia, será deposto da ordem clerical. [114]

A condenação feita à leitura de livros considerados apócrifos também consta da seleção feita por Martinho. No quinto artigo, o LXVII, podemos verificar a intenção da Igreja de reforçar o cânone bíblico.[115] Este diz:

> LXVII. Não é permitido recitar salmos poéticos na igreja ou ler livros apócrifos.
> Não convém recitar na igreja salmos compostos por particulares e de utilização comum, nem ler livros que estejam fora do cânone mas somente os cânonicos do Novo e Velho Testamento. [116]

Por fim, o último artigo assinalado refere-se às práticas vinculadas aos astros. Desde o concílio de Toledo I, os priscilianistas são acusados de acreditarem no poder dos astros.[117] O cânone LXXII delibera:

> LXXII. Não seja lícito aos cristãos guardar as tradições dos gentios ou guiar-se pelo curso da lua ou das estrelas.
>
> Não é permitido aos cristãos conservar as tradições dos gentios nem festejá-las, nem tão pouco levar em consideração os elementos, ou o curso da lua, ou das estrelas, ou a efêmera falácia dos astros (...). [118]

---

[114] *"LVIII. De abstinentia carnium [De praegustandis carnibus et non execrandis.]*
Si quis non pro abstinentia sed pro execratione escarum se abstinet, placuit sancto concilio ut praegustet, et si sic vult abstineat ; si autem spernit ita ut olera cogta com carnibus non degustet, iste non oboediens nec suspicionem haeresis a se removens, depanatur de ordine clericatus." CM, LVIII p. 100.

[115] Destacamos este artigo, pois verificamos que esta prática aparece nas atas conciliares atribuída aos priscilianistas desde I Toledo.

[116] *"LXVII. [De eo quod liceat psalmos in ecclesia dicere vel libros apocryphos legere.]*
Non portet psalmos conpositos et vulgares in ecclesia dicere neque libos qui snt extra canonem legere nisi solos canônicos novi et veteris Testamenti." CM, LXVII, p. 102.

[117] Apesar de reconhecermos que este artigo também poderia estar destinado ao combate de práticas consideradas pela Igreja como pagãs; neste momento, a fronteira entre estas últimas e o priscilianismo é muito tênue observando-se a incorporação das tradições autóctones característica da segunda fase do movimento.

A partir da análise dos fragmentos dos *Capitula Martini* evidenciou-se que o discurso feito pelo bispo de Braga na abertura do II bracarense tentou descartar qualquer possibilidade de que o movimento priscilianista ainda gozasse de certo vigor naquela região no século VI. Este discurso não só atendia aos interesses do episcopado, quanto colocava à margem todos que atentassem pela consolidação do poder dos agentes do *campos* político e religioso do período.

A força simbólica da desqualificação do movimento, empreendida pelo episcopado, refletiu-se até mesmo na historiografia sobre o tema. Considerando que parte dos autores que escreveram sobre o priscilianismo, por muito tempo defendiam sua total extinção no século VI, ideia essa que questionamos em nossa dissertação de mestrado.[119] Na fala de Martinho de Braga como *porta-voz autorizado* da Igreja, está implícito o objetivo de por meio do discurso criar uma realidade favorável à ortodoxia, na qual o priscilianismo não causaria nenhum tipo de ameaça,[120] e por consequência a unidade política estaria resguardada à Monarquia sueva.

3.7. *De Correctione Rusticorum*

Como último documento analisado, temos o *De Correctione Rusticorum.* [121] Uma das obras mais conhecidas do bispo de Braga, também chamada de Instrução aos rústicos, este sermão de Martinho fez parte do processo de reorganização e

---

[118] *" LXXII. [De eo quod non liceat christianis tenere traditiones gentilium et observare lunae aut stellarum cursus]*
Non liceat christianis tenere traditiones gentilium et observare et colere elementa aut luna, / aut stellarum cursum aut inanem signorum fallaciam (...)" CM, LXXII, p. 103.

[119] CALAZANS, Jaqueline de. *Um olhar comparativo sobre o priscilianismo nos séculos IV e VI: os vestígios do movimento no reino suevo*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-graduação em História Comparada, 2005. Dissertação de mestrado em História Comparada.

[120] Cabe destacar que não entendemos as ações de Martinho e do episcopado como uma "conspiração" consciente, e sim, como movidas pelo *habitus* compartilhado pelos membros da hierarquia eclesiástica. Dessa forma, o *habitus* estaria indicando as disposições incorporadas dos agentes em ação no *campo* religioso naquele momento.

[121] Este documento foi analisado a partir da edição crítica de Aires A. Nascimento. Publicada em 1997, além da mencionada documentação em versão bilíngue, esta versão conta ainda com uma rica exposição sobre o contexto histórico, sobre a obra de Martinho e notas acerca das características linguísticas da obra. MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum*. Edição, tradução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Mareia João V. Branco.Lisboa : Cosmos, 1997.

fortalecimento da Igreja e estava relacionado às tentativas de cristianização das populações das áreas rurais da Galiza. [122]

A importância desta obra pode ser pensada a partir do significado da aproximação entre núcleos urbanos e rurais para os processos e fortalecimento das instituições eclesiástica e política. Para tanto, podemos considerar o grande número de habitantes do campo, o fato de que essas populações haviam tido, em sua maioria, seu primeiro contato com o cristianismo por meio do priscilianismo e, por fim, que a unificação religiosa contribuiria para a construção de uma unidade política. Embora não contemos com uma datação específica para sua redação, é certo que o sermão foi escrito em um período posterior à realização do II concílio bracarense (571). [123]

Muito já se escreveu sobre a especificidade do noroeste peninsular no que se refere à sobreposição de religiosidades que vieram a formar o que a hierarquia eclesiástica nomeou como paganismos.[124] Se ao historiador fosse possível cavá-las, tal qual o arqueólogo, separando camada a camada seus vestígios mais característicos, talvez não estivéssemos tão despreparados para analisar, e diferenciar, cada uma dessas influências que ali se acumularam ao longo da história.[125]

---

[122] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI...* Op. cit., p. 79.

[123] É justamente no II Concílio de Braga que se inculca explicitamente a necessidade de se combater o que a hierarquia eclesiástica denominou como paganismo e as superstições. Segundo Nascimento, os resultados do sínodo teriam levado Martinho a acreditar que o trabalho levado a cabo nas Assembléias necessitava ser complementado por diretrizes mais definidas. Assim, após a realização do II bracarense, Martinho elabora seus escritos sob a forma de cartas dirigidas a outros bispos que lhe haviam pedido orientação sobre temas variados. Embora a forma utilizada apresente um destinatário específico, certamente o *De Correctione Rusticorum* não tinha um caráter limitado nem em sua intenção nem em seu uso. MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum.* Op. cit., p.35.

[124] Para Sanz Serrano, em muitos casos há a intenção de ocultar a realidade, falta de objetividade na informação e ainda imprecisões nas terminologias. Para a autora, Martinho de Braga é um caso paradigmático. Embora tenha nascido na Panonia, isto é, longe da Hispania, lugar onde produziu sua obra pastoral, Martinho enumerou uma série de práticas que ele chamou de cultos ao diabo. Seriam estas: o acender velas nas pedras, árvores, fontes e em encruzilhadas, os atos de adivinhação e feitiçaria para comemorar o dia dos ídolos, as mulheres invocarem Minerva enquanto tecem, entre outras. Encerrando assim, um complexo e variado panorama religioso. SANZ SERRANO, Rosa. Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en La Península Ibérica. *Ilu*, n. 0, p. 237-248. 1995. p. 241.

[125] Esse aspecto é mencionado na obra de vários autores citados em nossa Tese, como Chadwick e Cabrera. Mas este último é o que mais se detém a analisar as especificidades da região e como tais características teriam contribuído para o sucesso da difusão do priscilianismo na Galiza. Contudo, cabe destacar nossa pesquisa não teve por foco conhecer ou compreender cada uma dessas expressões religiosas, na medida em que nos interessa a construção do discurso normatizador elaborado pela Igreja, nesse caso em especial, representada por Martinho de Braga.

Em sua introdução crítica ao documento aqui analisado, Nascimento destaca que ao norte, o cristianismo peninsular teve de enfrentar a persistência de uma religiosidade autóctone muito viva, e que a romanização não só não conseguira eliminá-la, como, por vezes, parecia fazê-la emergir sob o efeito de contaminação. O autor afirma ainda que esta situação pode ser deduzida a partir de elementos presentes em lápides votivas ou funerárias encontradas no *conventus bracarense* que evidenciam indícios de assimilação cultural dentro de uma prática romana que manteve deuses locais e os seus cultos. Para Nascimento, dentro desse grupo de divindades e crenças se destacavam os cultos astrais, de tal modo que boa parte destes vestígios tem sido relacionados ao priscilianismo.[126]

A historiografia já buscou equiparar as intenções e o estilo do *De Correctione Rusticorum* (DRC) com outros sermões produzidos anteriormente, por autores como Cesário de Arles e Agostinho de Hipona.[127] Contudo, em sua crítica, Nascimento destaca que para além de alguns paralelismos, existem diferenças. Para ele , enquanto o *De Catechizandis rudibus* de Agostinho era um sermão preparado para ser utilizado junto aos catecúmenos, não evidenciando distinção moral ou intelectual, Martinho de Braga tem um público definido: os *rustici*, os camponeses que precisam ser reconduzidos à pureza das práticas cristãs. Em relação ao sermão cinquenta e três de Cesário de Arles, o autor diferencia o tom usado nos dois sermões. Se por um lado, a obra de Martinho de Braga revela uma intenção apaziguadora, a de Cesário demonstra um tom enfurecido e ameaçador. [128] Silva ao analisar esta obra também destaca a possibilidade de que alguns elementos presentes no texto façam parte de um *topos* literário, como por exemplo a referência feita à invocação de Minerva pelas mulheres tecelãs. Contudo, não descarta que Martinho tenha utilizado em sua escrita observações feitas por ele quanto à religiosidade campesina.[129]

Tendo traçado estes breves comentários acerca da obra, passamos à análise do documento, sob a luz dos eixos temáticos trabalhados até aqui: o episcopado, o binômio

---

[126] As referências feitas às práticas de patronato de partes do corpo a determinados astros vinculadas pela hierarquia eclesiástica aos priscilianistas já foram analisadas anteriormente nos itens 3.5. e 3.6. de nossa Tese. MARTINHO DE BRAGA. Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum. Edição, tradução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Mareia João V. Branco.Lisboa : Cosmos, 1997. p. 17.

[127] FERREIRO, Alberto. Early Medieval Missionary Tatics: The Example of Martin and Caesarius. *Studia Historica. Historia Antigua*, Salamanca, v. 6, p. 226-238, 1988.

[128] Idem. p. 39-42.

[129] SILVA, Leila Rodrigues. *Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI*... Op. cit., p. 80.

ortodoxia/heterodoxia e os concílios. A obra foi dividida em dezenove capítulos com um parágrafo de introdução.

Poderíamos destacar, o discurso inicial do documento. Nele, lemos:

> Ao digníssimo senhor e para mim muito querido irmão em Cristo, o bispo Polémio, Martinho, bispo.
>
> 1. Recebi de tua santa caridade uma carta na qual me escreves que, para admoestação das gentes rurais, que continuam presas a antigas superstições de pagãos e prestam culto e veneram mais os demônios do que a Deus, te dirigisse por escrito algumas considerações, ao menos um resumo do muito que se poderia dizer, sobre a origem dos ídolos e das suas perversidades. [130]

A análise deste fragmento nos remete primeiramente às relações estabelecidas no seio do episcopado. Percebemos que a consolidação da ortodoxia nos limites do reino suevo passava necessariamente por uma maior comunicação entre os bispos, dado o aumento de dioceses, ao qual nos referimos no item anterior. Após os sucesso atingido pela hierarquia eclesiástica junto à Monarquia, as áreas rurais se tornavam o grande desafio ao episcopado galaico, na medida em que muito deste território havia sido cristianizado pela via do priscilianismo. Também poderíamos, considerando o pressuposto levantado por Nascimento de que o DCR igualmente teria o propósito de ratificar as deliberações do II concílio bracarense, compreender o pedido de Polémio como uma decorrência de conversações ocorridas naquele sínodo. Considerando, tal qual Bastos, que no DCR ecoam as deliberações do II Concílio de Braga, concluímos que, embora não haja referências explícitas sobre o concílio, esta categoria esta implicitamente demarcada. [131]

Outra característica do DCR é sua inserção na tradição do uso da *simplicitas.* A utilização da adequação da linguagem ao público não era originalidade de Martinho de Braga. Sobre a simplicidade da linguagem já havia escrito Agostinho, que "melhor será

---

[130] *Domino beatissimo ac mihi desiderantissimo in Christo fratri Polemio episcopo Martinus episcpus.*
1. Epistolam tuae sanctae caritatis accepi, in qua scribs ad me ut pro castigatone rusticorum, qui adhuc pristina paganorum superstitione detenti cultum uenerationis plus daemonis quam deo persoluunt, aliqua de origine idolrum et sceleribus ipsorum uel pauca de multis ad te scripta dirigerem. MARTINHO DE BRAGA. Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum. Op. cit., p. 106-107. A partir deste momento usamos a sigla DCR para nos referirmos ao *De Correctione Rusticorum*.

[131] BASTOS, Mário Jorge da Motta Religião e Forças Produtivas na Hispania Visigótica . *Brathair.*UEMA. Edição Especial 1, 2007: 52-64. p. 56.

que me entendais com meus barbarismo do que me abandoneis com minha facúndia". [132]

Arriscamos, assim afirmar que a *simplicitas* compõe e forma o *habitus* episcopal daquele período de fortalecimento e consolidação do cristianismo. Urgia a necessidade de se usar de um latim mais simples para atingir as populações rurais ou mesmo citadinas, menos favorecidas. Este ajuste linguístico contribuiria para à *eficácia simbólica* do discurso do bracarense, facilitando a compreensão e o sentido do que foi dito. [133]

Dentro de uma proposta pastoral, o DCR buscava extinguir quaisquer práticas consideradas como heterodoxas ou mesmo possíveis desvios de clérigos despreparados.[134] Destacando ainda a relação entre os cânones do II concílio bracarense ou mesmo da *Capitula Martini*, consideramos que o mesmo tenha servido como base de ensinamentos não somente aos *rustici*, dentre os quais, os clérigos de regiões mais afastadas.

Sendo o DCR um sermão, nossa análise acerca dos eixos temáticos episcopado e concílios foi norteada mais por evidências implícitas, pelas rotas do não dito, do que propriamente por referências diretas a essas categorias. Contudo, seria sem propósito aqui esbravejar contra o bispo de Braga por sua avareza em satisfazer nossas ânsias de historiador, em encontrar formulações explícitas e delimitações claras. Antes o esforço é qual do ourives que pacientemente separa da massa bruta de matérias, aquilo que sabe ser precioso, e que no legado intelectual de Martinho de Braga, se tornam vestígios dos limites entre ortodoxia e heterodoxia, em seu tempo, a partir de sua obra.

Martinho de Braga, logo depois de sua introdução ao bispo de Astorga, elenca em forma de narrativa uma série de eventos que estão relatados nas Escrituras. A

---

[132] *Melius in barbarismo nostro uos intellegetis quam in nostra disertudine uos deserti eritis*. *Aug. Ennar. psal. 36,3,6.* APUD. MARTINHO DE BRAGA. Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum. Op. cit., p. 81.

[133] Este conceito já foi trabalhado anteriormente no item 1.3. intitulado Abordagem teórico-metodológica. Para Bourdieu, o que garante a eficácia simbólica do discurso do porta-voz autorizado, é a relação entre as propriedades do discurso, as propriedades daquele que o pronuncia e as propriedades da instituição que o autoriza. BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 1996. p. 89.

[134] Escolhemos o termo despreparo para situar as inúmeras referências feitas nas assembléias conciliares aos clérigos que por ignorância continuavam desviantes da ortodoxia e persistindo nos ritos priscilianistas.

criação é dentro de sua lógica o primeiro evento escolhido. Acompanhando as palavras de Martinho, temos:

> 3. Depois de, no principio, ter Deus feito o céu e a terra, fez, naquela morada celeste, criaturas espirituais, isto é, os anjos, para estarem na sua presença e O louvarem. Um de entre eles, que, por ser o primeiro de todos, fora feito arcanjo, ao ver-se em tamanha glória, não prestou honra a Deus, seu criador, mas proclamou-se igual a Ele; foi por causa desta arrogância que juntamente com outros anjos que lhe deram assentimento, foi derribado daquele assento celestial para o firmamento que fica debaixo do céu; e ele que antes era arcanjo perdeu a luz da sua glória e tornou-se em diabo tenebroso e horrível.[135]

A partir do trecho assinalado, podemos questionar qual era o objetivo presente no discurso martiniano. O seu objetivo seria o de privilegiar a criação do homem ou o surgimento do maior inimigo dos cristãos, o diabo? Certamente a proposta contida na fala do bispo bracarense indica o desejo de elaborar um resumo das "Sagradas Escrituras". Contudo, acreditamos que a invenção de uma alternativa ao Gênesis, está longe de evidenciar um desconhecimento do texto bíblico, mas sim segue uma lógica própria de inserção do mal no cotidiano humano. Por meio desse raciocínio, Martinho insere o diabo como a personagem a ser temida por todos.

A partir deste ponto, o resumo dos eventos bíblicos segue com a criação do homem e sua expulsão do paraíso, o dilúvio e a salvação da humanidade a partir dos descendentes de Noé até a vinda de Cristo. O elemento comum a todos esses eventos é o pecado. Martinho destaca os caminhos que levaram o homem a ser enganado pelo diabo e, por isso, que lhe fez sofrer os castigos divinos. Mas é nesse ponto que percebemos que o bispo bracarense atinge o seu objetivo maior: o de vincular as práticas religiosas das populações do *pagus* a essa personagem maliciosa e enganadora. Podemos ver esta relação mais direta nas palavras do próprio Martinho, quando se refere às divindades romanas como transmutações demoníacas que tinham o objetivo de enganar os homens e desviá-los do caminho correto, a ortodoxia. Vejamos, o que escreve o bispo:

---

[135] *Cum fecisset deus in principio caelum et terram, in illa caelesti habitatione fecit spirituales creaturas, id est angelos, qui in conspectu eius adstarent et laudarent illum. Ex quibus unus, qui primus omnium archangelus fuerat factus, uidens se in tanta gloria praefulgentem, non dedit honorem deo creatori suo, sed similem se illi dixit; et, pro hac superbia, cum aliis plurimis angelis qui illi consenserunt, de illa caelestisede in aere isto qui est sub caelo, deiectus est; et ille qui erat prius archangelus, perdita luce gloriae suae, factus est tenebrous et horribilis diabolus.* MARTINHO DE BRAGA. Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum. Op. cit., p. 107 e 109.

> 7. Então o diabo e os seus ministros, os demônios, que tinham sido lançados fora do céu, vendo que os homens, na sua ignorância, haviam abandonado seu criador e andavam errantes pelas criaturas, começaram a aparecer-lhe em diversas formas, a falar com eles e reclamar-lhes que lhes oferecessem sacrifícios no cimo do montes e nas florestas frondosas e lhes prestassem culto como a Deus, disfarçando-se de nomes de homens criminosos, que tinham passado a sua vida em toda a sorte de crimes e delitos, de tal modo que dizia Júpiter, o qual tinha sido mago e tinha cometido tantos incestos que tivera por esposa a própria irmã, que se dizia Juno, violou suas filhas, Minerva e Vénus, e, na sua torpeza, cometeu também incestos com netas e com todos seus aparentados, enquanto que outro demónio se deu o nome de Marte e foi instigador de litígios e de discórdia.[136]

O trecho destacado é uma dentre as muitas referências feitas pelo bispo de Braga às divindades romanas. Nele, podemos perceber como Martinho se utiliza da cosmogonia greco-romana, deformando-a, e transformando-a em algo escandaloso, e totalmente condenável do ponto de vista humano. Assim, ele buscou atingir de uma só vez uma série de práticas religiosas que tinham em comum, o culto a estas divindades, como, por exemplo, o caso mencionado das mulheres que invocavam o nome de Minerva durante suas atividades de tecelagem. Podemos ainda sublinhar a vinculação de Júpiter à magia, lembrando que uma das questões que permeou a disputa por bens simbólicos no período foi a do monopólio do elemento mágico.

Bastos nos lembra que Martinho de Braga, no século VI, embora reconhecesse o valor do uso das ervas medicinais, condenava sua vinculação aos "encantamentos" no ato da colheita. Para o autor, não se tratava de negar o caráter transcendental envolvido na manipulação do poderes mágicos, mas sim a delimitação de sua origem e natureza, relacionando-os ao ritos cristãos como a oração.[137] Dessa forma, o bracarense buscou construir uma fronteira que situava a religiosidade praticada pela população do campo (podendo aí incluir clérigos), como heterodoxas, ou melhor, inserindo-as de forma pejorativa ao espectro dos paganismos ou das superstições.

---

[136] *7. Tunc diabolus uel ministri ipsius, daemones, qui de caelo deiecti sunt, uidentes ignaros homines, dimisso deo creatore suo, per creaturas errare, coeperunt se illis in diuersas formas ostendere et loqui cum eis et expete ab eis ut in excelsis montibus et in siluis frondosis sacrificia sibi offerrent et ipsos colerent pro deo, imponents sibi uocabula scelerantorum hominum, qui in omnibus criminibus et sceleribus suam egerunt uitam, ut alius Iouem se diceret(qui fuerat magus et in tantis adulteriis incestus ut sororem suam haberet uxorem, quae dicta est Ionu, Mineruam et Venerem filias suas corruperit, neptes quoque et omnem parentelam suam turpiter incestauerit), alius autem daemon Martem se nominaret (qui fuit litigiorum et discordiae comissor).* MARTINHO DE BRAGA. Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum. Op. cit., p. 110-111.

[137] BASTOS, Mario Jorge da Motta. *Assim na Terra como no céu: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média*. São Paulo:Edusp, 2013. p. 206.

Inserido no combate às práticas relacionadas aos nomes de divindades romanas, temos ainda outras menções de Martinho aos deuses romanos, como quando se refere aos sete dias em que o mundo fora criado e a necessidade de se resguardar o dia de Domingo para o culto a Deus. Dessa forma, o bispo condenava o costume de se vincular os dias da semana aos nomes destas divindades e contribuía para a consolidação do Domingo como o dia destinado ao descanso.

Existe ainda um rol de outras práticas condenadas pelo bispo de Braga que poderíamos destacar como o culto às arvores, pedras e rios; ou ainda, a tentativa de extinguir o festejo das calendas de janeiro sob a argumentação de que o início do primeiro ano teria ocorrido a oito calendas de abril período no qual o dia tem tantas horas quanto a noite.[138]

Seguindo a análise do DCR, o último aspecto destacado no discurso martiniano é o batismo. O tom apaziguador e conciliatório, ao qual nos referimos no início deste item é reforçado neste ponto. O bispo de Braga após narrar os eventos da crucificação, morte e ressurreição de Cristo, apresenta o batismo como prática indispensável para se obter o bem da salvação. Afirma Martinho:

> 17. Se, pois, filhos muito amados, compreendestes tudo isto que vos acabamos de dizer, se alguém reconhece que, depois de recebido o batismo, fez estas coisas e rompeu com a fé de Cristo, não desespere de si nem diga no seu coração:"Como fiz tantas coisas más depois do batismo, talvez Deus não me perdoe os meus pecados". Não duvideis da misericórdia de Deus. [139]

O tom pastoral de Martinho de Braga denota a sua intenção de convencer, para além de admoestar. Ele buscou criar por meio da *eficácia simbólica* de seu discurso uma realidade, na qual toda a população do reino (sejam estes clérigos, camponeses ou membros da aristocracia ou o próprio monarca), compartilhassem de uma crença unificada. Assim, com a condenação das práticas aqui analisadas, o episcopado galaico

---

[138] A condenação desta prática vincula-se ainda ao estabelecimento de um calendário cristão no qual Martinho contribui ainda com um outro texto sobre a Páscoa. Para um aprofundamento maior desta questão recomendo a leitura de Duarte, Paulo. Calendário e poder episcopal: Quaresma e Páscoa nos escritos priscilianistas e nos sermões de Cesário de Arles. In: SILVA, Leila Rodrigues da; RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte (Org.). *Organização do episcopado ocidental (séculos IV-VIII):discursos, estratégias e normatização*. PEM, 2011. p. 29-40.

[139] *7. Si ergo agnouistis, dilectissimi filli, omnia ista quae uobis diximus, si quis se cognoscit post acceptum baptismum haec fecisse et fidem Christi rupisse, non disperet de se nec dicat in corde suo: "Quia tanta mala feci post baptismum, fortasse non mihi indulget deus peccata mea". Noli dubitare de misericordia dei.* MARTINHO DE BRAGA. Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum. Op. cit., p. 120-122.

buscou, por meio de seu porta-voz, acabar com quaisquer práticas que obstaculizassem seu processo de fortalecimento e sua aliança com o poder político. Nossa afirmativa funda-se no ideal de que o fortalecimento e a consolidação do reino suevo estavam intrinsecamente vinculados à noção de unidade religiosa, só possível a partir do estabelecimento pelo grupo dominante dos parâmetros entre o ortodoxo e heterodoxo no que se referia às práticas religiosas naquele período.

3.8. Considerações parciais

Chegando ao final deste terceiro capítulo, podemos tecer algumas observações acerca das análises empreendidas sobre a documentação referente ao priscilianismo no século VI. A partir destes estudos, identificamos que o priscilianimo juntamente com as práticas consideradas como superstições ou paganismos se configuraram como um obstáculo para o processo de fortalecimento e consolidação da Igreja e da Monarquia sueva.

Verificamos que a primeira conversão dos suevos à ortodoxia aconteceu no período do reinado de Requiário. Contudo, por mais que esta tenha aproximado o rei da elite galaico-romana, esta não pôde ser considerada como a conversão de um povo, mas somente do monarca em questão. Vimos que esta situação durou pouco tempo, já que em 466 um outro monarca suevo de nome Remismundo se converteu ao arianismo. Esta conversão foi interpretada pela historiografia como um ato político, pois se deu a partir do casamento de Remismundo com a filha do monarca visigodo Teodomiro II, em um período de dificuldades do reino suevo que assim procurava obter o apoio de seus vizinhos arianos.

Vimos que a conversão dos suevos ao arianismo acabou por favorecer o fortalecimento do movimento priscilianista, em especial, nas áreas mais ruralizadas e entre a população campesina. Observamos a desestruturação da ortodoxia cristã decorrente da dificuldade na realização de concílios na região do noroeste peninsular. Entretanto, verificamos que a carta do bispo Profuturo de Braga enviada ao Papa Vigilio, na primeira metade do século VI, demonstra que o episcopado, embora passasse por dificuldades, buscava uma aproximação com Roma.

Identificamos nos relato referente à segunda conversão dos suevos à ortodoxia cristã a importância dada à providência divina representada no milagre atribuído a

Martin de Tours, e o destaque à chegada do monge Martinho ao noroeste da Galiza em torno de meados do século VI.

Observamos que as consequências da conversão dos suevos estão relacionadas no *campo* religioso à reestruturação da ortodoxia eclesiástica e às ações do episcopado. No *campo* político, a conversão almejou o fortalecimento interno e externo do reino. Do ponto de vista externo, encontramos duas motivaçãoes para a conversão para a Monarquia sueva. A primeira seria a tentativa de distanciamento e o reforço da autonomia dos monarcas suevos frente aos visigodos arianos. A segunda se daria de forma contrária à anterior. A conversão teria então o propósito de aproximar os suevos de Bizâncio, num período em que o imperador Justiniano buscava ainda completar seu processo de Reconquista dos territórios do Ocidente.

Na esfera interna, a conversão criou uma agenda comum de problemas a serem enfrentados pelas autoridades políticas e religiosas, transformando questões como o priscilianismo e os paganismos em alvos a serem combatidos também pelo poder político. Reiteramos aqui que este processo de conversão somente foi possível a partir de dois pilares de sustentação: O primeiro seria a existência de um certo nível atividade episcopal na região, e o segundo foi a disposição demonstrada por estes bispos em aproximar-se das autoridades políticas no sentido da construção de uma aliança que favorecesse o fortalecimento das duas instituições. Essa aliança poderia garantir um ambiente favorável à reorganização eclesiástica, e à monarquia forneceria argumentos de ordem ideológica que reforçaria sua legitimidade.

Verificamos que o esforço de aproximação entre a Igreja e a Monarquia foi liderado por Martinho, o qual desempenhou o papel de *porta voz* do episcopado em uma ampla gama de ações. Martinho construiu o mosteiro de Dume, que passado pouco tempo ascendeu à categoria de bispado. Seu fundador foi indicado como bispo, e passou a ser conhecido como Dumiense.

Observamos que a construção do mosteiro de Dume pode ser caracterizada como uma das primeiras indicações das relações entre a Igreja e a Monarquia sueva após a conversão, pois sua fundação ganhou um caráter régio, na medida em que o monarca teria fornecido os meios materiais necessários para a implementação da abadia. Assim, esta serviria não só a propósitos evangelizadores por parte da hierarquia eclesiástica, mas também como fator agregador e difusor da ortodoxia como elemento

de identidade e unidade dos suevos contrapondo-se aos vizinhos visigodos que eram arianos. Dentro deste projeto de unidade inseria-se o combate às dissidências e heterodoxias religiosas como, por exemplo, o priscilianismo.

O monarca suevo também passou a gozar de um caráter sagrado legitimado pela hierarquia eclesiástica, na medida em que os bispos reconheciam suas ações como sendo de inspiração divina. Verificamos que o auge do processo de integração entre a Monarquia e episcopado se deu na convocatória dos dois concílios bracarenses.

Identificamos ainda como elemento de destaque na relação Igreja-Monarquia a influência de Martinho de Braga sobre os monarcas suevos, e em especial o rei Miro. O relacionamento do bispo bracarense com os monarcas era próximo, e estes últimos consultavam o bispo sobre todos os tipos de problemas. Contudo, cabe salientar como última consideração, que embora tenhamos destacado o papel significativo representado por Martinho de Braga junto à Monarquia, suas ações não refletiram um objetivo e um esforço individual, mas ao contrário, evidenciaram o seu papel de porta-voz do episcopado local.

CAPÍTULO IV: ANALISANDO AS CONTINUIDADES E DESCONTINUIDADES

Antes de iniciarmos este último capítulo, acreditamos ser imprescindível relembrar algumas das propostas de nossa pesquisa estabelecidas na parte introdutória desta tese. Primeiramente, gostaríamos de destacar que chegamos até este ponto da escrita cumprindo a duas primeiras etapas da metodologia que estabelecemos a partir dos parâmetros da História Comparada. Analisamos nosso objeto, o combate promovido contra o movimento priscilianista por autoridades dos campos religioso e político na Península Ibérica nos séculos IV e VI.

Como fundamento de nossa pesquisa lançamos mão do arcabouço teórico de Pierre Bourdieu, enfatizando os conceitos concernentes à Teoria dos campos. Dentro dos pressupostos propostos por Kocka analisamos nosso objeto nos dois contextos especificados para o estudo, para então empreender a comparação entre eles. Para tanto, demos prosseguimento à utilização dos eixos temáticos determinados a *priori*: o episcopado, o binômio ortodoxia/heterodoxia e os concílios. Assim dividimos este capítulo, de forma que cada item se ocupou de um desses eixos, mesmo que reconheçamos que estes se entrecruzam em vários momentos.

4.1. O episcopado

Poderíamos iniciar nossa comparação refletindo sobre o papel do bispo em cada um dos períodos. Foi no século IV que a figura episcopal começou a fortalecer sua liderança dentro das comunidades. Ele foi deixando de ser somente o pastor de um grupo de fiéis para almejar ser o líder nos núcleos urbanos, exercendo por muitas vezes o papel de protetor dos vilarejos e das cidades. Contudo, esse fortalecimento favoreceu a disputa pelas sedes episcopais, uma das razões pelas quais se explica a controvérsia priscilianista dentro da Península Ibérica. Este clima de tensão pela nomeação episcopal não está presente na documentação referente ao século VI. Para uma melhor compreensão da comparação estabelecida acima recuperamos dois dos trechos já analisados.[1] A primeira é a fala de Martinho de Braga, ao abrir o II concílio bracarense:

[1] Estes dois fragmentos foram analisados em separado nos itens 2.6. Crônica de Sulpício Severo do segundo capítulo e 3.6. Atas do II Concílio de Braga no terceiro capítulo da tese.

> (...) Martin disse: Todas as coisas que acabam de ler-se e que então nós pareceram ou duvidosas ou desordenadas, foram endireitadas com a ajuda de Deus, e possuem agora uma firmeza inabalável (...) **E já que, não há nenhum problema nesta província acerca da unidade da fé,** devemos agora tratar mais especialmente se entre nós há algo repreensível, contrário à disciplina apostólica, por ignorância ou negligência, recorrendo aos testemunhos das Sagradas Escrituras Escritura, e às disposições dos antigos cânones, corrijamos de comum acordo com um critério razoável tudo o que desagradar (...).[2] (grifo nosso)

O segundo recorte pertence ao cronista Sulpício Severo, que escreveu no século IV:

> E também agora, quando observamos que tudo se altera e se alvoroça, especialmente pelas discórdias entre os bispos (...) ao final a maioria, levada por seus loucos pensamentos e persistentes inclinações, seguia lutando contra homens sensatos; em meio disso o povo de Deus e todos os homens de bem eram objeto de escárnio e zombaria.[3]

O afrouxamento das tensões no interior do episcopado galaico no século VI pode ser uma decorrência do apoio dado pelo monarca suevo à hierarquia eclesiástica, o que contribuiu para o aumento de números de dioceses e para a expansão de mosteiros. O que encontramos nos documentos do século VI foi uma preocupação em relação à padronização dos ritos, buscando uma aproximação com a liturgia romana, com a intenção de extinguir quaisquer traços de práticas tidas como pagãs ou mesmo costumes que pudessem ser atribuídos ao priscilianismo por parte de todos os setores clericais.

O clima de disputa no interior do episcopado transparece ainda no século IV no que concerne ao poder de nomear e ser nomeado para o episcopado, como por exemplo, a polêmica sagração de Prisciliano como bispo de Ávila em 381. Podemos sintetizar a comparação sobre o clima geral no seio do episcopado utilizando uma metáfora: se no século IV o episcopado parece ser polifônico, como em um coral no qual as vozes lutam para sobressair, a documentação do século VI cumpre bem o seu papel em deixar

---

[2] *"Martinus episcopus dixit: Haec ergo quae modoª sunt recitata, quae nobis tune aut varia aut dúbia aut inordinata sunt visa, auxiliante Deo directa sunt et suam inmobiliter obtinent firmitatem (...) Et quia opitulante Christi gratia de unitate et recttudine fidei em hac provincia nicil est dubium, illud modo nobis specialis est agendum, ut si quid fortasse extra apostolicam diciplinam per ignorantiam aut negligentiam reprehensibile invenitut in nobis / recurrentes ad testimonia sanctorum vel antiquorum canonum instituta adhibito conmuni consensu omnia quae displicuerint rationabili iudicio corrigamus (...).* CB II, p. 79.

[3] *"Y También ahora, cuando observamos que todo se altera y alborota, especialmente por las discordias entre los obispos(...) al final la mayoría, llevada de sus locos pensamientos y pertinaces inclinaciones, seguía luchando contra unos cuantos hombres sensatos; en medio de ello el pueblo de Dios y todos los hombres de bien eran objeto de escarnio y burla."* SULPICIO SEVERO. *Obras Completas.* Madrid: Tecnos, 1987. p. 132-133.

entrever um episcopado uníssono, no qual sob a batuta do maestro Martinho de Braga, o coral tentou de todas as formas abafar qualquer tom dissonante.

Ainda em relação ao episcopado, outro aspecto que chama a atenção é o papel atuante exercido pelos bispos junto à autoridade política. Para entender melhor o alcance desta atuação, podemos lembrar de que maneira as acusações de parte do episcopado contribuíram para o edito do imperador Graciano contra Prisciliano e outros bispos priscilianistas no século IV. Não menos relevante foi a atuação do bispo Idácio ao buscar o apoio do novo imperador Máximo para seu intento de condenar Prisciliano como herege. Vimos como o grupo que buscava enfraquecer os bispos priscilianistas aproveitou-se da subida ao poder do novo imperador para retomar seu intento de condenar o movimento. Mas ficou evidente que esta possibilidade se mostrou clara para o grupo liderado por Idácio, à medida que Máximo precisava de uma base de legitimação de poder.

A divisão do episcopado ao qual nos referimos no parágrafo anterior refletiu-se ainda na postura antagônica assumida pelos bispos Idácio e Martin de Tours junto ao então imperador. Embora, representando posicionamentos diferentes, os dois buscaram influenciar a decisão de Maximo em relação à sentença estipulada para Prisciliano. Cabe salientar que longe de evidenciar uma defesa do priscilianismo, a posição de Martin de Tours caminhava no sentido de resguardar ao corpo eclesiástico a prerrogativa de julgo sobre os litígios que envolvessem clérigos e os assuntos da hierarquia eclesiástica.

Não poderíamos nos furtar ainda de chamar a atenção para o significativo papel do episcopado junto aos primeiros imperadores cristãos nas formulações das leis que buscavam extinguir as heresias. Como mencionado anteriormente, os bispos tiveram um papel significante na delimitação do que estaria de acordo com a regra da fé, isto é, de acordo com a ortodoxia. Assim, podemos perceber os trechos analisados do código teodosiano como parte da atuação episcopal no século IV.[4]

De semelhante forma, no século VI, foi o episcopado que exerceu o papel de formulador do discurso anti-herético. Com o inegável apoio recebido por parte da monarquia sueva, seja por meio das deliberações ditadas no I e II bracarenses e na *Capitula Martini*, ou ainda contando com escritos como o *De Correctine Rusticorum*, os

[4] Conforme trabalhado no item 2.2. de nossa Tese intitulado O Império Romano e a controvérsia priscilianista: a busca pela legitimação e unidade política.

bispos buscaram normatizar as religiosidades locais, objetivando ainda o processo de construção de uma unidade religiosa e política do reino suevo.[5]

Na controvérsia priscilianista pode ser verificado a importância da figura do bispo como produtor de bens simbólicos, e como a distribuição destes bens contribuiu na hierarquização das posições dos agentes do *campo* religioso nos dois períodos estudados. Se no século IV, a produção dos *Tratados* propiciou a Prisciliano capital simbólico suficiente para que o movimento se difundisse por toda a Península Ibérica, no século VI este lugar de destaque foi assumido pelo bispo Martinho com sua extensa obra que influenciou a formação de membros da monarquia sueva e foi reconhecida pela instituição eclesiástica ao longo do período medieval. Devemos, porém, sublinhar que a incorporação de práticas religiosas mais populares, isto é, sua capacidade de adaptabilidade contribuiu para a sobrevivência do priscilianismo no século VI a despeito da não produção de obras escritas por seus simpatizantes. [6]

Como última reflexão proposta referente ao episcopado, sublinharíamos a relação entre este e o monasticismo. No século IV existia uma desconfiança quanto à figura do monge. No intuito de compreendermos a suspeita que recaia sobre os monges durante este século, poderíamos citar o sexto artigo do Concílio de Zaragoza do ano de 380 que diz:

> VI. Que se excomungue ao clérigo que para viver licenciosamente quer tornar-se monge.
> Também se leu: se algum clérigo, por uma suposta vaidade o frouxidão, abandona espontaneamente seu ofício e quiser parecer mais observante da lei sendo monge ao invés de clérigo, deve ser expulso da Igreja, de modo que não será admitido nela senão depois de muito tempo de rogos e súplicas. Todos os bispos disseram; Faça-se assim.[7]

Podemos perceber neste cânone o medo da hierarquia eclesiástica em perder o controle do incipiente monaquismo peninsular. O isolamento, marca do anacoretismo oriental, nunca chegou a ser considerado um modelo para a vida espiritual cristã no

---

[5] Conforme análise do conjunto de documentos referentes ao século VI presente no terceiro capítulo de nossa Tese.

[6] Essa afirmativa alia-se à postura de Pablo C. Diaz também trabalhada no item 3.7. intitulado *De Correctione Rusticorum.*

[7] *VI. Ut clericus qui propter licentiam monacus vul esse esse excomunicetur. Item legit: Si quis de clericis propter luxum vanitatemque praesumptam de officio suo sponte discesserit, ac se velut observatiorem legis in monaco videre voluerit esse quam clericum, ita de ecclesia rerepellendum erit nisi rogando atque observando plurimis temporibus satsfecerit, non recipiatur. Ab universis episcopis dictum est: Ita fiat.* CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963. CZ, VI, p. 17.

ocidente. Contudo, no século VI a situação já se mostra mais favorável. A construção do mosteiro de Dume, conforme os parâmetros cenobíticos e a imagem criada do bispo-abade cumpriu um papel significativo dentro do processo de incorporação e regulamentação do movimento monástico pela hierarquia eclesiástica.

Assim sendo, a partir das comparações das análises realizadas no segundo e terceiro capítulos, verificamos que a ameaça imposta à hierarquia eclesiástica, por conta do apelo carismático dos monges no século IV, deu lugar ao um modelo cenobítico favorecido pela regulamentação do monasticismo. Dessa forma, ao invés de ser um perigo, os mosteiros tornaram-se espaços de difusão da ortodoxia nicena, principalmente nas regiões mais afastadas dos núcleos urbanos.

4. 2. Ortodoxia/Heterodoxia

Antes de iniciar nossa reflexão acerca do binômio ortodoxia/heterodoxia, sentimo-nos no dever de relembrar que o foco de nossa pesquisa não se concentrou em estabelecer quais eram as práticas priscilianistas nos séculos IV e VI, tanto como não buscamos estabelecer se tais práticas eram ou não heterodoxas. Antes, ocupou-nos a identificação de tais práticas no discurso eclesiástico, e como o estabelecimento de uma ortodoxia dependeu de uma relação dialética decorrente da designação destas práticas como heresias pela hierarquia eclesiástica. Dessa forma, nosso objetivo foi o de perceber de que maneira o combate às dissidências atendeu a um anseio de autoridades políticas e religiosas dos períodos estudados.

Muitos são os elementos que se impuseram como questões para a hierarquia eclesiástica durante os primeiros séculos do Cristianismo. Como já destacamos anteriormente, foi a relação entre as práticas consideradas como corretas ou desviantes, por um corpo de especialistas, que construiu ao longo dos séculos o conjunto o qual denominamos de ortodoxia. O primeiro aspecto deste conjunto que gostaríamos de sublinhar aqui é a ascese. Própria daqueles que buscavam um contato mais direto com a divindade e uma perfeição espiritual, e uma das bases de sustentação do monaquismo, a ascese envolveu uma série de comportamentos que foram compreendidos de formas diversas no século IV e no século VI, na Península Ibérica. Como práticas relacionadas à ascese, nos dois períodos, identificamos o jejum, a abstinência em relação ao consumo de carnes, a condenação ao matrimonio e à procriação.

A regulamentação do jejum foi uma das questões presentes no interior do *campo* religioso do quarto século. O jejum, atribuído aos priscilianistas, neste período, foi considerado de caráter radical, por envolver não somente a prática do vegetarianismo, mas também ocorrer em datas especiais, nas quais ele deveria ser praticado. Este rigor alimentar foi duramente combatido a partir do concílio de Zaragoza I, no qual se condenou o fato de se jejuar aos Domingos e na época da Quaresma. Para compreendermos a amplitude da caracterização do jejum relacionado aos priscilianistas assinalamos o segundo cânone do concílio de Zaragoza de 380:

> II. Que ninguém jejue aos domingos nem se ausente da igreja no tempo da Quaresma. Também foi lido: Ninguém jejue no domingo em atenção a este dia ou por persuasão de outro, ou por superstição, e na Quaresma não falte à igreja. Nem se escondam afastados de suas casas ou nos montes aqueles que perseveram nestas crenças; senão que sigam o exemplo de seus bispos e não vão às fazendas afastadas para celebrar reuniões. Todos os bispos disseram: Seja anátema quem assim o fizer (CZ, II, 16).[8]

No século VI, outra referência desse caráter rigoroso do jejum priscilianista aparece na *Capitula Martini*, quando se estabelece que aos suspeitos de heresia deve-se impor o seguinte teste:

> LVIII. Sobre provar as carnes e não execrá-las.
>
> Se alguém, não por causa das leis abster-se de carne, teve por bem este santo concílio [determinar] que primeiramente as prove, e depois se quiser se abstenha delas. Mas se se recusa, de tal maneira que não experimenta os legumes cozidos com carne, este desobediente, se não afasta de si a suspeita de heresia, será deposto da ordem clerical. [9]

---

[8] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org).Op. cit., p. 16.
II. "Ut diebus dominicis nullus ieiunet nec diebus quadragesimis ab ecclesiae absentet.
Item legit: Ne quis ieiunet die dominica causa temporis aut persuasionis aut suprestitiónis, aut quadragesimarum die ab ecclesis non desint, nec habitent latibula cubicolrum ac montium qui in his suspicionibus perseverant, sed exemplum et praeceptum custodiant et ad alienas villas agendorum conventum causa non conveniant. A universis epicopis dictum est: Anathema sit qui hoc conmiserit." CZ, II, De acordo com a análise realizada no item 2.3. intitulado: Primeiras acusações: Concílio de Zaragoza I.

[9] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org).Op. cit., p. 100
"LVIII. De abstinentia carnium [De praegustandis carnibus et non execrandis.]
Si quis non pro abstinentia sed pro execratione escarum se abstinet, placuit sancto concilio ut praegustet, et si sic vult abstineat ; si autem spernit ita ut olera cogta com carnibus non degustet, iste non oboediens nec suspicionem haeresis a se removens, depanatur de ordine clericatus." CM, LVIII. Fragmento da *Capitula Martini* analisado no item 3.6. intitulado As Atas do II Concílio de Braga.

Esse rigor alimentar dos priscilianistas também foi considerado como um sinal da associação do movimento com a perspectiva maniqueísta, na qual tudo que fosse relacionado à carne teria sido criado pelo diabo e não por Deus. Esta condenação apareceu a partir do Concílio de Toledo I (400), realizado alguns anos após o julgamento e morte de Prisciliano, no qual este havia sido condenado por malefício e práticas mágicas. [10]

Estas acusações tornam a aparecer no século VI nas atas do I e do II concílios bracarenses, o que evidencia que, embora a regulamentação do jejum já estivesse presente na dietética monástica, ainda havia suspeitas relacionadas ao maniqueísmo nas referências, quase sempre vinculadas entre Prisciliano e os maniqueus. O jejum ainda aparece associado a outras práticas consideradas como heterodoxas como a celebração da missa pelos mortos condenada no cânone XVI do I Concílio de Braga.

A crença na criação do mundo e de todas as criaturas pelo diabo surgiu como um dos elementos recorrentes nos cânones do I bracarense. Seis dos dezessete cânones antipriscilianistas versam sobre esta temática. O poder de manipulação do diabo esteve presente ainda relacionado não só ao priscilianismo, como também no conjunto de práticas condenadas por Martinho de Braga no *De Correctione Rusticorum*.[11]

Podemos perceber que as restrições às praticas ascéticas relacionadas aos priscilianistas foram amplas e ganharam diferentes conotações nos séculos IV e VI, sem, contudo deixar de ser uma preocupação para a hierarquia eclesiástica.

A condenação ao matrimônio também foi um costume atribuído aos priscilianistas. Embora não houvesse a determinação do celibato clerical para os eclesiásticos, para o período estudado, desde o Concílio de Elvira,[12] realizado no início de século IV, havia a recomendação da castidade para os clérigos, prescrição esta que não era seguida pela maior parte do episcopado peninsular. Este rigor moral surgiu atribuído aos priscilianistas nas Atas de Toledo I realizado no início do século V.

---

[10] Conforme análises dos documentos referentes ao quarto século realizadas no segundo capítulo de nossa tese intitulado O priscilianismo e a documentação nos séculos IV e V.

[11] Todas essas referências foram extraídas das documentações analisadas no capítulo 3 de nossa tese, intitulado O priscilianismo e a documentação no século VI.

[12] Apesar do Concílio de Elvira não estabelecer a dissolução dos casamentos já existentes, exige severamente que os clérigos que estivessem casados vivessem castamente com suas esposas. Impondo assim, a abstinência sexual como um dos ideais ascéticos ao qual todos os clérigos deveriam almejar. Para uma análise acerca das questões mais relevantes acerca do Concílio de Elvira e os problemas relacionados à sua datação ver: ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Ensaio sobre a religiosidade popular na Hispania do século IV: O concílio de Elvira. *Américas*, n.2, p. 30-58, 1995.

O XI cânone do I bracarense retoma a questão do matrimônio, e somando a este, o desprezo pela procriação. A articulação destas duas práticas serviu para reforçar a tentativa de vincular os priscilianistas aos maniqueus, o que funcionou desde o século IV como uma maneira de torná-lo não somente uma heterodoxia, como também um crime contra o poder público. [13]

A preocupação com a celebração de ritos fora da *ecclesia* é um aspecto presente especificamente no concílio de Zaragoza de 381. Neste sínodo, os bispos tentaram acabar com práticas como a de ir para os campos, e para os lugares afastados, para celebrar as datas religiosas como a Quaresma. A delimitação do local de culto não ganhou a mesma importância nos dois concílios bracarenses, contudo, podemos considerar que a condenação dos cultos animistas realizados nas florestas e nos rios presentes em vários trechos do *De Correctione Rusticorum* era uma forma de tentar normatizar os espaços possíveis de culto, acabando com os rituais relacionados aos elementos da natureza.[14]

A acusação feita aos priscilianistas de que estes recebiam a eucaristia, mas não a consumiam no interior das igrejas, foi própria da primeira etapa do movimento. Esta afirmativa se justifica por encontrarmos referências a ela somente nos concílios de Zaragoza (380) e Toledo (400). Provavelmente o fato do priscilianismo ter se difundido em sua segunda fase entre as populações rurais, incorporando uma série de outras práticas, tenha contribuído para a inexistência de referências a esta prática no século VI.

Em relação à disciplina eclesiástica, verificamos que as preocupações têm características diferentes nos dois períodos analisados. No século IV, o priscilianismo acabou por impor ao episcopado peninsular a necessidade de consolidação de sua hierarquia por meio de determinações que proibiam que clérigos que houvessem sido privados da comunhão por seus bispos não obtivessem apoio de outros. Este aspecto caminha no sentido de reforçar a ideia de que o grupo que saiu como dominante na controvérsia priscilianista buscava consolidar seu *status* por meio da proibição e da imputação de penas aos bispos que viessem a apoiar a causa priscilianista.

Poderíamos ainda identificar como outra questão disciplinar a tentativa de normatização da hierarquia eclesiástica, o impedimento imposto àquele que

---

[13] Conforme trabalhado no item 2.2. intitulado O Império Romano e a controvérsia priscilianista: a busca pela legitimação e unidade política.
[14] Este documento foi analisado no item 3.7. intitulado *De Correctione Rusticorum.*

reivindicasse a prerrogativa de ensinar sem ter obtido o titulo de *doctor*, reconhecido pela maioria do episcopado. Considerando o período de surgimento e difusão do priscilianismo, essa determinação buscou desmotivar outros leigos, como o próprio Prisciliano, a ensinar. Buscando compreender o sentido que o termo *doctor* representava para o contexto analisado, o mais próximo que encontramos forma os termos do mesmo campo semântico *Dissertus e doctus*. Segundo as Etimologias de Isidoro de Sevilha, *Dissertus* é aquele que fala com a propriedade de um *douto*, isto é aquele que tem o conhecimento. O *doctus* é aquele que tem algo a dizer, o tem habilidade e o direito de dizer. [15] Assim acreditamos que esta proibição buscava garantir cada vez mais o monopólio da pregação ao corpo de especialistas eclesiásticos.

Na documentação analisada referente ao século VI não identificamos semelhante referência ao termo *doctor*, embora houvesse outras questões disciplinares. Para este período, as deliberações conciliares e o sermão analisado sinalizaram uma preocupação maior em normatizar os ritos, o comportamento dos clérigos e, principalmente, excluir das práticas clericais os traços do priscilianismo e dos paganismos. Do II Concílio de Braga, temos sublinhado em suas palavras de abertura:

> Acreditamos, santíssimos irmãos, que por inspiração de Deus isto aconteceu, que nos reunimos de um e de outro distrito, por ordem do gloriosíssimo senhor e nosso filho o rei, para que não somente nos alegremos de vermo-nos juntos, mas também que tratemos entre nós de tudo aquilo que pertence a ordem e disciplina eclesiástica. (...)[16]

A crença nos poderes mágicos dos astros foi uma característica atribuída aos priscilianistas a partir do concílio de Toledo I.[17] Considerando que a sentença dada a Prisciliano foi baseada nas acusações de *maleficium*, e de que este teria conhecimentos de magia, neste sínodo realizado alguns anos após o julgamento seria normal a atribuição desta prática como inerente ao grupo como forma de justificar a primeira condenação à morte levada a efeito pelo poder secular.

---

[15] ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologias*. Edicion bilíngüe de Jose Oroz Reta. Madrid: BAC, 1982. (2v.) V.1. Livro X. p. 89. Conforme nota 64 do item 2.3. intitulado Primeiras acusações: Concílio de Zaragoza I.

[16] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org).Op. cit., p. 78.
"Inspiratione hoc Dei credimus provenisse, sanctissimi frates, ut per ordinationem domni gloriosissimi filii nostri Regis ex utroque concilio conveniremus in unum, ut non solum de visione alterutra gratulemor, sed etiam ea quae ordinationem et disciplinam eccesiasticam pertinent" CB II. Trecho analisado no item 3.6. intitulado As Atas do II Concílio de Braga.

[17] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org).Op. cit., p. 28.
"Se alguém julga que deve crer-se na astrologia ou nas matemáticas, seja anátema." *"XV.Si quis astrologiae vel mathesie extimat esse credendum, anathema sit."* CT, XV.

Nossas análises sobre a documentação do século VI, enfatizaram que este sistema de crenças relacionados à astrologia manteve-se para este período, fortalecendo-se ao serem incorporadas às religiosidades locais do noroeste peninsular. Assim, as referências aos astros como, por exemplo, o sol e a lua estão presentes também no discurso martiniano do *De Correctione Rusticorum*.[18]

Ainda no binômio ortodoxia/heterodoxia podemos inserir a tentativa de delimitar o espaço e a controlar a religiosidade feminina. Este propósito fez parte tanto das deliberações do concílio de Zaragoza I e do Toledo I. Em ambos apareceram deliberações que proibiam a participação de mulheres em reuniões nas quais estivessem presentes homens fora de sua parentela. Já na Crônica de Sulpício Severo e nos *Tratados* priscilianistas, documentos referentes ao mesmo período, a participação de mulheres não é citada.

No século VI as referências à proibição quanto a uma participação feminina ativa dentro dos ritos da Igreja aparecem em artigos do I Concílio de Braga e também na *Capitula Martini*.[19] Os artigos XLII e XXXII desta última documentação são referências claras da delimitação do papel da mulher na igreja e fora dela. Verificamos ainda alusões pejorativas relacionadas a práticas femininas de evocação de divindades no *De Correctione Rusticorum*.[20]

Em nosso estudo, a suspeição da hierarquia eclesiástica com o monaquismo ficou evidenciada apenas nos cânones do sínodo de Zaragoza de 380. A ausência de referências às suspeitas em relação aos monges nos documentos posteriores pode ser justificada pela incorporação e regulamentação do cenobitismo no Ocidente. No reino suevo o monasticismo se fortaleceu com a expansão da rede de mosteiros graças ao apoio material da monarquia após a segunda metade do sexto século.

O estabelecimento do cânone neotestamentário foi um elemento significativo na formação do conjunto de preceitos que denominamos como ortodoxia. Construído a partir de um processo longo de desqualificação de outros textos designados como apócrifos, verificamos que no século IV, ainda havia lugar para polêmica em torno da seleção dos textos, como no caso do Tratado priscilianista que analisamos. Neste, Prisciliano afirma: Não duvido, porém, que alguns daqueles que se empenham mais nas

---

[18] Conforme análise do item 3.7. intitulado *De Correctione Rusticorum.*

[19] Conforme analisado no item 3.6. intitulado As Atas do II Concílio de Braga.

[20] Martinho enumerou uma série de práticas que ele chamou de cultos ao diabo. Dentre estas podemos citar as referências feitas às mulheres de invocarem a deusa Minerva enquanto teciam. Conforme analisado no item 3.7. intitulado *De Correctione Rusticorum*.

calúnias do que na fé hão de dizer: "Não procures mais nada! Basta-te ler o que esta escrito no cânone!". Assim, Prisciliano buscou passar de acusado a acusador fazendo parecer ociosos e preguiçosos aqueles clérigos que se contentavam com a leitura de um determinado grupo de textos.[21]

No século VI, entretanto, a proibição constava ainda das deliberações do I Concílio bracarense e de um cânone da *Capitula Martini.* Embora houvesse a presença da proibição da leitura de livros fora dos reconhecidos como canônicos, a ausência de referências que refutassem o cânone, indica que este conjunto de textos já estava sendo reconhecido e aceito de forma mais consensual e peremptória.

As questões trinitárias e cristológicas também receberam a atenção dos eclesiásticos na documentação que analisamos. No século IV, e início do V, o símbolo de fé do I concílio toledano, buscou dirimir quaisquer possibilidades de interpretação diferente à estabelecida em Nicéia (325) e depois em Constantinopla (381), contribuindo para a construção da perspectiva da ortodoxia nicena.

No século VI as alusões a estas questões apareceram no I Concílio de Braga[22] e no *De Correctione Rusticorum*.[23] Martinho de Braga, ao narrar a vida de Cristo, construiu o discurso de forma a consolidar a leitura de sua dupla natureza: a humana e a divina. [24]

A discussão acerca do poder de criação do diabo surge primeiramente nos cânones do concílio toledano de 400. Entretanto, foi no sexto século que esta crença vai ser definitivamente vinculada não somente ao movimento priscilianista, bem como às práticas religiosas consideradas pela Igreja como paganismos. Os artigos do I Concílio de Braga[25] e o *De Correctione Rusticorum* foram os documentos nos quais as menções à crença no poder o do diabo foram mais enfatizadas. Podemos identificar nos cânones de Braga I, artigos dedicados a relacionar o diabo à heresia, como também no *De Correctione Rusticorum*, no qual essa figura aparece de maneira antropomórfica nas

---

[21] Afirmativa fundamentada na análise do trecho citado realizada no item 2.5.3. intitulado *Libro sobre la fé y los apócrifos*.
[22] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org).Op. cit.
[23] SULPICIO SEVERO. Obras Completas. Op.cit..
[24] Os cânones XVII do I Concílio de Braga e o LXVII da *Capitula Martini* retomam essa temática sobre os livros considerados apócrifos. Conforme análises realizadas no terceiro capítulo intitulado O priscilianismo e a documentação no século VI.
[25] Os cânones IV ao VIII e XII ao XIV do I Concílio de Braga e vários trechos do *De Correctione Rusticorum*. Conforme análise realizadas no terceiro capítulo intitulado O priscilianismo e a documentação no século VI.

divindades greco-romanas, selando assim a relação direta entre o diabo e as práticas fora das daquelas permitidas pelas autoridades religiosas.

Por fim, foi no sermão de Martinho de Braga, que encontramos o batismo como a principal alternativa imposta pela ortodoxia como substituto válido para os ritos considerados como superstições e paganismos. Assim, simultaneamente à negação do valor do conjunto de forma de expressões religiosas, que passaram a ganhar uma conotação extremamente negativa e considerada como possível somente aos ignorantes, construiu-se a necessidade do catecumenato e do batismo como bens válidos de salvação.

4.3. Concílios

Como já mencionamos nesse capítulo, os eixos de comparação que escolhemos como norte de pesquisa se entrecruzam, pois os agentes que neles atuam não estão compartimentados em diferentes *campos*, mas sim interagindo entre si. Este é o caso de nosso último eixo de análise: os concílios. Dessa forma, é necessário sublinhar que algumas reflexões a respeito dessas assembléias clericais, já podem ter sido alvo de citações anteriores.

Primeiramente temos que assinalar o caráter normativo que caracterizam os concílios. Para além de suas deliberações buscarem por meio da eficácia simbólica normatizar o comportamento de clérigos e não clérigos, as decisões conciliares contribuíram para a criação de uma tradição canônica, isto é, foram reconhecidos como autoridade ao longo de todo período medieval.

Sobre os dois períodos estudados, podemos concluir acerca dos concílios o que passamos a comentar. Em primeiro lugar, enfatizar que os concílios foram espaços cruciais para o estabelecimento do *consensus*, elemento constitutivo do que viemos tratando aqui como ortodoxia. Com isto, queremos evidenciar que essas assembleias tiveram, tanto no século IV como no VI, o objetivo de dirimir conflitos no interior do episcopado entre os grupos que disputavam o papel de dominantes.

A leitura e análise da atas conciliares configurou-se em oportunidade única para a apreensão destas questões em jogo em cada um dos períodos. O concílio foi *locus* privilegiado para acompanhar até mesmo os momentos nos quais este consenso foi questionado. Podemos destacar, por exemplo, o não comparecimento de parte do corpo episcopal ligado a Prisciliano ao concílio de Zaragoza, que por conhecerem as regras do

jogo, sabiam que não poderiam ser condenados se não estivessem presentes. Contudo, gostaríamos de relembrar a postura do bispo Herenas no final do I toledano:

> Herenas preferiu, por bem seguir seus clérigos, que de forma espontânea, sem serem perguntados, haviam aclamado Prisciliano como católico e santo mártir, e ele mesmo disse que havia sido católico até o final e padeceu a perseguição por parte dos bispos (...).[26]

O texto citado acima deixa entrever que mesmo no concílio de Toledo I, considerado um sínodo eminentemente antipriscilianista, existiram bispos que continuaram a professar seu apoio a Prisciliano.

Ainda podemos refletir acerca da tentativa de resguardar a prerrogativa de julgar questões relativas ao clero por intermédio dos concílios. Verificamos que no século IV, a não aceitação do resultado do Concílio de Bourdeaux por Prisciliano acabou por desencadear um processo que levou este à morte, e criou um mal estar no interior do episcopado, relatado por Sulpício Severo em sua Crônica. [27]

Se a realização de concílios regulares em uma determinada região podia ser considerada como um sinal de vitalidade do episcopado, e de certo nível de organização eclesiástica, períodos longos sem a convocação destes pode ser considerado um indício de sérias dificuldades enfrentadas pela Igreja como no caso do extenso período em que não foram realizados sínodos na região onde se instalaram os suevos no século V.

A referência de Martinho de Braga no I Concílio de Braga de 561 evidencia que o período anterior tinha sido marcado por dificuldades de se manter a organização e a disciplina no interior do clero pela ausência das assembleias. Ele ainda responsabiliza a falta de possibilidades de realização dos concílios como sendo a raiz de todas as dificuldades provocadas pelo crescimento do priscilianismo na região.

Nos concílios também foi possível perceber a dinâmica das relações entre os poderes políticos e religiosos. A tradição da convocatória por parte dos imperadores romanos, inaugurada com concílio de Nicéia de 325, não fez parte das referências encontradas nos sínodos de Zaragoza e Toledo. Contudo, podemos entender essa

---

[26] CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org).Op. cit., p. 31. *"Herenas clericos suos sequi maluerat, quis ponte, nec interrogati Priscillianum catholicum sanctumque martyrem clamassent atque ipse usque ad finem catholicum esse dixisset, persecutionem ab episcopis passum(…)"*CT. Conforme item 2.4. intitulado Tentativa de reorganização eclesiástica: Concílio de Toledo I.

[27] O mal estar ao qual nos referimos foi foco de análise no item 2.6. intitulado Crônica de Sulpício Severo.

ausência em virtude do fato de que nenhum dos dois sínodos foi considerado de caráter ecumênico.

Mesmo assim, não podemos desconsiderar a influência exercida pelo episcopado junto aos imperadores e o esforço destes últimos na erradicação de quaisquer heterodoxias. Essa intenção ficou evidente tanto nos concílios quanto por meio da elaboração de leis que perseguissem e punissem todos aqueles que fossem considerados heréticos pela ortodoxia nicena.

Verificamos que o enfrentamento às heterodoxias fez parte do processo de legitimação política de Teodósio no Oriente, como ainda no caso de Máximo que, ao condenar Prisciliano e alguns de seus seguidores, buscou o apoio eclesiástico no sentido de distanciar-se da possibilidade de vir a ser considerado um usurpador.

Os concílios também tiveram vital importância para a compreensão do papel dos monarcas suevos junto à hierarquia eclesiástica. As atas conciliares de Braga I e II enfatizam que estes se realizavam com o aval régio, podendo contar ainda com seu auxílio financeiro, como no caso do apoio para a expansão da rede de mosteiros ligada ao mosteiro de Dume. Podemos assim concluir que os concílios bracarenses foram espaços concretos no qual se materializaram os interesses comuns aos agentes dos dois campos: o político e religioso.

Poderíamos ainda apontar para a importância dos concílios como um espaço de trocas entre os bispos das várias regiões do reino suevo. Assim, muitos escritos da época foram frutos de pedidos ocorridos nas reuniões conciliares, como o caso do próprio *De Correctione Rusticorum*.[28]

Finalmente poderíamos destacar o concílio como local de autoridade e legitimação. Como por exemplo, no caso dos *Capitula Martini*, que foram anexadas às Atas do II bracarense. Em análise feita anteriormente, vimos que esta documentação foi caracterizada como uma compilação feita por Martinho de Braga, no sentido de trazer artigos de concílios anteriores realizados no Oriente para ajudar na estruturação da Igreja na região. Vimos que autores como McKenna afirmaram que Martinho poderia mesmo ter inventado alguns dos artigos. Assim, a autoridade dos *Capitula Martini* está

[28] MARTINHO DE BRAGA. *Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum*. Edição, tradução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Mareia João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997.

atrelado ao fato do bispo de Braga defender que sua anterioridade na tradição conciliar a qual nos referimos no início deste item.[29]

Ao terminarmos nossa comparação, cabe destacar que no século IV, os concílios ainda estavam construindo a tradição e possibilitando a consolidação da aliança entre a Igreja e o Império. Dessa forma, percebemos nos concílios analisados no segundo capítulo uma tentativa de estabelecer o que eram as práticas priscilianistas e como o episcopado deveria se posicionar frente a estas.

No século VI, verificamos que dentre os objetivos comuns à monarquia sueva e ao episcopado galaico, estavam o combate ao priscilianismo e aos paganismos, daí as várias referências a estes nas atas conciliares estudadas.

Dessa forma, compreendemos a promulgação dos cânones dos I e II concílios bracarenses, a anexação dos *Capitula Martini* e o *De Correctione Rusticorum* como esforços voltados para a construção de uma unidade religiosa que favorecesse também ao monarca uma maior aproximação com a aristocracia hispanorromana, e contribuísse para a consolidação política do reino. [30]

---

[29] MCKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*. Washington: The Catholic University of America, 1938. p.84.

[30] Pelo quarto capítulo caracterizar-se como um capítulo de comparações e sínteses, optamos por não redigirmos um item destinado a apresentar as considerações parciais referente a este, como fizemos para os capítulo dois e três em virtude da extensão de suas análises. Contudo, na conclusão final constarão as considerações acerca deste capítulo.

CONCLUSÃO

"Enquanto a pesquisa é interminável, o texto deve ter um fim, e esta estrutura de parada chega até a introdução, já organizada pelo dever de terminar."

Michel de Certeau[31]

A partir das palavras de Michel de Certeau, poderíamos refletir que ao fim de um trabalho de quatro anos cabe a nós uma tarefa árdua: o desapego. Desapegarmo-nos de nosso objeto de estudo, de nossos documentos, de nossas certezas teóricas e de tudo mais que compõe nossa tese de doutorado. Chega o momento de, como pais zelosos, entregarmos o filho ao mundo, pois não mais nos pertence. Só nos resta então sentir aquela pontinha de ciúme, a ser guardado em segredo, quando outros vierem a escrever sobre nosso tão caro tema.

Estranho pensar que em nossa dissertação de mestrado chegamos a tantas conclusões ao fim da pesquisa e hoje ao escrever só temos a pretensão de que as considerações tecidas ao fim de nosso trabalho possam vir a contribuir com novas abordagens sobre os movimentos religiosos abrindo assim o leque de possibilidades de novas pesquisas.

Tomando como pressuposto essencial que todos os documentos que analisamos foram para nós portadores de um discurso e que este esteve submetido a condições históricas, sociais e políticas do contexto em que foram produzidos, articulamos dentro de nosso instrumental metodológico o método de análise do discurso pela perspectiva que privilegiou seu conteúdo.

Foi necessário relacionar texto e contexto, investigando os nexos entre as ideias contidas no discurso, as formas pelas quais se exprimiam e o conjunto de determinações extra-textuais que presidiram a produção, a circulação e o consumo. Tendo em conta à diversidade dos documentos que estudamos, lançamos mão da análise semântica, com a

---

[31] CERTEAU, Michel de. *Escrita da História.*Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 94.

qual buscamos em nossas documentações temas, palavras-chaves, unidades de registros que nos auxiliaram na pesquisa. [32]

Nosso principal objetivo foi entender os interesses das autoridades religiosas e políticas no combate às heterodoxias. Em nossa tese tivemos a oportunidade de verificar a importância dada pelos primeiros imperadores cristãos ao combate das dissidências e heterodoxias. Desde Constantino, havia entre as autoridades políticas romanas a percepção da necessidade de se manter a unidade religiosa em torno de concepções elaboradas pelo grupo hegemônico do episcopado.

Os imperadores acreditavam que a manutenção da unidade política imperial seria uma decorrência natural da unidade religiosa, e para isso não mediram esforços para garanti-la. Identificamos, por meio da análise de fragmentos do *Codex Theodosianus*, como foram construídas simultaneamente as fronteiras entre a ortodoxia e a heterodoxia e a elaboração de uma imagem relacionada ao herege.

Em relação especialmente ao priscilianismo, as ações de Magno Maximus frente ao movimento também foram alvo de nossa reflexão. Comprovamos que neste caso em especial, o que estava em jogo era sua legitimação política, isto é, sua aceitação por parte dos agentes dos *campos* político e religioso. Compreendemos que Maximus buscou fazer da condenação dos priscilianistas um *capital simbólico* que o elevasse ao patamar de Teodosio no que concernia à defesa da ortodoxia.

Ainda referente ao século IV, a análise das atas do Concílio de Zaragoza I deixaram-nos entrever alguns dos elementos em disputa que fizeram parte da construção do campo religioso daquele período. Ao analisarmos os seus cânones, podemos concluir que uma das preocupações da hierarquia eclesiástica voltou-se à regulamentação de manifestações ascéticas, como a do jejum. Tal preocupação indicava não apenas um cuidado pontual, mas uma tentativa de garantir o monopólio de todas as expressões ascéticas. Por meio da análise de seus cânones, afirmamos que, embora não existam no concílio analisado referências explícitas a Prisciliano e aos bispos Instâncio e Salviano,

---

[32] CARDOSO, C.F. e VAINFAS, Ronaldo. Op.cit., . p. 377; BACCEGA, M. *A. Comunicação/Educação: Linguagem e História*. In: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2005/resumos/R1040-1.pdf. Consultado em: 01/05/2010. p.8; BACCEGA, Maria A**.** *Palavra e discurso*: História e Literatura. São Paulo: Ática, 1995. p. 66.

o conteúdo de seus artigos e o cotejamento com outras documentações evidenciam o caráter antipriscilianista do zaragozano.

Em relação à ortodoxia/ heterodoxia podemos sublinhamos a atenção especial dada ao controle do jejum, da construção do consenso acerca da Quaresma e da delimitação da *ecclesia* como local único permitido ao culto, que transpareceu nas condenações às reuniões realizadas fora dos núcleos urbanos. Ainda dentro deste eixo de análise podemos perceber a tentativa de restringir o papel ativo das mulheres em contraponto à sua participação no priscilianismo.

Verificamos ainda que a acusação de práticas maniqueístas, como a de não participação da eucaristia, trouxe implicações graves, não só ao *campo* religioso, mas também ao político. Esta aproximação do movimento com uma heresia que poderia ser considerada como crime dentro do Baixo Império acabou por colocar em risco o *capital simbólico* acumulado por Prisciliano.

Por fim, destacamos a regulamentação da disciplina episcopal e da hierarquia no corpo eclesiástico como uma questão premente naquele período, no qual se percebe a intenção de reforçar a autoridade do bispo e de conformar o monaquismo, evitando a perda de clérigos para uma ascese mais radical de caráter eremítico.

A seguir nos detivemos em analisar as atas do I Concílio de Toledo. Esta documentação nos forneceu indícios acerca de sua importância do concílio como espaço privilegiado de observação das disputas internas ao campo religioso no início do século V. A partir de sua análise podemos traçar algumas observações. A convocação do sínodo toledano teve por motivação principal a regulamentação disciplinar do episcopado frente à desorganização da hierarquia eclesiástica no noroeste da Península Ibérica resultante da crise priscilianista.

A condenação à morte de Prisciliano e de alguns de seus seguidores não resultou no fim do movimento, mas causou uma desestruturação do campo religioso. Verificamos que embora as acusações contra os priscilianistas permanecessem próximas às estabelecidas no Concílio de Zaragoza de 380, o tom mais apaziguador das atas de Toledo I remeteu-nos a uma condenação implícita da atitude do imperador Maximo em sobrepor um tribunal civil ao foro da própria Igreja.

Ainda analisando as atas do Toledano, comprovamos a força do discurso repressor do Império Romano, que resultou em série de abjurações ao movimento priscilianista e dos escritos produzidos por eles. Contudo, percebemos que a chegada dos restos mortais de Priscilano à Galiza havia promovido um fervor em torno de um culto a sua figura como santo e mártir caracterizado nas palavras do bispo Herenas que se negou abjurar aos ideais do movimento. Dessa forma, concluímos que o priscilianismo contava ainda com o apoio de parte da hierarquia do noroeste peninsular naquele período.

Algumas questões presentes em Toledo I reforçaram a delimitação de fronteiras entre ortodoxia/heterodoxia, como a proibição da convivência de mulheres com homens sem um parentesco direto e a discussão acerca da natureza de Cristo dos cânones antipriscilianistas. Também verificou-se que novas preocupações se apresentaram nas atas analisadas, como a difusão de escritos produzidos no âmbito do movimento e a defesa do cânone selecionado pela hierarquia eclesiástica com a consequente desqualificação dos textos considerados pela Igreja como apócrifos. Ainda podemos destacar a relação estabelecida entre o priscilianismo, a magia e o maniqueísmo, o que facilitou a aproximação do movimento com outras práticas e heterodoxias consideradas como crime contra o Império.

No cotejamente entre as duas últimas documentações referentes ao priscilianismo no século IV, os *Tratados* priscilianistas e a *Crônica* de Sulpicio Severo, podemos traçar algumas considerações. Verificamos primeiramente que os dois autores denotam descontentamento com as ações empreendidas pelos bispos Idácio de Mérida e Itácio de Ossonoba, já que segundo o cronista, estes colaboram para a desorganização da hierarquia eclesiástica peninsular e consequentemente para a desestruturação do *campo* religioso. Um elemento novo surgiu em nosso eixo ortodoxia/ heterodoxia. No *Libro al obispo Damaso,* percebemos a tentativa do autor do Tratado priscilianista em lançar suspeitas sobre o bispo Itacio invertendo a sua situação de acusado para acusador.

Observamos que o local de fala de cada um dos autores influenciou a visão acerca do movimento, já que para Sulpício Severo, Prisciliano e outros bispos priscilianistas partilhavam do gnosticismo e até mesmo eram conhecedores de práticas relacionadas à magia, enquanto o autor do *libro ao obispo Damaso* tentou comprovar sua ortodoxia, fazendo severas críticas às heterodoxias do IV século. Neste ponto

também se destaca o conhecimento do autor do Tratado das regras em jogo no *campo* religioso, já que busca no bispo Damaso um apoio que pudesse subverter os danos causados pelo grupo antipriscilianista dentro da península, procurando convencer o bispo de Roma dos riscos que a querela trazia para a própria ortodoxia.

Embora não haja referências ao imperador na documentação priscilianista, a Crônica de Sulpicio Severo deixou evidente o papel de Máximo na virada dos rumos do movimento. Ao analisarmos as ações do episcopado na documentação ficou claro o caráter de disputa entre agentes do campo religioso na questão priscilianista do IV e V séculos.

Em relação ao último Tratado priscilianista analisado, *O Libro sobre la fe y los apocrifos,* percebemos que o autor preocupou-se em defender a possibilidade de leitura de textos que não constavam como reconhecidos pela ortodoxia, e o fez enfatizando sua crença de que estes também seriam de "inspiração divina". Dessa forma verificamos que este tema apresenta-se como um elemento significativo na consolidação da ortodoxia. Compreendemos assim, que o *monopólio dos profissionais* eclesiásticos na produção de bens *simbólicos*, no caso o cânone, teve papel significativo na estruturação da dinâmica e na conformação da hierarquia de posições no campo religioso naquele período.

Ao iniciar a análise do conjunto de documentos referentes ao século VI, constatamos que a chegada do suevos à Península Ibérica foi um fator gerador de grandes mudanças no panorama político e religioso, alterando e desestabilizando os referidos campos, afetando a organização da hierarquia eclesiástica.

Empreendemos um breve panorama acerca da primeira conversão dos suevos à ortodoxia nicena que teria ocorrido no ano de 449. Observamos que esta conversão poderia significar o reconhecimento da elite eclesiástica como uma instância de poder, no entanto, seu caráter efêmero e superficial pouco alterou o panorama anterior, já que em poucos anos os suevos abraçaram o cristianismo em sua versão ariana. Concluímos que este fato acabou por favorecer o fortalecimento do movimento priscilianista, em especial, nas áreas mais ruralizadas e entre a população camponesa, visto que enquanto permaneceram no arianismo, os suevos, e mesmo seus monarcas, embora não implementassem uma perseguição direta à ortodoxia da Igreja, também não buscaram restringir o priscilianismo.

Outro elemento que contribuiu para a desorganização da ortodoxia cristã foi a dificuldade encontrada para a realização de concílios favorecendo o recrudescimento do movimento priscilianista. A desestruturação da hierarquia eclesiástica e consequentemente *do campo* religioso transpareceu ainda na carta do Papa Virgílio ao Arcebispo Profuturo de Braga de 538. Contudo, a epistola deixa entrever que o episcopado peninsular gozava ainda de certa vitalidade.

A segunda conversão dos suevos à ortodoxia cristã ocorreu no período entre 558 e 561. As conseqüências da conversão dos suevos abarcaram os *campos* político e religioso. Relacionadas ao *campo* religioso temos à reestruturação da ortodoxia eclesiástica e as ações do episcopado contra o priscilianismo e às práticas consideradas como heterodoxas. No *campo* político, tal conversão favoreceu o fortalecimento interno e externo do reino suevo. Nas duas narrativas que descrevem a conversão temos em comum à chegada à Galiza do monge Martinho.

Ao chegar à península, Martinho fundou o mosteiro de Dume, que passado pouco tempo ascendeu à categoria de bispado. Associadas a esta fundação apareceram as primeiras indicações da aliança entre a Igreja e a monarquia, visto que a construção do referido mosteiro teria sido resultado da contribuição do monarca, fornecendo os meios necessários para a implementação da abadia. O interesse comum às duas esferas para a instalação do cenóbio na região constituiu-se a partir da premissa que este serviria não só a propósitos evangelizadores por parte da hierarquia eclesiástica, mas também como fator agregador e difusor da ortodoxia como elemento de identidade e unidade dos suevos.

Membro reconhecido do *campo* religioso da Galiza do século VI, Martinho de Braga acumulou capital simbólico a partir de sua origem nobre, a qual foram agregadas sua formação cultural, e sua posterior produção intelectual, sistematizada durante o período de seu bispado em Braga. Embora o conjunto de sua obra seja heterogêneo, podemos considerar que seus escritos tinham como eixo comum, o objetivo de contribuir com a reorganização e consolidação da Igreja.

Observamos que as ações de Martinho e do episcopado galaico não se restringiram à produção intelectual, sendo a reorganização da hierarquia eclesiástica um dos objetivos centrais das ações implementadas. A reorganização paroquial culminou

com a criação de novos bispados e a divisão da metrópole de Braga em dois arcebispados, aumentando ainda o número de dioceses episcopais de oito para treze.

As ações empreendidas pelo episcopado sejam em sua organização administrativa, nas políticas de combate ao priscilianismo e às práticas tidas pela Igreja como pagãs, inseriam-se em um projeto no qual o monarca tinha papel ativo. Compreendemos que esta aliança se construiu a partir da premissa de que a sobrevivência e independência do reino suevo dependia da unidade política favorecida pela unidade religiosa. Concluímos que, entre outras vantagens, a conversão sueva à ortodoxia cristã geraria ganhos à monarquia nos âmbitos externos e internos: primeiramente, no âmbito externo produziria um distanciamento maior da monarquia visigoda ariana, e internamente poderia possibilitar a adesão do conjunto da população a um credo único favorecendo uma integração ideológica que alargaria as bases sociais de sustentação da monarquia sueva.

Outro elemento que acreditamos ser relevante destacar é o caráter sagrado concedido ao rei pela hierarquia eclesiástica, visto que os bispos reconheciam suas ações como sendo inspiradas por Deus. Consideramos ainda que a relação Igreja-monarquia transpareceu na influência que Martinho de Braga, como porta voz do episcopado exerceu sobre os monarcas suevos, assumindo um papel de tutor e conselheiro. O rápido processo de aliança entre a monarquia e a Igreja pôde ser verificado na convocação, feita pelo monarca, dos dois concílios bracarenses, pouco tempo depois da conversão. Assim o rei passou a ter um papel ativo no processo de reorganização eclesiástica.

Comprovamos, na análise empreendida sobre as atas do I bracarense, a perturbação no *campo* religioso provocada não só pelo longo tempo passado sem a realização de sínodos, mas principalmente com os problemas relacionados ao movimento priscilianista. A falta de referências ao arianismo nos faz entender que este provavelmente não se configurava mais como um problema para a Igreja nesse momento.

As atas nos revelam que a maior ameaça para o episcopado reunido no I bracarense era, sem dúvida, o priscilianismo. Da abertura, podemos concluir que o movimento não estava restrito aos camponeses, mas que ainda persistia dentro do clero da região.

Tal como o concílio de Toledo I, as deliberações presentes nos dezessete artigos antipriscilianistas do I bracarense revelam antigos e novos elementos vinculados ao priscilianismo. Questões como a natureza da Trindade, que havia aparecido pela primeira vez no concílio toledano, foram retomadas. A partir do pressuposto que o priscilianismo não se afastava dogmaticamente da ortodoxia em sua primeira fase, concluímos que este ganhou contornos mais heterodoxos, trazendo a discussão cristológica até o século VI.

A relação estabelecida entre os priscilianistas e os maniqueístas é outro elemento ainda presente neste momento. A condenação às práticas heterodoxas de jejum, e ainda à abstinência de consumo de carnes, negação do matrimônio e procriação apareceram em alguns dos artigos analisados. Contudo, observamos que é no primeiro bracarense que surge pela primeira vez uma referência explícita à figura do diabo. Verificamos assim, que neste momento a Igreja esforça-se em vincular, mais explicitamente, a heresia e o diabo, considerando o mal como sinônimo de heterodoxia. Vimos ainda que esta relação foi reiterada em outro documento do período, o *De Correctione Rusticorum.*

Outra associação reforçada pelo episcopado nos cânones conciliares é a do movimento com crenças astrológicas, que ao nosso entender consolida-se a partir da incorporação de elementos da religiosidade autóctone na composição do movimento que teria se revertido em *capital simbólico* para o priscilianismo.

A preocupação da ortodoxia em consolidar a hierarquia dentro do *campo* religioso aparece novamente no I bracarense, evidenciado pela proibição de que mulheres pudessem reunir-se com homens que não fossem seus parentes. Percebemos, ainda neste momento as referências aos escritos considerados apócrifos, no entanto a condenação agora recai sobre textos que estariam difundidos na Península Ibérica

Concluímos ainda que na abertura das atas do II Concílio de Braga, Martinho, que presidiu o concílio, procurou evidenciar a consolidação do *campo* religioso, supostamente decorrente do sucesso das ações do episcopado contra o movimento em consequência das deliberações do I bracarense, afirmando que naquele momento não existiam mais problemas relacionados à fé na região. Embora, os cânones das atas deste concílio sejam caracterizados com disciplinares, em tais atas constatamos a presença de

um artigo que destaca a prática de jejum dos priscilianistas, o que põe em questão a afirmativa do bispo de Braga.

Em nossa análise dos *Capitula Martini* encontramos ainda seis artigos que se assemelhavam a artigos do I bracarense. Nestes aparecem referências aos apócrifos, à crença na astrologia, ao costume de abster do consumo de carne, entre outras. A partir destes indícios, concluímos que Martinho de Braga, como *porta-voz autorizado* da Igreja buscou por meio da *eficácia simbólica* de seu discurso, desqualificar o vigor do movimento. Tal conduta, entretanto, ao contrário do pretendido revelo-nos vestígios da presença do priscilianismo em pleno século VI.

Como última documentação do século VI, analisamos o sermão intitulado *De Correctione Rusticorum*. Verificamos que o objetivo do referido escrito foi o de extinguir as práticas religiosas que não estivessem em conformidade com a ortodoxia nicena. Assim, qualquer expressão religiosa desviante foi considerada um erro que geralmente era induzido pelo diabo. Nesse documento, verificamos que a hierarquia eclesiástica buscou normatizar as religiosidades vinculando divindades do panteão greco-romano transmutações mal, sendo reconhecidas como corretas somente a oração e o batismo.

Assim, as reflexões trazidas até aqui, comprovam nossa hipótese que a existência de interesses comuns partilhados entre os *campos* religioso e político em cada um dos períodos analisados, séculos IV e VI, influenciou na caracterização dos grupos dominados como dissidentes. Logo, tanto no período do seu surgimento, no século IV, como em sua nova etapa, no século VI, o pricilianismo, constituiu-se como uma forma de reação, respectivamente, à consolidação da aliança entre a Igreja e o Império, no século IV, quanto ao projeto de fortalecimento e consolidação do reino suevo no século VI.

Dessa forma, provamos ainda que o combate ao movimento priscilianista em suas duas etapas foi uma das estratégias de fortalecimento e consolidação do poder na esfera política.

Documentos medievais impressos

EUSÉBIO, DE CESARÉIA. Historia eclesiástica. Tradução de Wolfgang Fisher. São Paulo: Novo Século, 1999.

ISIDORO DE SEVILLA. Etimologias. Edicion bilíngüe de Jose Oroz Reta. Madrid: BAC, 1982. (2v.) V.1. Livro X.

IDACIO. Crónica. Versão e anotações de José Cardoso. Braga: Universidade do Minho, 1982.

IRINEU DE LIÃO. Contra as heresias. São Paulo:Paulus, 1995.

MARTÍN DE BRAGA. Sermon contra las Superticiones Rurales. Texto revisado y traduccion de Rosario Jove Clols. Barcelona: Albir, 1981.

MARTINHO DE BRAGA. Instrução pastoral sobre superstições populares: de correctione rusticorum. Edição, tradução e comentários de Aires A. Nascimento, com a colaboração de Mareia João V. Branco. Lisboa: Cosmos, 1997.

Prisciliano: tratados y cânones. SEGURA RAMOS, Bartolomè (trad. y notas). Madrid: Nacional, 1975.

SULPICIO SEVERO. Obras Completas. Madrid: Tecnos, 1987.

THE THEODOSIAN CODE AND NOVELS AND THE SIMONDIAN CONSTITUTIONS. PHARR. Clyde (trad.). New Jersey: The Lawbook Exchange, 2001.

VIGILIO, Papa. Epistola ad Profuturum episcopum. In: Patrologiae. Cursus Completus. Series Latina. ed. J. P. Migne. Paris: Garnier, 1879. v. 84, 829-832.

CONCILIOS VISIGÓTICOS E HISPANO-ROMANOS. José Vives. (org.). Madrid: CSIC. Instituto Enrique Florez, 1963.

VULGATA. Alberto Colunga et Laurentino Turrado (Ed.). Madrid: BAC, 2005.

Bibliografia teórica e metodológica

BRANDÃO, H.H.N. Introdução à análise do discurso. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

BOURDIEU, P. Algumas propriedades do campo. In: Questões de Sociologia, Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983. p.119-126.

___. O Poder Simbólico. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

___. A economia das trocas lingüísticas: O que falar quer dizer. São Paulo: Edusp, 1996.

___.Coisas Ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990.

___. Gênese e estrutura do campo religioso. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 1999.

___. Le Sens pratique. Paris: Minuit, 1980.

___.O Poder Simbólico. Lisboa: DIFEL/Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 1989.

CARDOSO, C.F. e VAINFAS, R. Domínios da História. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

EAGLETON, T. Ideologia: Uma Introdução. São Paulo: UNESP, 1997.

FOUCAULT, Michel. O Uso dos Prazeres. In: ____. História da Sexualidade 2. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

GINZBURG, Carlo. História Noturna. Decifrando o Sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

___. O queijo e os vermes. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

___. Relações de força: história, retórica, prova. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

___. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: ___. Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 148-179.

GRUPPI, Luciano. O conceito de hegemonia em Gramsci. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

KOCKA, J. Comparison and beyond. History and Theory, n. 42, p. 39-44, feb. 2003.

ORTIZ, Renato.(org.). Pierre Bourdieu: Sociologia. São Paulo: Ática, 1983.

PINTO, Louis. Pierre Bourdieu e a Teoria do mundo social. Rio de Janeiro: FGV, 2000.

BARROS, J.A. História Comparada: Um Novo Modo de Ver e Fazer História. Revista de História Comparada, v. 1, n. 1 , p. 1-30, jun./2007.

THELM, N. & BUSTAMANTE, R. História Comparada: Olhares plurais. Estudos Ibero-americanos. PUCRS, v. XXIX, n. 2, p. 7-22, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. Os protagonistas anônimos da história. São Paulo, SP: Campus, 2002.

Bibliografia específica

ACUÑA CASTROVIEJO, F. A. Historia de Galicia. Barcelona: CUSPA, 1980. v. 1.

AGUIAR, Fernando. Influência de S. Martinho de Dume na Política e Instituições da Península. Gil Vicente, Guimarães, v. 3, n. 5-6, p. 65-74; 143-153, 1952.

ALBERTO, Paulo Farmhouse. Seneca e Martinho de Braga: Alguns Fantasmas de uma Recepção. Euphorosyne, v. 21, p. 105-139, 1993.

___. Martinho de Braga: Atechnon ou technikon. Euphorosyne, v. 19, p. 175-200, 1991.

ALBUQUERQUE, J. Pina Manique. Mapa da Galiza Sueva. Bracara Augusta, Braga. v. 9/10, p. 146-152, 1958/1959.

ALTANER, Berthold et STUIBER, Alfred. Patrologia. Vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja. 2.ed. São Paulo: Paulinas, 1988.

AMANN, E. Martin de Braga (Saint). In: VACANT, A. MANGENOT, E. (Dir.) Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris: Letouzey, 1928. v. 10.

AMARAL, João Ferreira do. O Reino Suevo (550-585). Alguns Condicionalismos Socioeconómicos. Bracara Augusta, Braga, v. 36, p. 269-284, 1982.

AMENGUAL I BATLE, Josep. Informacions sobre el Priscillianisme a la Tarraconense segons L'Ep. 11 de consenci. Pyrenae, v. 15/16, p. 319-338, 1979/1980.

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. Ensaio sobre a religiosidade popular na Hispania do século IV: O concílio de Elvira. Américas, n.2, p. 30-58, 1995.

ARCARI, Paula Maria. Idee e sentimenti politici dell'alto medioevo. Milano: A. Giuffrè, 1968.

ARIAS VILAS, Felipe. A Romanización de Galiza. Vigo: A nosa Terra, 1992.

ARIÈS, Philippe. São Paulo e a Carne. In: ARIÈS, Philippe e BÈJIN, André (orgs). Sexualidades Ocidentais: Contribuições para a história e para a sociología da sexualidade. São Paulo: Brasiliense, 1985.

AZEVEDO, David de. S. Martinho de Dume como Teólogo. Bracara Augusta, Braga, v.8, p.9-28, 1957.

BABUT E. Ch. Priscilien et le priscilianisme, Paris: [s.n.], 1909.

BACCEGA, M. A. Palavra e discurso. História e literatura. São Paulo: Ática, 1995.

BÁEZ- CAMARGO, G. Breve Historia del Canon Biblico. Mexico: Luminar, 1980.

BANNIARD, M. Génese Cultural da Europa. Séculos V-VIII. Lisboa: Terramar, 1995.

___. Normes culturelles et realisme langagier en Galice au Vie siecle: Les Choix de Martin de Braga. In: Concilio III de Toledo. XIV Centenário. 589-1989. Toledo: Arzobispado de Toledo, 1991. p. 667-670.

BARBERO DE AGUILERA, Abílio. La Sociedad Visigoda y su Entorno Historico. Madrid: Siglo XXI, 1992.

___. El Priscilianismo: herejía o movimento social? In: BELLIDO, A. Garcia. Conflictos y estructuras sociales en Hispania Antigua. Madrid: Akal, 1977.

___. Las divisiones eclesiásticas y las relaciones entre la Iglesia y el Estado en la España de los siglos VI y VII. In: HIDALGO DE LA VEGA, Maria Jose (ed.) Homenaje a Marcelo Vigil Pascual. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1989. (Estudios Históricos y Geográficos, 61).

BARBOSA, A. de Miranda. O Senequismo dos Opúsculos Morais de São Martinho. Bracara Augusta, Braga, v. 5, p. 259-271, 1954.

___. de Miranda. O senequismo medieval e o corpus martinianum. Biblos, v. 41, p. 181-191, 1965.

BARROS, José D'Assunção. Papas, Imperadores e Hereges na Idade Média. Petrópolis: Vozes, 2012.

BASTOS, Mário Jorge da Motta Religião e Forças Produtivas na Hispania Visigótica . Brathair.UEMA. Edição Especial 1, p. 52-64, 2007.

___. Assim na Terra como no céu: Paganismo, Cristianismo, Senhores e Camponeses na Alta Idade Média. São Paulo: Edusp, 2013.

BIRLEY A. R. Magnus Maximus and the Persecution of Heresy. Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester, v. 66, n.1, p. 13-43, 1983.

BLÁZQUEZ MARTINEZ, J.M. Prisciliano, Introductor del ascetismo en Hispania: Las fuentes. Estudio de la investigación moderna. In: I Concilio Ceraugustano MDC aniversario 1980. Zaragoza : Institucion Fernando el Católico ESIC, 1981.

BLOCH, Marc. O Reis Taumaturgos. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BRAGANÇA, J. de Oliveira. A carta do Papa Vigílio ao Arcebispo Profuturo de Braga. Bracara Augusta. Braga, v.21, p. 65-97,1967.

BRAVO BOSCH, Maria José. La persecución jurídica contra Prisciliano. Hispania Antiqua XXXIII-XXXIV (2009-2010).Valladolid, Universidad de Valladolid, n. 33-34, p. 311-322, 2010.

BREY TRILLHO, Luis Souza. El Estado Suevo en Galicia y su organización interna. Grial, n. 27, p.29-39. 1970.

___. Panorama conxectural do estado do dereito privado no Reino Suévico da Gallecia. Bracara Augusta, Braga, v. 11/12, p. 96-112, 1961.

___. Supervivencias antroponímicas, toponomásticas, antropológicas, jurídicas y folclóricas de la Galicia Sueva. Bracara Augusta, Braga, v. 22, p. 197-203, 1968.

BROWN, Peter. A Ascensão do Cristianismo no Ocidente. Lisboa: Presença, 1999.

___. Corpo e Sociedade: O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

___. Tempora Cristiana: Tempos Cristãos. In: Idem, A Ascensão do Cristianismo no Ocidente. Lisboa: Presença, 1999. p. 52-71.

BUENACASA PEREZ, C. La figura del obispo y la formación del patrimonio de las comunidades cristianas según la legislación imperial del reinado de Teodosio I (379-395). Studia Ephemeridis Augustinianum, 58, I, p. 121-139, 1997.

BURRUS, Virginia. The making of a heretic: gender, authority, and the Priscillianist controversy. Berkeley: University of California, 1995.

CABRERA, J. Estudio sobre el Priscilianismo en la Galiza Antígua. Granada: Universidade de Granada, 1983. Tese de Doutorado.

CARDELLE DE HARTMANN, Carmen. El priscilianismo tras Prisciliano ¿un movimento galaico? Habis, 29, p. 269- 290, 1998.

CATON, Fernández, José Maria. Manifestaciones ascéticas em la Iglesia Hispano-Romana Del siglo IV. Leon: Archivo Historico Diocesano, 1962.

CHADWICK, Henry Prisciliano de Ávila: Ocultismo y poderes carismáticos en la Iglesia primitiva. Madrid: Espasa-Calpe, 1978.

CHAVES, Luís. S. Martinho de Dume e a Sociedade Suévica. Bracara Augusta, Braga, v.11/12, p. 113-120, 1967/1968.

CHÉLINI, Jean. Histoire Religieuse de l'Occident Médiéval. Paris: Hachette, 1991.

CODOÑER, CARMEN. Estudio preliminar. In: SULPICIO SEVERO. Obras Completas. Madrid: Tecnos, 1987.

COLLINS, Roger. España en la Alta Edad Media. Barcelona: Critica, 1986.

COSTA, Avelino de Jesus da. Data do I Concilio de Braga: 1 de Maio de 561. Erros que originaram a diversidade de opiniões. Bracara Augusta, Braga, v. 21, p. 166-198, 1967.

___. S. Martinho de Dume. (XIV Centenário da sua Chegada à Península). Porto: Ora et Labora, 1949.

___. São Martinho de Dume. Bracara Augusta, Braga, v. 8, p. 288-325, 1957.

CRUZ, Marcos. Transformação e continuidade do Império Romano: apontamentos para uma discussão historiográfica do conceito de Antiguidade Tardia. In: NETO, Dirceu, NASCIMENTO, Renata (orgs.). A Idade Média: Entre a História e a Historiografia. Goiânia: PUC Goiás, p. 321-338, 2012.

DAVID, Pierre. L'organisation ecclésiastique du Royaume suève au temps de Saint Martin. Bracara Augusta, Braga, v.8, p . 31-33, 1957.

___. Études Historiques sur la Galice et le Portugal du Vie au Xie siècle. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C. El alcance de la ocupación sueva de Gallaecia y el problema de la germanización. In: Galicia: Da Romanidade á Xermanizacion. Problemas Históricos e Culturais. p. 209-226, 1992.

___.El Reino suevo de Hispania y su sede en Bracara. In: GISELA RIPOLL, JOSEP M. GURT. (eds). Sedes regiae (ann. 400-800). Barcelona: Reial Acadèmia de Bones Lletres, 2000.

___. La modalidad del asentamiento suevo y sus consecuencias. Studia Zamorensia Historica, n. 7, p. 353-365, 1986.

___.La Monarquia Sueva en el s. V. Aspectos Políticos y Prosopográficos. Studia Historica. Historia Antigua. Salamanca, v. 4/5, n. 1, p. 205-226, 1986-1987.

___.Martin de Braga. In: DI BERNADINO, Angelo et VIAL, François. (Dir.). Dictionaire Encyclopédique du Christianisme Ancien. Paris: Du cerf, 1990. v. 2.

DÍAZ Y DÍAZ, Manuel C. Martin de Braga (Saint). In: Dictionnaire de Spiritualité. Ascétique et Mistíque Doctrine et Histoire. Paris: Beauchesne, 1980. v. 10.

DIAZ, Pablo C. El Reino Suevo 411-585). Madrid: Akal, 2011.

DUARTE, Paulo. Calendário e poder episcopal: Quaresma e Páscoa nos escritos priscilianistas e nos sermões de Cesário de Arles. In: SILVA, Leila Rodrigues da; RAINHA, Rodrigo dos Santos; SILVA, Paulo Duarte (Org.). Organização do episcopado ocidental (séculos IV-VIII):discursos, estratégias e normatização. PEM, 2011. p. 29-40.

DUBY, George. “Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII”. Idade Média – idade dos homens. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

___. Reflexões Sobre o Sofrimento Físico na Idade Média. In: ___. Idade Média, Idade dos Homens: Do Amor e Outros Ensaios. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 161-165.

DUCHESNE, Louis. L’eglise au VI siegle. Paris: Boccard, 1925.

ELIAS DE TEJADA, Francisco. San Martin Dumiense como Pensador Político. Bracara Augusta, Braga, v.8, p. 97-104, 1957.

ESCRIBANO PANO, M. V. Alteridad Religiosa y Maniqueismo en el Siglo IV D.C. Studia historica. Historia Antigua,Salamanca, v. 8, p. 29-48, 1990.

___. Iglesia y Estado en el certamen priscilianista: causa ecclesiae y iudicium Publicum Zaragoza: Departamiento Ciencias de la Antigüedad de Zaragoza, 1988.

___.La imagen del herético en las leyes teodosiana. en E. Conde, R. González, A. Egea (eds.), Homenaje al profesor Antonino González Blanco, in maturate aetatis ad prudentiam. Antigüedad y Cristianismo, 23. Espacio y tiempo en la percepción de la Antigüedad Tardía, Murcia, p. 475-498, 2006.

___. La quema de libros heréticos en el "Codex Theodosianus" XVI, 5 Ilu. Revista de ciencias de las religiones. n. 19, p. 175-200, 2007.

___.Teodosio I y los heréticos: la aplicación de las leyes en el Libellus precum (384), Antiquité Tardive, 16, p. 125-140, 2008.

___. Usurpacion y Religion en el s. IV D. de C. Paganismo, Cristianismo y Legitimacion Política. Cristianismo y aculturacion en tiempos del Imperio Romano, Antig. crist., Murcia, VII, p. 247-272, 1990.

___. La Imagen del herético en la constitutio XVI, 5,6 (381) DEL CODEX THEODOSIANUS. In: Espacio y tiempo en la percepcion de la Antiguidad Tardia. Antig. crist., Murcia, XXIII, p. 475-498, 2006.

___. Las leyes contra los heréticos bajo la dinastía Teodosiana (379-455) y su efectiva aplicación. Mainake, n. 31, p. 95-113, 2009.

___. The social Exclusion of Heretics in Codex Theodosianus XVI. In: Droit, religio et societé dans le Code Theodosien. Université de Neuchâtel: Librairie Droz S.A. Genève. p. 39-66, 2009.

___.La construction de l'image de l'héretique dans le Code Théodosien XVI, en J. N. Guinot (ed.), Colloque International Empire chrétien et Église aux IVe et Ve siècles: Intégration ou concordat? Le émoignage du Code Théodosien, Lyon, p. 389-412, 2008.

___. Herejía y Poder en el s. IV. In: CANDAU, José Maria, GASGÓ, Fernando e RAMÍREZ DE VERGER, Antonio (Eds.). Conversión de Roma. Madrid: Clásicas, 1990.

___.Graciano, Teodosio y el Ilírico: La constitutio Nullus (locus) haereticis (CTH. 16,5,6.381). Revue Internationale des droits de l'Antiquité, Université de Liège, v. LI , p. 133-166, 2004.

EWIG, E. La Labor Misionera de la Iglesia Latina. In: JEDIN, Hubert. (dir.) Manual de Historia de la Iglesia. La Iglesia Imperial después de Constantino hasta fines del siglo VII. Barcelona: Herder, 1990.

FARGE, A. Marginais: In: BURGUIÈRE, André. (org.). Dicionário das Ciências Históricas. Rio de Janeiro: Imago, 1993. p. 514-515.

FEIO, Alberto. S. Martinho na formação do sentimento nacional. Bracara Augusta, Braga, v. 8, p. 34-35, 1957.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago. Religiosidad Cósmica y Simbología Pagana en Prisciliano. In: Antigüedad y Cristianismo. Cristianismo e Aculturación en Tiempos del Imperio Romano, Madrid, p. 207-235, 1990. (Monografias Historicas sobre la Antiguedad Tardía).

FERNÁNDEZ CANTÓN, Jose Maria. Manifestaciones Ascéticas en la Iglesia Hispano-Romana del Siglo IV. León: Archivo Histórico Diocesano, 1962.

FERNÁNDEZ MITRE, Emilio. Cristianismo Medieval y herejía. Clio & Crimen : Revista del Centro de Historia del Crimen de Durango, v. 1, p. 22-41, 2004.

___. Ortodoxia y Herejía: Entre Antigüedad y el Medievo. Madrid: Cátreda, 2003.

FERREIRA, J. Augusto. Fastos Episcopais da Igreja Primacial de Braga. (sec. III-XX). Braga: Mitra Bracarense, 1928. v. 1.

FERREIRO, Alberto. Braga and Tours: Some Observations on Gregory ’s De virtutibus sancti Martini (1.11). Journal of Early Christian Studies, n. 3, fasc.2, p.195-210, 1995.

___. Saint Martin of Braga and Germanic Languages: An Addendum to Recent Research. Peritia. Journal of Medieval Academy of Ireland, n. 6/7, p. 298-306, 1987/1988.

___. Early Medieval Missionary Tatics: The Example of Martin and Caesarius. Studia Historica. Historia Antigua, Salamanca, v. 6, p. 226-238, 1988.

___. Jerome's polemic against Priscillian in his letter to Ctesphon (133,4). In: Revue de Études Augustiniennes, 30, p. 309-332, 1993.

___. St. Martin of Braga’s Policy toward Heretics and Pagans Practices. The American Benedictine Review. New York, v.34, p. 372-395, 1983.

___.The Missionary Labors of St. Martin of Braga in 6th Century Galicia. Studia Monastica, Barcelona, v. 23, n. 1, p. 11-26, 1981.

___. The Omission of St. Martin of Braga in John of Biclaro’s Chronica and the Third Council of Toledo. In: Los Visigodos. Historia y Civilización. Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos. Madrid: 1986. p. 145-150. (Monografias Historicas sobre la Antiguedade Tardia, 3).

___.The Sueves in the Chronica of John of Biclaro. Latomus, Bruxelles, n. 46, p. 201-203, 1987.

___. The Westward Journey of St. Martin of Braga. Studia Monastica, Barcelona, v. 22, p. 243-251, 1980.

FOINTAINE, Jacques. Panorama espiritual del Occidente peninsular en los siglos IVº y Vº: por uma nueva problemática del priscilianismo. In: Culture et spiritualité du IVe au VIIe siècle. London: Variorum Reprints, 1986.

FONTÁN, Antonio. Anotaciones criticas al texto del Martini Bracarensis Tractatus de Ira. Emerita, n. 18, p. 377-380, 1950.

___.La Tradición de las Obras Morales de Martin de Braga. Boletin de la Universidad de Granada, Granada, n. 23, p. 73-86, 1951.

___. Martín de Braga, un Testigo de la Tradición Clásica y Cristiana. Anuario de Estudios Medievales. Barcelona, v. 9, p. 331-341, 1974/1979.

___. Martin de Braga: Proyeccion Histórica de su persona y su obra. In: Humanismo romano. Barcelona: Planeta, 1974.

FRANCO JR. Hilário. A Idade Média: O nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

___. Meu, teu, nosso. In:___. A Eva Barbada. Ensaios de mitologia medieval. São Paulo: Edusp, 1996. p. 31-44.

FRANGIOTTI, Roque. História das heresias – (séculos I a VII). São Paulo: Paulus, 1995.

FREIRE, J. Geraldes. Martini di Braga. Vita. Opera. Azione Monastica. In: Dizionario degli Istituti di Perfezione. Roma: Paoline,1978. p. 1029-1034.

FREITAS, Eugênio de Andre de Cunha. Costumes e Tradições do século VI e da Atualidade. Bracara Augusta, Braga, v. 8, p. 295-313, 1957.

G. SCHEPSS. Priscilliani quae supersunt.Recensuit Georgius Schepss. Accedit Orosi Comunitorium de errore priscillianistarum et OrigenistarumVindobonae, F. Tempsky: CSEL, 1889.

GARCIA GALLO, Alfonso. El Testamento de San Martinho de Dumio. Bracara Augusta. Braga, v.8, p. 356-373, 1957.

GARCIA GIMENEZ, Carmen. El Culto de los Santos en la España Romana y Visigoda. Madrid: CSIC, 1966.

GARCIA IGLESIA, Luis. Cristianismo frente a Paganismo em la Espana de los Primeros Siglos de Nuestra Era. In: Estúdios em homenage a D. Cláudio Sanchez Albornoz em sus 90 años. I Cuadernos de Historia de Espana. Buenos Aires: Instituto de Historia de Espana, p. 259-270, 1983.

GARCIA MASEGOSA, Antonio. San Martin de Tours y el priscilianismo. Minus: Revista de Departamento de Historia, Artee xeografia. Vigo: Universidade de Vigo, p. 87-96, 2003.

GARCIA MORENO, Luis A. A. Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII). In: JAVIER LOMAS, Francisco et DEVIS, Frederico (Eds.). De Constanino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados. Universidad de Cadiz, s/d.

___. Hidacio y el ocaso del poder imperial en la Península Ibérica. Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, v. 79, n. 1, p. 27-42, 1976.

___. La Iglesia y el cristianismo en la Galecia de época sueva. Antiguedad e cristianismo: monografias históricas sobre la Antiguedad Tardia, Murcia, n. 23, p. 39-56, 2006.

___. Las Invasiones y la Epoca Visigoda. Reinos y Condados Cristianos. In: TUÑÓN DE LARA, Manuel. (dir.) História de España. Romanismo y Germanismo. El Despertar de los Pueblos Hispánicos. Barcelona: Labor, 1981.

___. Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII). In: JAVIER LOMAS, Francisco et DEVIS, Frederico (Ed.) De Constanino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados. Cadiz: Cadiz, 1992.

GARCIA VILLOSLADA, R. (dir.) Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España Romana y Visigoda (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979. v. 1.

GIGANTE, José Antônio Martins GIGANTE, José Antônio Martins. Ambiente e significação da legislação do Concílio de Braga. XIV Semana Internacional de Direito Canônico. O Concilio de Braga e a função da legislação Particular da Igreja, 14, Braga, p. 13-31, 1975. In: Atas... 1975.

___. I Concílio Bracarense. Lumen, Lisboa, 25, p. 991-1004, 1961.

GIORDANO, Oronzo. Religiosidad Popular en la Alta Edad Media. Madrid: Gredos, 1993.

GODET, P. Fortunat (Saint). In: VACANT, A. MANGENOT, E. (Dir.) Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris: Letouzey, 1920. v. 6. p. 611-614.

GOMES, Manuel Jorge da Silva. S. Martinho de Dume: a sua ação litúrgico-pastoral. Actas do Congresso Internacional do IX Centenário de Dedicação da Sé de Braga. Braga, 1990. v. 3. p. 157-166.

GOMEZ-VILLEGAS, Nicanor. Respuestas a la crisis de Adrianópolis: La subida al poder de Teodosio I. Iberia: Revista de la Antigüedad, Universidad de La Rioja, v. 2, p. 111-122, 1999.

GONZÁLEZ LOPEZ, Emílio. Historia de Galicia. La Coruña: La Voz de Galicia, 1980.

___. Las Fronteras Marítimas Atlanticas de Galicia. De la Prehistoria a la Baja Edad Media. La Coruña: Sada, 1985.

GONZÁLEZ, Teodoro. El Monacato. In: GARCIA VILLOSLADA Ricardo (org.). Historia de la Iglesia en España I: La Iglesia en la España romana e visigoda (siglos I-VIII). Madrid: BAC, 1979.

GOUBERT, Paul. Le Portugal Bizantin. Bulletin des Etudes Portgaises, Lisbonne-Paris, n.14, p. 273-282, 1950.

GRIERSON. P. Election and Inheritance in Early Germanic Kingship. The Cambridge Historical Journal, Cambridge, v. 7, n. 1, p. 1-22, 1941.

GROS I. PUJOL, Miguel S. Las tradiciones litúrgicas medievales en el noroeste de la Península. Actas do Congresso Internacional do IX Centenário de Dedicação da Sé de Braga. Braga, 1990. v. 3. p. 103-115.

GRUPPI, Luciano. O conceito de hegemonia em Gramsci. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

GUERRAS, Maria Sonsoles. Romanismo, Germanismo e Cristianismo nos Séculos V-VI. Rio de Janeiro: UFRJ,IFCS, 1992.

GUREVITCH, Aron I. As Categorias da Cultura Medieval. Lisboa: Caminho, 1990.

ISLA FREZ, Amancio. La Sociedad Gallega en la Alta Edad Media. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1992.

___. Las relaciones entre el reino visigodo y los reyes merovingios a finales del siglo VI. España Medieval, Madrid, n. 13, p. 11-32, 1990.

JIMENEZ DUQUE, Baldomero. La Espiritualidad Romano - Visigoda y Muzárabe. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, Fundación Universitária Española, 1977.

JORGE, Ana M. C. M. "The Lusitanian Episcopate in the 4th century: Priscillian of Ávila and Tensions Between". e-Journal of Portuguese History v. 4, n. 2, p. 1-13, 2006.

JUNOD, Eric. Como o Evangelho de Pedro se viu eliminado das leituras da Igreja nos anos 200. In: KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (orgs). O mistério apócrifo: introdução a uma literatura desconhecida. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 41-43.

KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (orgs). O mistério apócrifo: introdução a uma literatura desconhecida. São Paulo: Loyola, 2012. 2

___. Os escritos apócrifos cristãos. Por uma análise que valoriza sua diversidade e seus vínculos bíblicos. In: KAESTLI, Jean- Daniel, Marguerat, Daniel (orgs). O mistério apócrifo: introdução a uma literatura desconhecida. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 27-40.

KANTOROWICZ, Ernst H. Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval. Madrid: Alianza, 1985.

KUNZEL, Rudi. Paganisme, Syncrétisme et Culture Religieuse Populaire au Haut Moyen Age: Réflexions de méthode. Annales ESC, juilllet - octubre 1992, nº 4-5. p. 1055-1069.

LANDEIRO, José Manoel . Evangelização da Península e seu Primeiro Evangelizador. Bracara Augusta, Braga, v.11-12, p.66-79, 1960/1961.

LE GOFF, Jacques. Cultura Clerical e Tradições Folclóricas na Civilização Merovíngia. In: Para um Novo Conceito de Idade Média. Lisboa: Estampa,1980.

___. O Maravilhoso e o Quotidiano no Ocidente Medieval. Lisboa: Edições 70, 1985.

___. Os camponeses e o mundo rural na literatura da Alta Idade Média (séc. V e VI). In: LE GOFF, Jacques. Para um Novo Conceito de Idade Média: Tempo, Trabalho e Cultura no Ocidente. Lisboa: Estampa, 1980.

LIEFOOGHE, A. Les Idées morales de Saint Martin de Braga. Mélanges de Science Religieuse, Lille, n. 11, p. 133-146, 1954.

LINAGE CONDE, Antonio. El Monacato en Galicia hasta la Benedictinizacion. Santiago de Compostela: Fundación A. Brañas, 1991.

___. San Martin de Braga en el Monacato Prebenedictino Hispano. Evocación Martiniana en el Centenario de San Benito. Nova et Vetera, Zamora, n. 11, Ene/jun, p. 307-321, 1981.

LITTLE, Lester K. Monges e Religiosos. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude (orgs.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval, São Paulo: Edusc, 2002. 2v. V. 2.

LOPES, Francisco Fernandes. Comentário à Formula Vitae Honestae. Bracara Augusta, Braga, v.8, p. 314-327,1957.

LORING GARCIA, Maria Isabel. La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica. Studia Historica. Historia Antiga, Salamanca, v. 4/5. n.1, p. 195-204, 1987.

MACIEL, Manuel Justino Pinheiro. O “De Correctione Rusticorum”. Bracara Augusta, Braga, v. 34, p. 485-561, 1980.

MADOZ, Jose. Martín de Braga. En el XIV Centenário de sua advenimiento a la Península (550-1950). Estudios Eclesiásticos, Madrid, n. 25, p. 219-242, 1951

___. Arrianismo y Priscilianismo en Galicia. Bracara Augusta, Braga, v. 8, n. 1/2, p. 68-86, 1957.

___. Una nueva recensión del “De Correctione Rusticorum”, de Martín de Braga. Estudios Eclesiásticos, Madrid, n. 19, p. 335-353, 1945.

MAIER, Franz Georg. Las Transformaciones del Mundo Mediterráneo. Siglos III-VIII. 13. ed. Madrid: Siglo XXI, 1972.

MARCO, Maria. de. Per la storia della fortuna della “Formula Vitae Honestae” di S. Martini di Braga. Aevum, n. 34, p. 571-572, 1960.

MARROU, Henri-Irénée. História da Educação na Antiguidade. São Paulo: EPU, 1975.

MARTIN MARTINEZ, Isidoro. La Utopia Católica de las Relaciones entre Iglesia y el Estado. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983.

MARTIN, José Luis. La Península en la Edad Media. Barcelona: Teide, 1978.

MARTINEZ DIEZ, G. Los Concilios suevos de Braga en las coleciones canónicas de los siglos VI- XII. XIV Semana Internacional de Direito Canônico. O Concilio de Braga e a função da legislação Particular da Igreja, 14, Braga, 1975. In: Atas... 1975.

___. La Coleccion Canónica de la Iglesia Sueva. Los Capitula Martini. Bracara Augusta, Braga, n. 21, p. 224-243, 1967.

MARTINS, Mário. A “Formula Vitae Honestae” em Jean Courtecuisse e Cristina de Pisano. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 12, p. 125-137, 1956.

___. A “Formula vitae honestae”, de S. Martinho de Dume em dísticos latinos. Revista Portuguesa de Filosofia, n. 20, p. 314-321, 1964.

___. Correntes da Filosofia Religiosa em Braga (séculos IV-VII). Porto: Tavares Martins, 1950.

MATTOSO, José (Dir.). História de Portugal. Lisboa: Estampa, 1993. v. I.

___. A “Lectio Divina” nos autores monásticos da Alta Idade Média. Studia Monastica, Montserrat, v. 9, p. 167-187, 1967.

MCKENNA, Stephen. Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the fall of the Visigotic Kingdom. Studies in Medieval History. Washington: The Catholic University of America, 1938.

MENÉNDEZ PELAYO, M. Historia de los heterodoxos Españoles. Madrid: BAC, 1965. v. I.

MEREA, P. Sobre o Testamento de S. Martinho de Dume. Estudos de Direito Hispanico Medieval, Coimbra, n. 2, p. 50-53, 1953.

MITRE FERNÁNDEZ, E. La implantación del Cristianismo en una Europa en Transición (C.380 – C.843). In: IGLESIA DUARTE, J. I. (coord.) Atas da VII Semana de Estudios Medievales. Nájera: Instituto de Estudios Riojanos – Logroño, 1997. p. 197-215.

MONTENEGRO DUQUE, A. Los problemas Jerarquicos del Cristianismo Hispano Durante el siglo IV y las Raices del Priscilianismo. Estudios en homenaje a D. Claudio Sanchez Albarnoz en sus 90 años. Anexos de Cuadernos de Historia de España. Buenos Aires, 1983. p. 223-240.

MONTENEGRO, Ángel. Hispania en el Bajo Imperio. In: BLÁZQUEZ. José Maria et al. Historia de España Antigua. Hispania Romana. Madrid: Cátedra, 1978. v. 2.

MORALDI, Luigi. Evangelhos Apócrifos. São Paulo: Paulus, 1999.

MORALEJO ALVAREZ, José Luis. Notas Criticas a Martin de Braga (CM XVII 9/10). Emerita. Revista de Linguistica y Filologia Clasica, Madrid, v. 34, fasc. 1, p. 85-86, 1966.

MORALEJO LASO, A. Sobre el sentido de unos versos de Venancio Fortunato a San Martin Dumiense en relacion com la tradicion Jacobea. Compostellanum, Santiago de Compostela, n. 3, p. 341-347,1958.

MOUSNIER, R. Las Realezas de Origen Germánico. In: La Monarquia Absoluta en Europa. Del siglo V a nuestros dias. Madrid: Taurus, 1986.

NARCISO SANTOS. Los Pueblos Germánicos en la segunda mitad del siglo IV. d.C. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1976. (Memorias de Historia Antigua, 1).

OLIVARES GUILLEM, A. Prisciliano a través del tiempo. Historia de los estudios sobre el priscilianismo. A Coruña: Fundación Pedro Barrié de la Maza, 2004.

___. Actitud del Estado romano ante el priscilianismo. Espacio, Tiempo y Forma, serie II, H. Antigua t. 14, UNED, p. 115-127, 2001.

___. Prisciliano entre la ortodoxia y la heterodoxia. Influencia del ambiente político y religioso en la evolución histórica del priscilianismo (s. IV-VI d.C.). Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones, v. 7. p. 97-120, 2002.

OLIVEIRA, Miguel de. São Martinho de Dume e a Conversão dos Suevos. Lumen, Lisboa, v. 14, p. 636-647, 1950.

ORLANDIS, Jose et RAMOS LISSÓN, Domingo. Historia de los Concilios de la España Romana y Visigoda. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

___. Historia Universal. Del Mundo Antiguo al Medieval. Pamplona: EUNSA, 1981. v.3.

___. La Conversión de Europa al Cristianismo. Madrid: Rialp, 1988.

___. La Iglesia en la España Visigótica e Medieval. Pamplona: Universidad de Navarra, 1976.

___. Las Congregaciones Monásticas en la Tradición Suevo-Gótica. Anuario de Estudios Medievales, Barcelona, n.1, p. 97-119, 1964.

___. Rapports entre le Siége Romain et l'Église du Royaume Suéve pendant le VIe siècle. Studia Ephemeridis Augustinianum, Roma, n. 46, p. 447-456, 1994.

OTERO PEDRAYO, R. Guia de Galicia. Vigo: Galaxia, 1980.

PALLARÉS MENDEZ, Carmem. Edad Media. In: Galicia Eterna. Barcelona: Nauta, 1984.

Perez de Urbel, Justo. El monasterio en la Edad Media. Barcelona: Labor, 1942.

___. Los monjes Españoles en la Edad Media. Madrid: Ancla, 1934. v.1.

___. San Martin y el Monaquismo. Bracara Augusta, Braga, v.8, p. 50-67, 1957.

PÉREZ SÁNCHEZ, Dionísio. Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda. Studia historica. Historia Antigua, 20, 2002.

PIAY AUGUSTO, Diego. Acercamiento Prosopográfico al priscilianismo. Espacio y tiempo en la percepción de la Antiguidad Tardia. Anti. crist, Murcia, XXIII, p. 601-625, 2006.

PINA, A. Ambrósio. A Cultura Greco-Latina nos mosteiros de Dume e de S. Salvador de Montélios em Braga. Lumen, Lisboa, n. 31, p. 215-219, 1967.

___. São Martinho de Dume e a Sobrevivência da Mitologia Suévica. Bracara Augusta, Braga, v. 9/10, p. 58-66, 1958/1959.

PINA, Luis de. Os Cânones de S. Martinho de Dume e a Medicina Luso-germânica. Bracara Augusta, Braga, v. 8, p. 328-366,1957.

PIÑERO, Antonio. La formación del canon del Nuevo Testamento. Madrid: Fundación Santa María, 1989.

___. Los Apócrifos del Nuevo Testamento. Madrid: Fundación Santa María, 1989.

PINHEIRO, Carlos Francisco Martins. Legislação Bracarense sobre Festas Religiosas. XIV Semana Internacional de Direito Canônico. O Concilio de Braga e a função da legislação Particular da Igreja, 14, Braga, 1975. In: Atas... 1975.

PINTO, Sérgio da Silva. O Bispo de Braga Balcônio e a Primeira Conversão dos Suevos. Braga: Bracara Augusta, 1949.

___. Requiário de Braga. O Primeiro Rei Católico do Orbe Latino. Bracara Augusta, Braga, n. 5, p. 44-60, 1954.

___. Subsídios para a História da Igreja de Braga na Dominação Sueva. Bracara Augusta, Braga, v.11-12, p.180-192, 1968.

PRIETO PRIETO, A. El Marco Político de los Concilios Bracarenses I y II. XIV Semana Internacional de Direito Canônico. O Concilio de Braga e a função da legislação Particular da Igreja, 14, Braga, 1975. In: Atas... 1975.

RAINHA, Rodrigo dos Santos. A educação e as relações mestre-discipulares no reino visigodo: um estudo referenciado nas epístolas dos bispos Bráulio de Saragoça e Isidoro de Sevilha . Rio de Janeiro, 2013. 220f. Tese (Programa de Pós-graduação em História Comparada) – Instituto de História - Universidade Federal do Rio de Janeiro.

RAMÓN TEJA. Las dinastías episcopales en la Hispania Tardorromana. Cassiodorus, n.1, p. 29-39, 1995.

RAMOS-LISSON, Domingo. Los Concílios Hispânicos antes de Recaredo. In: ORLANDIS, Jose, RAMOS-LISSON, Domingo. Historia de los Concilios de la España Romona e Visigoda. Pamplona: Universidad de Navarra, 1986.

RANKE-HEINEMANN, Uta. Eunucos pelo Reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1996.

REINHART, Wilhelm. Historia General del Reino Hispánico de los Suevos. Madrid: Publicaciones del Seminario de Historia Primitiva del Hombre, 1952.

RICHÉ, Pierre. As Invasões Bárbaras. Lisboa: Europa-América, s/d. (Coleção Saber, 134).

ROSÁRIO, Antônio. Teologia da Conversão na Conversão do rei Requiário e dos Suevos. Bracara Augusta, Braga, n. 9/10, p. 67- 73, 1958/1959.

ROUSSELLE, Aline. Pornéia: Sexualidade e amor no Mundo Antigo. São Paulo: Brasiliense, 1984.

SANCHEZ, Sylvain Jean-Gabriel. Priscillien un chrétien non conformiste. Doctrine et pratique du Priscillianisme du IVe au VIIe siècle. Paris: Beauchesne, 2009.

SANTIAGO CASTELANOS. El Testamento de Ricimiro de Dumio en el contexto de la consolidacion episcopal em la Hispania Tardoantigua. Hipania Antigua. Revista de Historia Antigua, Valladolid, 22, p. 427-438, 1998.

SANTOS, Maurício Gomes dos. S. Martinho de Dume. O Apóstolo dos Suevos. Bracara Augusta, Braga, v.8, p.367-370, 1957.

SANZ SERRANO, Rosa. Hacia un nuevo planteamiento del conflicto paganismo-cristianismo en La Península Ibérica. Ilu, n. 0, p. 237-248. 1995.

SCHMITT, Jean-Claude. A História dos marginais. In: LE GOFF, Jacques. A História Nova. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 261- 290.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean Claude (orgs.). Dicionário Temático do Ocidente Medieval, São Paulo: Edusc, 2002. V. I.

SENDÓN DE LEON, Victoria. La España Herética. 2.ed. Barcelona: Icaria, 1993.

SILVA, Leila R. Movimento Social e Contestação Religiosa: As Duas Faces de uma Heresia. Revista de História, n.4: UFES, p. 87-96, 1995.

___. Algumas considerações acerca do poder episcopal nos centros urbanos hispânicos - séc V ao VII. História: Questões e debates. Instituições e poder no Medievo. Curitiba: Programa de Pós-Graduação em História da UFPR/ Editora da UFPR, (37), jul-dez 2002.

___. Monarquia e igreja na Galiza na segunda metade do século VI: o modelo de monarca nas obras de Martinho de Braga dedicadas ao Rei Suevo. Niterói: EDUFF, 2008.

SIMÕES, M. B. Prisciliano e as tensões religiosas do séc. IV. Lisboa: Universidade Lusíada, 2002.

SOARES, Torquato de Sousa. Estado Social e Político do Noroeste da Península. Bracara Augusta, Braga, v. 8, p. 378-383, 1957.

SOUSA, José João Regaud de. Braga nos séculos IV e V - Notas Arqueológicas. Bracara Augusta, Braga, v. 22, p. 194-196, 1968.

SOUSA, Manuel Ferreira. Notas, Inéditos e Documentos. De Ira. Revista Portuguesa de Filosofia, v. 6, p. 388-397, 1950.

TERÁN FIERRO, Daniel. Prisciliano Mártir Apócrifo. Madrid: Breogan, 1985.

THELM, N. & BUSTAMANTE, R. História Comparada: Olhares plurais. Estudos Ibero-americanos. PUCRS, v. XXIX, n. 2, p. 7-22, 2003.

THOMPSON, E. A. Los Godos en España. Madrid: Alianza, 1971.

___. The Conversion of the Spanish Suevi to Catholicism. In: Visigothic Spain: New Aproaches. Oxford: Clarendon, 1980. p. 77-92.

___. TORRES LOPEZ. Manuel. Las Invasiones y los Reinos Germánicos de España. In: MENENDEZ PIDAL, R. (dir.) Historia de España. España Visigoda. 2. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1963. v. 3.

TORRES RODRIGUES, Casimiro. Nota sobre la Galicia Romana. Cuadernos de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela, v.40, p. 255-259, 1958.

___. Peregrinaciones de Galicia a Tierra Santa en el siglo V. Cuadernos de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela, v. 32, p. 313-359, 1955.

___. Reintegración de los suevos en la Iglesia Católica. S. Martin de Braga. Boletin de la Universidad Compostelana, Santiago de Compostela, n. 66, p. 11-30, 1958.

___. El Reino de los Suevos. La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de la Maza Conde Fenosa”. Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1977.

___. Límites Geográficos de Galicia en los Siglos IV y V. Cuadernos de Estudios Gallegos, Santiago de Compostela, v. 14, p. 367-383, 1949.

___. Peregrinos de Oriente a Galicia en el siglo V. Cuadernos de Estudios Gallegos, v. 36, p. 53-64, 1957.

___. Prisciliano “Doctor Itinerante. Brillante Superficialidad”. Cuadernos de Estudios Galegos. Santiago de Compostela: CSIC – Instituto Padre Sarmiento, 1954. v. 27.

___. El Reino de los Suevos. La Coruña: Fundación “Pedro Barrie de la Maza Conde Fenosa”. Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1977.

UBRIC RABANEDA, Purificación. Los Limites del poder: Iglesia y disidencia religiosa en el siglo V hispano. Studia Historica: Historia Antigua, n. 24, p. 221-236, 2006.

ULLMANN, Walter. Historia del pensamiento político en la Edad Media. Barcelona: Ariel, 1983.

___. Principios de gobierno y politica en la Edad Media. Madrid: Alianza, 1985.

VAN DAM, Raymond. Leadership and community in Late Antique Gaul. Berkeley, Los Angeles, Oxford: University of California. 1992.

VAUCHEZ, Andre. (dir.). Dictionaire Encyclopédique du Moyen Age. Paris: Du Cerf, 1997.

VAZ, A. Luis. Liturgia de Braga. Que é? Como Nasceu e se Formou? Braga: Presença e Diálogo, 1991.

VELÁZQUEZ SORIANO, Isabel. Ambitos y ambientes de la cultura escrita en Hispania (s. VI): De Martín de Braga a Leandro de Sevilla. Studia Ephemeridis Augustinianum, Roma, n. 46, p. 329-351, 1994.

VELOZO, Francisco José. O Direito sucessório da Monarquia suévico-lusitana. Scientia Juridica, Braga, p.198-208, 1951.

VEYNE, Paul. Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VILELLA, J. Un obispo-pastor de época teodosiana: Prisciliano Studia Ephemeridis Augustinianum, 58/2, p. 503-530, 1997.

VILLARES, Ramón. História da Galiza. Lisboa: Horizonte, 1991.

WARDMANN, A. E. Usurpers and Conflicts in the 4th Century. Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte, v. 33, p. 220-221, 1984.

WEISS, Jean Pierre. O método polêmico de Agostinho no Contra Faustum . In: ZERNER, Monique. (org). Inventar a heresia? Discursos polêmicos e poderes antes da Inquisição. Campinas/São Paulo: Unicamp, 2009. p. 15-38.