



Roda da Fortuna

Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medievo
Electronic Journal about Antiquity and Middle Ages

Ruy de Oliveira Andrade Filho¹

Mythe et monarchie dans l'Espagne wisigothique catholique²

Mito y monarquía en la España visigoda católica

Résumé:

L'article propose l'analyse, de manière succincte, de deux concepts significatifs: la métaphore antropomorphique et la monarchie, en particulier au début du Moyen Âge (IVe-VIIIe siècles). Il ne se présente pas comme une étude aux objectifs concluants, mais tend à être un « essai » d'analyse documentaire, point de départ pour de nouvelles réflexions sur l'Espagne wisigothique. Il cherche de cette manière à évaluer la portée de ces concepts dans la configuration du pouvoir politique local et dans les fondements de la royauté.

Mots-clés:

Mythe; rite; christianiser; monarchie; religiosité.

Resumen:

El presente trabajo pretende analizar brevemente dos conceptos significativos, como son la metáfora antropomórfica y la monarquía, especialmente a comienzos de la Edad Media (siglos IV-VIII). Más que un estudio de objetivos concluyentes, el mismo intenta manifestarse como un “ensayo” de análisis documental, punto de partida para nuevas reflexiones sobre la España visigoda. De tal manera, se buscan determinar los alcances que tuvieron dichos conceptos en la configuración del poder político local y en los fundamentos de la realeza de la época.

Palabras-clave:

Mito; rito; cristianización; monarquía; religiosidad.

¹ Université de l'État de São Paulo “Júlio de Mesquita Filho” (UNESP/Assis), Brésil.

² Cet article a été initialement publié en portugais: Andrade Filho, R. de O. (2005). Mito e Monarquia na Hispânia Visigótica católica. *Temas Medievales* (Buenos Aires), 13 (1), 09-28.

Cet essai ne veut pas rendre compte, en peu de pages, de deux objets aussi difficiles et denses que la métaphore anthropomorphique et la monarchie, notamment dans un moment si complexe que celui du premier Moyen Âge (IV^e - VIII^e siècles). Il s'agit plutôt d'une partie de la recherche que nous développons sur la religiosité populaire, le Mythe et la Monarchie dans le royaume wisigothique catholique de Tolède. Ainsi, plus qu'un travail d'objectifs certains et concluants, nous nous sommes proposé d'élaborer un « essai » d'analyse documentaire simple, mais rigoureux, qui cherche à être un point de départ de plus, un appui à de nouvelles réflexions sur l'Hispanie wisigothique. Délibérément, nous n'avons maintes fois pas approfondi certaines problématiques, que nous avons à peine suggérées. Nous y avons plutôt soulevé des questionnements au lieu de les poursuivre effectivement. Par conséquent, nos prétentions indiquent plutôt des chemins à suivre que proprement leurs parcours. Nous espérons les avoir bien exprimées.

A partir de l'abandon officiel de l'arianisme par Recarède (586-601), dans la fin du VI^e siècle, la foi catholique s'est transformée en un fondement idéologique pour la société du royaume Wisigoth. L'intention stabilisatrice des mots du III^e concile de Tolède (589) se montre évidente quand il dit que Dieu incombait à la monarchie le « fardeau » du royaume au « profit des peuples ». Il élaborait aussi sa projection: « le bonheur de la béatitude à venir ». Pour ce faire, le projet d'action sur cette réalité passait par la « vraie foi », sous les soins du roi. L'unité politique s'appuyait donc sur l'unité religieuse. En tant qu'idéologie, le Christianisme ne se présentait de fait pas comme un simple réflexe de ce qui était vécu, mais, au contraire, comme « un projet d'action sur ce qui était vécu » (Duby, 1980). Celle-là a été l'intention de divers conciles, c'est-à-dire le renforcement de la monarchie et la stabilité du royaume. On liait le sort des souverains aux destins de leurs sujets, si l'on comprend le pouvoir royal comme une charge divine. Stimulant cette correspondance entre les désignations de Dieu et l'existence humaine, l'Église, en accord avec la tendance de l'époque, tenterait de mettre en rapport le gouvernement terrestre aux sphères célestes. Il conviendrait donc une idéalisation de ses structures et de son existence, essentiellement dans la recherche de ses finalités, c'est-à-dire « la paix du royaume ». De cette façon, malgré son organisation selon son moment historique, l'Église, par l'intermédiaire de son idéalisation de la monarchie, chercherait à le surpasser en présentant un ensemble de valeurs bien articulées et une trajectoire pour les concrétiser, en se confondant avec l'idéologie (Andrade Filho, 1997: 139-140).

Constituée dans cette temporalité, la monarchie wisigothique de Tolède aurait à chercher de l'appui dans une temporalité antérieure et à se projeter vers l'avenir. Pour ce faire, il y aurait une récurrence du mythe des origines. « La peur de

l'avenir fait que les idéologies recherchent naturellement de l'appui dans les forces de la conservation » (Duby, 1979: 132-133). On entretenait donc des liens étroits avec les anciennes cosmologies et on en recherchait parallèlement une nouvelle lecture. Dans son intention de stabiliser la monarchie, l'Église ne chercherait-elle pas à comprendre la conversion de Recarède comme un renouveau, un événement fondateur, un nouveau principe, « [...] non pas avec des finalités fabulatrices de pure reconstitution descriptive des principes, mais pour une reconduction cosmique et humaine dans le *status nascens*, qui surgit comme un nouveau commencement, après avoir détruit tout ce qui était en crise »? Pour ce faire, l'Église allait l'insérer dans le sacré, en la revêtant d'un caractère mystique, surnaturel, « suivant les mécanismes typiques de la mentalité magique » (Nola, 1987: 16). L'Église s'approchait donc des pratiques qu'elle prétendait combattre. En insérant l'Histoire dans une ambiance escathologique, où le temps correspondrait au « déchirement et au morcellement de l'être » (Augustin d'Hippone, 1965: 65, 11), le Christianisme cherchait à construire des garanties contre les angoisses du moment présent, en élaborant finalement un nouveau jeu de lumière à partir duquel il fournirait une nouvelle perception d'un ancien réflexe.

Recarède hérita des éléments incorporés à la conception du pouvoir royal de Léovigilde (568/571-586) tels que des influences idéologiques et aussi cérémoniales. On discute encore si elles provenaient d'un héritage typiquement romain tardif ou d'influences de l'Orient Byzantin, puisque la Rome orientale maintenait encore des provinces dans le Sud péninsulaire. Selon Saint Isidore de Séville (ca. 562-636), Léovigilde, son père, aurait été le premier à se servir d'un trône et de vêtements royaux, ce qui le distingua des rois précédents (Isidore de Séville, 1975: 51). À ces éléments sont incorporés de nouveaux concepts sur la royauté, avec de fortes connotations religieuses et morales. Il était aussi le moment où l'on établissait une conception seigneuriale de la royauté, comme nous pouvons bien observer chez le chroniqueur Jean de Biclaro (VI^e siècle), évêque à Gérone, contemporain des faits, qui raconte la rébellion d'un noble nommé Argimond qui, ayant subi une défaite, aurait été « fouetté, aurait eu ses cheveux coupés d'une façon humiliante et, finalement, aurait eu sa main droite amputée, servant d'exemple à tous dans la ville de Tolède ; on le promena sur le dos d'un âne pour tourner en dérision tous les sujets, à qui l'on enseignait à ne pas être infatués auprès de leurs seigneurs » (*docuit famulos dominis non esse superbos*) (Jean de Biclaro, 1960: 3). Tel le remarque J. Orlandis (1993: 56), les sujets, y inclus les ducs, sont ouvertement présentés comme les « serfs » (*famuli*) d'un monarque qui est le *dominus*, le seigneur.

Identifiée au pouvoir de la monarchie et aux privilèges des *potentiores*, l'Église provoquait l'antisémitisme, la lutte contre les hérésies et l'antipaganisme³ du

³ Nous renvoyons ici à la question juïque sans nous y approfondir, ce qui dépasserait notre thème et l'espace que nous avons à la disposition, raison pour laquelle nous ferons le même pour ce qui est de la question concernant les hérésies. À propos du paganisme, nous avons eu l'opportunité d'en parler dans

royaume. Elle cherchait par conséquent à faire valoir sa préexistence par rapport à la Monarchie catholique wisigothique, sa temporalité « antérieure », comme un appui pour projeter des dimensions futures. On présumait, à partir de l'abandon de l'arianisme, selon l'expression de P. D. King, la constitution d'une *societas fidelium Christi* (1981: 155; *et passim*); Recarède étant appelé « *sanctissimus* »⁴ et mentionné comme « le suiveur de Christ, le Seigneur » (*Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, 1946: V, IX, 4), ou encore comme « un nouveau Constantin » (Jean de Biclaro, 1960: 1). N'y aurait-il pas dans cet abandon une tentative d'interpréter la conversion de Recarède comme une « attitude primordiale », en essayant de lui attribuer un rôle « héroïque », dans le sens des mythes de fondation héroïque et culturelle « qui racontent l'origine des biens culturels, matériels et spirituels [...] », qui ferait « remonter la fondation non pas à une figure authentiquement divine, mais au 'héros culturel' – protagoniste mythique – bien différent des figures divines »? (Nola, 1987: 14).

La composition du royaume était alors comprise comme l'ensemble des nations qui n'étaient plus sous l'Empire, mais sous l'Église, unies par la foi: « *unus Dei populus, unumque regnum* » (Barbero; Vigil, 1978: 175). On cherche désormais à mener à bien le travail d'élaboration d'une théorie politique qui puisse garantir la Monarchie à travers un système théologique, où étaient notamment mises en relief les idées d'Isidore de Séville. Le célèbre canon 75 du IV^e concile de Tolède (633) reconnaît le monarque comme « l'oint du Seigneur » (*Christum Domini*). Néanmoins, on préservait la Monarchie élective, en disposant que « [...] personne ne prépare la mort des rois qui, décédés pacifiquement, seront succédés par la noblesse de tout le peuple par un commun accord ». Des anathèmes étaient aussi stipulés à ceux qui étaient reconnus coupables d'infidélité ou qui attentaient à la stabilité de la « patrie », du peuple des Goths et de la personne du roi. On y remarquait cependant que, si un quelconque roi ne respectait pas la loi ou gouvernait despotiquement, « [...] avec infatuation, en commettant des délits, des crimes et en ayant des ambitions, il devrait être condamné par l'intermédiaire de la sentence d'anathème, par le Christ Seigneur, séparé et jugé par Dieu, parce qu'il osa travailler méchamment et ruiner le royaume »[...].

Cette dernière disposition trouvait son appui dans les *Etymologies* d'Isidore de Séville, qui contenait la sentence « *rex eris se recte facias, si non facias non eris* » (1982: IX, 3). Le canon cité reconnaissait encore le monarque comme le « choisi de Dieu »,

d'autres articles: Andrade Filho, 1997, à paraître; Andrade Filho, 1999b: 99-114; Andrade Filho, 1999a: 1025-1042.

⁴ III^e Concilio de Toledo, (589), *La Colección Canónica Hispana V*, 1992: 50 et *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, 1963: 107. Pour simplifier nos citations conciliaires, nous procéderons désormais comme suit: 3^eToledo, 1 (589) ou 5^eToledo, Tomus (633), c'est-à-dire: 3^e concile de Toledo, canon 1, année 589; 4^e concile de Toledo, Tomus royal, année 633.

Christos meos, à travers la *Gratia Dei*. La fameuse phrase *Rex Dei Gratia* n'apparaît pas dans les documents disponibles sur le royaume wisigothique de Tolède; cependant, les expressions citées plus haut, ainsi que la phrase isidorienne « Suintila *gratia divina regni* » (Isidore de Séville, 1975: 62), ont une valeur conceptuelle équivalente.

Dans une lecture à la fois symbolique et métaphorique, il était stipulé, à travers la sacralisation de la monarchie, un ordre « éthique et normatif ». Cela impliquait donc la soumission de tous les éléments « surnaturels » qui entouraient les rois; la désobéissance aux rois était aussi liée à des manifestations « surnaturelles », rapportées au concept chrétien du Mal, du péché. C'était de cette façon une désobéissance aux lois divines. La création de la Monarchie catholique wisigothique se plaçait dans ce que l'on pouvait appeler la mythologie d'origine de refondation, dans la mesure où, devant la précarité et l'instabilité dérivées du nombre insignifiant de conversions au Christianisme, on faisait appel à la gestualité rituelle ou on cherchait à créer, comme nous l'avons dit plus haut, avec Recarède, un récit mythologique, non établi comme mémoire, qui déterminait la nouvelle situation. Ne s'agissait-il pas, comme nous l'avons mentionné à l'occasion du raisonnement à propos de A. di Nola, d'un mécanisme typique de la mentalité magique, d'une reconstitution cosmique et humaine du *status nascens*, d'un nouveau commencement qui chercherait la destruction de tous les éléments antérieurs d'altérité, tels que le judaïsme, les hérésies et le paganisme? La conversion de Recarède pourrait ainsi être comparée à une autre alliance avec Dieu après le Déluge.

On élaborait donc une conception théocratique de la royauté, basée sur la sanction divine attribuée à l'autorité du monarque. Gouvernement laïque et Église s'approchaient à tel point que la plupart des canons conciliaires étaient contresignés plus tard par la législation civile, les *Leges in confirmatione concilii*. Parallèlement, le *Tomus* royal élaborait une série de questions à être discutées et décidées dans les assemblées conciliaires. Cette approche était nécessaire, notamment pour la monarchie, puisque le caractère électif de la royauté contribuait à son instabilité. Chez Saint Augustin, Saint Grégoire ou Saint Isidore de Séville⁵, le mauvais roi est vu comme un châtement divin, où il n'est jamais mentionné la possibilité de sa déposition. Le canon 75 auquel nous faisons appel, du IV^e concile de Tolède, est bien claire quand il dit, comme nous l'avons vu, que le mauvais roi serait anathématisé par le Christ, le Seigneur, et séparé et jugé par Dieu. Cependant, la théorie s'éloignait beaucoup de la pratique, et le royaume wisigothique de Tolède est plein de dépositions et révoltes. Le propre concile cité plus haut porte sur la déposition de Suintila (621-631) et

⁵ Isidore de Séville, 1971: III, 48, 10, « S'il est certain que l'Apôtre dit: 'Il n'y a pas d'autorité qui ne vienne de Dieu', comment le Seigneur, de par les lèvres du prophète, aurait-il dit de certaines autorités: 'Ils furent des rois, mais non pas élus par moi?'; comme s'il avait dit: 'Sans que je m'y montre favorable mais, y inclus, très en colère'. Et, plus bas, ajouterait le même prophète: 'Je vous donnerai un roi en ma furie'. Cela rend évident, en toute clarté, que et la bonne et mauvaise autorité sont instituées par Dieu; mais à la bonne, Il y était favorable, et à la mauvaise, en colère ».

l'ascension de Sisenand (631-636). Mais, il est toujours significatif le fait que l'« usurpateur » réunissait l'assemblée des évêques, non pas seulement pour légitimer son coup, mais aussi pour tenter d'en chercher des garanties, non pas seulement concrètes, mais aussi surnaturelles, qui puissent donner une plus grande garantie à sa personne, à son pouvoir.

La faiblesse dans la théorie que la noblesse trouva se fondait sur l'idée concernant le choix du monarque par la *Gratia Dei*. On présumait de cette façon que, caché derrière une rébellion réussie, se trouvait l'aval divin. Il serait possible aussi d'argumenter que le monarque déposé aurait perdu la faveur divine. Un autre subterfuge visant la déchéance du souverain provenait de l'idée que le monarque retiré n'aurait jamais eu vraiment la faveur d'élection divine. Dans ce cas-ci, il serait cependant l'un des subterfuges sataniques contre le vrai Dieu, qui est un Dieu de Victoire, à qui on pouvait solliciter le triomphe. Tel est, par exemple, le cas du roi Franc Clovis (482-511). Serions-nous ici devant l'inspiration des théories politiques byzantines? Les spéculations sur cette influence apparente restent encore ouvertes. Dans l'année 666, pour ne citer qu'un seul exemple conciliaire local parmi tant d'autres trouvés dans ceux de tout le royaume et pour en parler en bref, le III^e concile de Mérida montre les soucis de l'Église envers les triomphes militaires des rois Wisigoths⁶ et envers le *Liber Ordinum* (1904: 149-155), qui rassemblaient des prières à faire au moment où le monarque sortait en campagne. Seule l'entente entre les « parties du corps » dont le roi était la tête (*Lex Visigothorum*, 1973: II, 1, 4) permettrait la victoire sur les ennemis du peuple. Pour réduire donc sa stabilité (au moins dans la théorie), on utilisait l'onction royale comme la consécration de la *Gratia Dei*, ce qui consolidait une union encore plus solide entre la Monarchie et l'Église. Malgré le fait que l'onction du roi Wamba (672-680) est la seule effectivement documentée dans l'histoire de la Monarchie hispanique wisigothique, le IV^e concile de Tolède nous fait comprendre qu'il s'agissait d'une pratique ancienne, entamée peut-être par Recarède⁷. De par l'onction, le monarque renforçait le caractère mystique du choisi de Dieu et établissait la foi catholique comme fondement de la société et de la Monarchie. Son importance est mieux éclaircie quand, pour en citer un exemple confirmé, Wamba se refuse de recevoir l'onction en dehors des limites de Tolède pour qu'il ne reste pas de doutes sur sa légitimité (Julien de Tolède, 1976: 3, 50-54). Il est clair à partir de cet exemple que le rituel de l'onction, dans le cadre de la monarchie wisigothique catholique, avait une certaine efficace rénovatrice, un caractère de retour aux origines, qui inaugurerait un nouveau temps à partir d'un espace considéré sacré pour cette « renaissance » : la ville de

⁶ 3 Mérida, « [...] Après avoir dédié nos actions de grâce au bien serein et bien clément prince et notre Seigneur roi Receswinthe, à qui Celui qui lui octroya le pouvoir royal concède aussi une vie heureuse dans la tranquillité de la paix et donne la victoire sur ses ennemis à tel point que, à l'aide de la grâce, soumette à sa juridiction le sein de ses adversaires ».[...].

⁷ Pour ce qui est des onctions royales, voir Barbero, 1970: 245-326 et aussi Barbero, 1992: 01-77.

Tolède. Il faut rappeler que, pour l'homme religieux, l'espace n'est pas homogène. Il y existe des ruptures et des écarts dont on distingue les espaces non consacrés ou « amorphes » de ceux qui sont sacrés, les seuls qui existent vraiment ; le reste étant l'extension sans forme qui les entoure. De la même façon, son temps n'est ni homogène ni continu non plus, ayant des intervalles entre temps sacrés et profanes, dont la seule solution de continuité est donnée par les rites. Mais, comme le temps sacré est, de par sa propre nature, réversible, le « temps mythique primordial se fait présent » (Eliade, 1981: 25; 63).

La hâte pour choisir un nouveau roi, même éloigné de cet espace sacré, ne nous approche-t-elle pas cette fois de l'idée que l'absence du monarque impliquerait le retour au « chaos »? Même déjà élu, le monarque avait besoin du rituel de l'onction: en acquérant la légitimation nécessaire, le nouveau monarque pouvait réintroduire le royaume dans « l'Histoire », en lui donnant un « nouveau temps », un nouvel « éloignement du chaos ». Sans posséder une légitimité fondée sur l'hérédité du sang, la Monarchie Wisigothe en a cherché une autre, basée sur la religion. Le monarque oint se transformait en un « prêtre de Dieu »⁸, ayant des fonctions civiles et ecclésiastiques. Le serment de fidélité prêté au roi était donc lié à Dieu même, dont tous étaient les sujets en dernière instance. Le manque de la fidélité jurée impliquerait une déloyauté envers Dieu. Telles étaient les bases de la *societas fidelium Christi*.

Le Christ s'introduisait dans le roi comme un autre Christ, un « *Alter Christus* » (Barbero; Vigil, 1978: 175). Le monarque était donc obligé de s'engager spirituellement dans ses fonctions temporelles, cet aspect jouant un rôle important dans la théorie politique isidorienne: « Des fois, les princes séculaires conservent, dans l'Église, les prérogatives de l'autorité reçue pour protéger, avec ce même pouvoir, la discipline ecclésiastique. Au delà de ces limites, ces pouvoirs ne seraient pas nécessaires dans l'Église, ne fût-ce que pour imposer par la peur de la discipline ce que les prêtres n'arrivaient pas à obtenir à travers le prêche de la doctrine » (Isidore de Séville, 1971: III, 51, 4; *et passim*). « *Reges a regendo* » (*sic*), affirmait Isidore de Séville (1982: IX, 3, 4), puisque celui qui « gouverne avec rectitude » garde le nom de roi, celui qui tombe dans le « péché », le perd » (1971: III, 48, 7; *et passim*). En distinguant le roi du tyran, une fois que, « pour les anciens, entre 'roi' et 'tyran' il n'existait aucune différence [...] » et n'en inaugurant que plus tard la coutume de désigner par 'tyrans' les rois dépravés [...] » (1982: IX, 3, 19-20), Isidore de Séville met encore en relief que « la justice et la pitié » seraient les plus importantes vertus royales (1982: IX, 3, 5; 1971, III, 49, 1-4; *et passim*).

L'idée du roi comme « *Alter Christus* » renforce l'idée d'une « reconduction », d'une « recreation », et retire le royaume wisigothique d'un chaos apparent, en l'insérant dans la « nouvelle histoire linéaire », dans l'histoire qui « a commencé /

⁸ 16Toledo, 9 (693) *et passim*.

s'est renouvelée » à partir de la venue du Christ. On y imprimait avec elle une nouvelle temporalité. Celle-ci n'est plus cyclique ; elle est linéaire et se dirige vers le Jugement dernier. Néanmoins, elle absorbe toujours l'idée de « l'éternel retour » ou, d'une manière moins emphatique, celle de la circularité: l'année liturgique termine un cycle ; l'onction d'un nouveau roi inaugure un nouveau temps... Meilleur qu'une linéarité absolue, le temps chrétien établissait une « spirale »⁹.

Le roi est « la tête du corps » ; celui-ci se trouve à son tour constitué par le royaume. Telle est la conception du monarque dans la *societas fidelium Christi* wisigothique: un nouveau Melchisédec, qui réunit le *regnum* et le *sacerdotium* (Isidore de Séville, 1985: 105), malgré le fait que les propres textes isidorien essayent d'établir des orbites d'action, telle la *Sentença* III, 51, 4, citée plus haut, sur l'imposition par la « peur de la discipline » quand le prêche ne trouve pas un bon terrain. C'est ce même auteur, cependant, qui prévient les souverains sur le fait qu'« ils devront en rendre compte à Dieu de l'Église, dont la protection est reposée sur le Christ » (Isidore de Séville, 1971: III, 51, 6; *et passim*). Dans la *Lex Visigothorum* II, 1, 4, se montre clairement une analogie anthropomorphique à propos de cela, le roi étant mis en relief comme la « tête » du corps, qui est la société, et, d'après Isidore, quand il traite des « hommes et des êtres prodigieux », il ne laisse pas de mentionner que « la partie fondamentale du corps est la tête. Et, si elle est nommée *caput*, c'est pourquoi c'est en elle qu'ont leur origine (*initium capiant*) tous les sens et tous les nerfs, et parce que c'est d'elle que vient tout le principe de la vie. En elle se trouvent tous les sens. Elle est comme la personification même de l'âme, qui veille sur le corps » (Isidore de Séville, 1982: XI, 1, 25).¹⁰

C'est Recarède qui ouvre le III^e concile de Tolède en disant que « bien que Dieu omnipotent ne nous ait incombé du fardeau du royaume en faveur et pour le profit des peuples, désignant à notre royale attention le gouvernement de beaucoup de gens, n'oublions pas notre condition de mortels et n'oublions pas que nous ne mériterons le bonheur de la future béatitude que si nous nous dédions au culte de la vraie foi pour faire plaisir à notre Créateur, du moins par le moyen de notre aveu dont [II] est digne. Ainsi, plus nous sommes élevés sur nos sujets, moyennant la gloire de notre royale condition, plus nous devons songer aux choses qui appartiennent au Seigneur, et augmenter notre espoir, et veiller sur les gens que le Seigneur nous a confiées »[...]. Pour ne citer qu'un seul exemple de plus, parmi d'autres possibles, c'est dans ces termes que le souverain Receswinthe (653-672) se dirige dans son *Tomus* royal au clergé réuni sous le VIII^e concile de Tolède, en 653, soixante-quatre ans après la conversion de Recarède: « [...] l'autorité divine m'a confié entièrement la totalité du pouvoir qu'il [le père de Receswinthe] m'a laissé,

⁹ Pour quelques idées suggérées par les possibilités citées plus haut, voir A A V.V, 1984.

¹⁰ Nous avons eu l'opportunité de discuter plus en détail les symbolismes du corps humain dans le texte isidorien dans Andrade Filho, 1994: 76-83.

parce que et étant donné que la santé de la tête est la cause du bon état des membres, et le bonheur des peuples ne consiste qu'en la bonté des princes [...] ».

L'onction royale établirait ainsi une élaboration mystique de la monarchie, en transformant le souverain en un instrument du Seigneur, en créant une relation de dépendance du roi envers Dieu. Le *rex* devenait un instrument de la volonté divine (non pas son déterminant); le *regnum* était donc une conséquence de la faveur céleste¹¹. Intégrés par le serment de fidélité, le roi et le royaume entrent dans le champ du sacré. La rupture de ce qui avait été juré par celui-ci à l'égard de celui-là impliquait un crime d'*infidelitas*, non seulement envers la personne du roi, mais aussi envers Dieu même. C'était donc un sacrilège. Le même se passait par rapport à la désobéissance des lois. Elles étaient « l'âme » du corps public, dont l'objectif majeur était la *salus populis* (Leges Visigothorum, 1973: X, 1, 4; XII, 2, 14; *et passim*), pour établir la *pax* et combattre le mal¹²; elles étaient les dispensatrices de santé. L'activité législative des rois s'unissait à leur condition de *minister Dei* (Lex Visigothorum, 1973: IV, 2, 29; *et passim*). Elle n'émanait plus de la coutume et se transformait en un instrument essentiel sur lequel comptait le roi pour réaliser sa tâche: la direction de la société chrétienne. Ainsi, comme nous l'avons dit plus haut, l'imbrication entre la Monarchie et l'Église était très intense.

À titre d'exemple, parmi tant d'autres, nous reprenons les mots de Receswinthe dans l'ouverture du VIII^e concile de Tolède, de 653: « [...] Prenez tout ce qui est écrit dans ce Tome et renseignez-vous bien, en le lisant une et autre fois ; et que vos béatitudes prennent toutes les choses que notre majesté indiqua selon son avis au sérieux, avec la même promptitude et miséricorde que notre sereine mansuétude vous conseille d'accomplir » [...]. Dans le concile de Saragosse, de 691, nous lisons que « [...] puisque la divine Majesté, par l'intermédiaire de l'excellentissime, très pieux et très amant de Dieu, le roi Égica, notre Seigneur, manda que nous nous réunissions dans cette ville de Saragosse et nous recommanda très spécialement que, de par l'affilée épée de la justice, se consolide tout ce qui est convenable [...] ». La loi provenait désormais de la volonté du roi, à travers qui Dieu agissait.

Si, d'une part, les lois étaient conditionnées par l'environnement où elles surgissaient, de l'autre, elles se caractérisaient par la justice d'où elles émanaient, c'est-à-dire qu'elles étaient la volonté de Dieu. Il en résultait le fait que la loi existait pour manifester la justice dans la société, créatrice de la loi et non pas créée par elle. Un crime n'existait pas seulement au moment où il était prévu ; étant commise une attitude condamnable et inattendue, il y avait la possibilité de créer, au moment de

¹¹ Pour n'en citer que quelques exemples, voir la *Lex Visigothorum*, 1973: XII, 2, 14; le *Tomus* royal du 3^e Toledo (589) et le 5^e Toledo, 1 (636), qui mentionnent le fait que tout le royaume avait été confié par Dieu au souverain.

¹² *Leges Visigothorum*, 1973: II, 1, 1; XII, 2, 1; *et passim*; 6^e Toledo, 16 (638); 7^e Toledo, 1 (646); 14^e Toledo, 12 (684); *et passim*. Voir aussi King, 1981: 42-70.

son jugement, une loi pour la punir (King, 1981: 42-70). Étant la tête du corps public, le monarque avait des yeux pour découvrir ce qui était nocif, de l'intelligence pour prendre des décisions et gouverner les parties assujetties au corps, tel l'exprimait la *Lex Visigothorum* II, 1, 4, citée plus haut. Il diagnostiquait et soignait, « *nullo privatim commodo, sed omnium civium utilitati communi* » (Leges Visigothorum, 1973: II, 1, 29; XII, 2, 1; I, 1, 3; *et passim*). La loi devrait être honnête, juste, possible, en accord avec la nature, avec la coutume de la « patrie, appropriée au lieu et aux circonstances temporelles, nécessaire, utile et claire [...], non pas dictée au bénéfice privé, mais au profit du bien commun de tous les citoyens » (Isidore de Séville: 1982: II, 10, 6; V, 21). Ayant une origine divine, la loi subjuguait aussi les monarques, leurs créateurs, en leur établissant des limites. La loi en émerge ainsi comme la « parole divine » – écrite ou orale –, qui générerait la création. C'était la parole-pouvoir, qui exorcisait la confusion chaotique et devenait la réalité de l'ordre (le Cosmos). Ici, le nouveau est représenté par le fait que le Logos s'est à la fois divinisé et personnalisé, et à tel point qu'il coïncidait avec la personne même du fondateur. « Logos devient, dans l'exégèse théologique des premiers siècles, le Verbe ou la Parole de Dieu prononcée par Lui au moment de la création et, à partir de cela, il devient aussi la mesure et la raison d'être, finale et instrumentale, de la création du cosmos » (Caprettini, 1987: 90-91).

La foi catholique a de cette façon acquis une importance de plus en plus significative dans le royaume. Étant donné la profonde et forte religiosité de l'homme médiéval, conductrice, en large mesure, de sa vision de monde, en le menant au primat du surnaturel et du sacré, nous percevons la monarchie revêtue d'un caractère mystique, surnaturel, fourni par l'Église. Le miracle chrétien et le prodige païen se juxtaposaient (Cardini, 1982: 20). C'est aussi le moment où ces termes sont qualifiés comme des réalités nécessairement juxtaposées. Les exigences du Dieu chrétien n'admettent pas de coexistences explicites et, dans cette voie, le segment ecclésiastique monopolise la médiation et l'interprétation auprès du Créateur, auprès du sacré. Cherchant à se superposer au complexe mythologique gréco-romain et aux cultes orientaux, parmi d'autres, la chrétienté pose l'idée que la magie serait sous le patronat des esprits du Mal. Il ne pouvait pas exister d'engagements envers l'idolâtrie, la sorcellerie, la divination... Ces pratiques étaient, dans tous les cas, l'œuvre des adorateurs du diable, et on devait les éviter. Ce sont les magiciens qui ont l'habitude de « perturber les éléments, bouleverser les esprits humains et, sans aucun venin, seulement avec la force de leurs conjurations, ils arrivent à provoquer la mort » (Isidore de Séville: 1982: VIII, 9, 9). On montre ici un clergé cultivé qui explicite sa crainte quant à la magie des paroles car, seulement par la force de la conjuration, des paroles, il serait possible de provoquer la mort.

Malgré la prescription de Saint Isidore qui dit que les princes devraient imposer par la force ce que le sacerdoce ne faisait pas par les paroles, l'Église essayait presque toujours d'éviter les effets d'une action plus énergique (la destruction). Elle substituait parfois les cultes païens par d'autres qui leur étaient

semblables, mais chrétiens, les superposant (oblitération); ou elle permettait la conservation partielle de leur forme, mais avec une profonde altération de signification (dénaturation) (Le Goff, 1980: 213-214). Ces expédients étaient le résultat d'une tentative d'imposer un nouvel ordre, où l'Église apparaissait comme la représentante légitime et l'unique interprète (non pas déterminante) des désignations divines. On refusait l'invocation des esprits intermédiaires du Cosmos platonicien, les *daimones*, vus comme des anges tombés. On comprenait donc que la venue du Christ mettait fin au royaume du démon, qui insistait sur sa permanence à travers des subterfuges de la magie. Ces arguments essayaient, à ce moment-là, de définir les différences entre les prodiges et les miracles. Ceux-ci seraient un signe de la volonté d'un dieu omnipotent qui, différemment des dieux des gentils, pourrait être imploré, mais non pas obligé. De diverses prémisses chrétiennes essayaient de couper dans le vif toute sorte de magie, comme le fait que les infortunes de la vie terrestre, par exemple, équivalaient à une garantie de bonheur dans l'avenir ; elles cherchaient donc à rendre inefficaces les séries de prémisses psychologiques par lesquelles on s'adressait à un magicien (Cardini, 1982: 17). Mais, dans la mesure où l'on distinguait la magie de la religion par des voies indirectes, les prémisses ne finissaient-elles pas par renforcer les éléments mystiques, surnaturels, dont se nourrissait la magie?

La *societas fidelium Christi* avait sur ses bases la foi catholique. C'était cette foi qui élaborait l'unité de l'analogie anthropomorphique idéalisée par les lois (la parole écrite), dont la tête était simultanément le roi, le *Alter Christus*, et le *Christus Domini, gratia Dei*. Malgré le fait que nous n'avons qu'un seul exemple qui le confirme effectivement, celui du roi Wamba, cette situation se viabilisait à travers l'onction royale, par le rite. Le discours rituel, tel que le discours mythologique, fait partie d'un contexte social ; tous les deux sont les éléments qui, entre autres, fondent la cohésion du groupe. « Et les mythes, ainsi que les rites, s'expliquent essentiellement par sa fonction dans l'organisation sociale: la mythologie est la 'carte pragmatique', elle constitue l'axe dogmatique de la civilisation primitive. On raconte les mythes pour justifier, renforcer, codifier les pratiques et croyances mises en application dans l'organisation sociale, tout à fait investie par le discours rituel » (Detienne, 1976: 60). Réalisée par les interprètes de la volonté divine, c'est-à-dire les membres de l'Église, l'analogie anthropomorphique était créée, le *regnum*, ainsi que le primat – dans la pratique, théorique – du spirituel sur le temporel. Inversement, dans un contexte plus large, tous les habitants – y inclus les rois – en tant que chrétiens faisaient partie d'un corps plus grand : l'Église.

L'idée d'un destin commun rend nécessaire et à la fois viabilise la conversion de Recarède. Il existait désormais une nouvelle collectivité, avec des objectifs très claires à poursuivre. Le contexte y favorisait en tout. Depuis le déclin de l'Empire romain, une sensation de convivialité avec le surnaturel et le sacré s'installait lentement. L'insécurité de l'époque y participait, dans le sens de répandre cette sensation. Le christianisme essayait d'en profiter, cherchant à offrir des réponses aux angoisses individuelles et collectives. La présence d'un nouveau pouvoir, qui

élaborait un autre destin commun, approchait le *regnum* de la religion. Quant à la forme, Léovigilde s'était déjà chargé de faire valoir le pouvoir de la société en le mettant en évidence. Quant à l'origine de ce pouvoir, le même monarque avait déjà montré sa ligne d'ascendance: le sacré. S'ouvrait alors le chemin vers l'identification entre la Monarchie et l'Église. S'établissait alors le dualisme du chrétien et du païen.

Mais le succès de cette « reconstitution des commencements » dépendait d'accommodations entre la « religiosité officielle et/ou érudite » et la religiosité populaire ». Cette distinction est sans doute minimisée si nous considérons davantage le sentiment religieux et, qui plus est, si nous comprenons que la « religiosité populaire n'est pas celle qui s'identifie avec un groupe social, ou qui a eu son origine dans ce groupe, mais, au contraire, c'est celle qui, dans ses manifestations, popularise des éléments de diverses ascendances » (Franco Júnior, 1990: 41).¹³ Ainsi, l'exclusivisme chrétien s'y adapte. Le déclin de l'Empire et les invasions germaniques, vues et ressenties comme une crise cosmique, impliquaient la fin d'un cycle. On y imposait de nouveau le chaos primordial. La conversion de Recarède apparaîtrait, sous ce point de vue, comme une renaissance, une nouvelle fondation des temps et de l'Histoire. « Vous devez donc être contents et plein de joie si les anciennes et canoniques coutumes, grâce à l'aide de Dieu, retournent à leurs anciennes assises, devant notre gloire », dirait Recarède à l'occasion de l'ouverture du concile de 589. Ici, la ressemblance avec les anciennes « cosmogonies » est patente. Vue comme un mythe de fondation héroïque et culturelle, la conversion justifie l'origine des nouveaux biens culturels, matériels et spirituels ; elle justifie le nouvel ordre.

C'est à partir de cet épisode qu'on élabore l'analogie anthropomorphique exprimée dans la législation wisigothique. Le *regnum* est donc l'œuvre divine, la créature, et, en tant que tel, il est doté de corps (la société chrétienne) et d'âme (les lois divines et royales). Le monarque *Dei Gratia*, appelé *Christos Meos*, ordonne le corps et éloigne le chaos. Il est sa tête, le principe de la vie, la personification de l'âme et doit veiller sur le corps (Isidore de Séville: 1982: XI, 1, 5). C'est le gouverneur établi par Dieu, responsable des remèdes thérapeutiques nécessaires pour empêcher et corriger les conséquences du péché qui angoissaient l'homme depuis la Chute. Le Christianisme lit la naissance de l'analogie anthropomorphique, du *regnum*, comme une nouvelle naissance d'Adam.

On obtenait par conséquent la sécurité d'une temporalité antérieure et une projection vers l'avenir. Mais Recarède ne laissait pas de s'apparenter à un héros mythologique. Le mythe se définit d'habitude comme un récit d'origine dont le

¹³ Comme dans le cas de la culture dans Franco Júnior, 1996: 31-44, qui indique qu'au lieu de dire « culture populaire », il vaut mieux appeler ce dénominateur culturel commun par culture intermédiaire », nous croyons aussi qu'il vaut mieux penser à une religiosité intermédiaire, comme nous avons eu l'opportunité d'en parler ailleurs dans Andrade Filho, 1997: 175-218, raison pour laquelle nous ne développerons pas ici cette question.

caractère inaugural constitue précisément sa différence par rapport à la fable; « dans les récits d'origine (mythe cosmogoniques ou historiques), les dieux sont mélangés aux héros, mais ils interviennent rarement tout seuls ; il n'y a pas de doute que l'être non divin, mais proche des dieux, sert à établir une médiation entre l'ordre cosmologique et l'ordre des hommes, mais il n'y a pas de doute non plus qu'il est nécessaire de préciser qu'il s'agit d'une médiation très singulière, sous forme de rupture. Adam, Prométhée, [...] symbolisent un passé de rupture qui constitue une pensée d'ordre humain; tout se passe dans les différentes sociétés comme si la pensée humaine avait besoin de se donner une origine pour constituer les différences inaugurales du sociales [...] » (Augé, 1993: 182).

Sans une généalogie mythique, le *rex* était élu, c'était un choisi. Sa transposition vers le champ du sacré ne s'opérait qu'après le rituel de l'onction, qui était réalisé par les membres de l'*ordo clericorum*. Il demeurait ainsi le concept de l'interdiction du sacré ; il serait dangereux de faire un contact direct avec lui. La médiation du sacrifice rituel, avec son repentir inhérent, sa conversion, sa propitiation ou transit, était apparemment écartée. La crainte du sacrifice comme un moyen de contacter la divinité à travers une victime s'était déjà annoncée auparavant. On expliquait les raisons du sacrifice du Christ et on reprenait le Socrate platonicien, renforçant l'idée qu'il était défendu de renoncer à sa propre vie. Le martyr volontaire, en recherche (à travers la mort par les principes chrétiens) du salut par la remise spontanée de sa propre vie était condamné.¹⁴ Un corps de spécialistes – le clergé – se chargerait d'établir le contact entre le sacré et les fidèles.

Néanmoins, l'entrée dans le poste royal, étant présentée comme un *honor*, restait toujours un sacrifice, ritualisé à travers l'onction. Par son intermédiaire, le monarque « mourait » pour le profane à fin de ressusciter pour le sacré. Comme il provenait des mortels, soit le choisi avait des péchés antérieurs, soit il serait en train d'essayer prétentieusement de se ressembler à Dieu. Il aurait donc à s'en repentir. Ensuite il se convertissait et se transformait en *minister Dei*; il ne laissait pas d'être un favorisé, propitiatoire par cet *honor*, et allait vers le champ du sacré. L'idée de la mort comme étant le centre du sacrifice n'était pas écartée non plus. Les rois traitaient leurs prédécesseurs de *dive memorie* et *reverende memorie* (Leges Visigothorum, 1973: II, 1, 5; XII, 2, 15; *et passim*), où on perçoit l'influence impériale. Non seulement par rapport au souvenir du défunt monarque, mais aussi à sa propre personne, qui restait *divus*. Le Christianisme suggérait ainsi une généalogie mythique, de parenté artificielle entre les monarques.

La question du monopole de la médiation du sacré de la part de l'*ordo clericorum* se montre complexe devant les réalités du quotidien. Si, pour le monde cultivé, la lecture de l'analogie anthropomorphique semblait cohérente en tant qu'un

¹⁴ Le concile d'Elvire, de la fin du III^e siècle et début du IV^e, avait déjà stipulé dans son canon 60 que l'on ne devait pas considérer comme martyres ceux qui auraient perdu leur vie à cause d'avoir détruit des idoles.

signe divin, il serait très difficile que la « religiosité populaire » assimile ces idées. L'élaboration de l'analogie ne laissait pas d'être un signe magique. Considérant la contrainte spatiale du paysan, liée plutôt au destin de ses gens, sa terre et ses biens locaux, l'idée d'un *regnum*, si abstraite que sa théorie, semblerait ne pas avoir de relation avec son microcosme, où il n'était pas question non plus d'attendre la médiation d'un corps de spécialistes du sacré pour la propitiation de ses terres, ses récoltes, sa santé, etc. Outre cela, malgré le fait de mettre les œuvres démoniaques sous le patronat du Mal, le Christianisme croyait une infinité de démons, parmi lesquels on nommait ses dieux païens. On essayait d'éloigner les *daimones* platoniciens de leur pseudoparenté aux anges chrétiens. Ceux-ci « sont des serviteurs de Dieu qui n'aspirent pas à de sacrifices, mais qui forment simplement avec les hommes la communauté de ceux qui sont sous la loi de Dieu » (Augustin d'Hippone, 1988: XI, 13). On cherchait à substituer l'œuvre des dieux et des héros par le « Verbe divin » et par une légion d'anges et d'hommes saints. Mais un point de base contrastait avec cette argumentation : si les *signa* superflus étaient des « superstitions » et le Dieu chrétien était omnipotent, le démon, trouvé partout, ne serait-il pas sous les lois divines, en formant un ensemble avec la communauté des hommes ? Les raisonnements sophistiqués philosophiques de la théologie pour expliquer l'origine du Mal seraient-ils compréhensibles par la mentalité paysane ? Nous ne le croyons pas. Il est intéressant de rappeler que Recarède offrit, à l'occasion du concile de 589, « à l'éternel Dieu, par vos mains [du clergé], comme saint et expiatoire sacrifice, ces très nobles peuples [le Wisigoths et les Suèves], que notre diligence gagna pour Vous [...] ».

Dans le mythe et dans la religion, le moment primordial de l'univers est méconnu de et tout à fait incontrôlable par la société. L'élaboration d'une Théologie chrétienne semble être écartée aussitôt. Les religions monothéistes et créationnistes présentent la divinité créatrice dans les origines sans rien qui la précède. Elles ne laissaient cependant pas de retenir des résidus théogoniques, tels que, par exemple, la question du rapport de Yahweh et ses serfs. Malgré le fait que la figure de Satan est présentée avec un sens d'« accusateur » dans l'Ancien Testament, son expulsion ne nous rappelle-t-elle pas une théomachie ? Ne pourrait-on pas entrevoir la même chose dans le Jugement dernier de l'Apocalypse ?

Étant vues comme une « crise cosmique », les invasions barbares suscitérent sur la péninsule, après la conversion des Wisigoths au catholicisme, la naissance de l'analogie anthropomorphique. A l'exemple de la Génèse, où le Verbe divin est le créateur du monde et l'organisateur du chaos primordial, c'est la « parole » qui ordonne, qui articule ses parties et les conduit. Dans ces résidus, l'analogie anthropomorphique suggérée par la composition du « corps mystique » ressemble à une Théogonie, malgré le fait que le roi n'était vu que comme *minister Dei*, le responsable de la *salus populus*, c'est-à-dire à travers la parole.

Dans la mesure où l'on pense le royaume comme ce qui précède le mythe, un langage dramatique apparaît sur deux points principaux, qui correspondent respectivement aux éléments cosmiques et historiques de la religion. Le premier se rapporte aux mythes de création. C'est le corps qui constitue le *regnum*, le local d'origine et le destin de l'humanité, comme le corps où nous vivons notre vie individuelle. L'autre correspondrait aux mythes d'accords divins avec les hommes, y inclus la notion de providence, permettant la lecture des processus historiques. Le monarque nous apparaît alors comme un « nouveau Noé », comme celui qui nous retire du Déluge pour que nous commençons notre chemin vers le Jugement dernier. Une nouvelle alliance se structure entre Dieu et l'analogie anthropomorphique : *Alter Christus*, le *rex* étant sa tête, le principe de toute la vie, la personification de l'âme, qui veille sur le corps, comme nous parle le texte isidorien. Dans cette nouvelle alliance, la « parole » jouait un rôle significatif. À travers elle, les rois dégageaient la justice divine, créatrice de la loi et non pas créé par elle. Cet attribut de la « parole » législative ne nous approche-t-il pas de la « création » ? Ne serait-il pas possible de lui attribuer une magie efficace ? Les paroles, les gestes, les mythes et les rites se transmutent en lois et en Credo ; en signe de croix et en processions, en rituel d'onction et en le corps qui constitue le royaume ; en un nouveau temps spiralé, en messes, en cultes à des saints et des reliques. La conscience religieuse est une forme unique. C'est la conscience caractérisée par le sens du divin, décrit comme un *mysterium tremendum*. C'est le principe de l'altérité complète envers l'humain, irréductible à des analyses ou à des catégories existentielles ou morales. C'est la conscience qui s'éveille au moment où elle perçoit l'intervention de caractère unique, la présence du sacré dans cette vie. L'essence du *rex* est sa communication avec les parties du *regnum*. L'élément qui les unit est la parole, laquelle, à son tour, est l'élément des origines, c'est le sacré.

La naissance de la Monarchie Wisigothique, de la *societas fidelium Christi*, ne s'y installe donc pas, mais s'y insère : une religion – telle que le Christianisme ou l'Islam, pour ne citer que ces deux exemples – s'appuie toujours sur les instincts et sur les caractéristiques religieuses déjà présentes dans l'environnement auquel elle se dirige. C'est une condition de base : le cadre du miroir ne lui déforme pas l'image, mais il lui confère une forme. Il n'y a pas de législateur, de politicien ou de proposition qui impose ses normes de façon durable et qui altère parallèlement de façon radicale les habitudes millénaires du quotidien. Essayer de placer le miroir dans une limite plus petite que sa propre grandeur c'est le même que le casser.

La conversion du royaume wisigothique de Tolède n'impliqua pas un changement radical de sa religiosité. Sa société suit la tendance de la bipolarisation entre « les puissants » et « les humbles », dans laquelle se superposent à la première

juxtaposition du barbare et du romain le chrétien et le païen. Le Christianisme compte sur un nombre très réduit de membres du clergé et le laïcs cultivés, mais il affronte encore la crainte de la nouvelle religion par rapport à la connaissance classique. Malgré cela, il suit la christianisation de la culture ancienne, avec des changements et des appauvrissements accompagnés de l'échec des écoles publiques antérieures. Les nouvelles écoles paroissiales, monastiques, épiscopales ont pour objet la formation de futurs membres du clergé et possèdent, d'une façon générale, un caractère urbain et sémiurbain. Mais il n'y a pas une grande prolifération de vocations pour l'Église et, sans motifs religieux, beaucoup d'édifices pour le culte chrétien sont bâtis à fin qu'on obtienne des privilèges et des dégrèvements fiscaux, ainsi que de divers monastères.

Nous assistons en parallèle à un retrait urbain graduel. Inséré dans un processus de ruralisation économique et sociale, le royaume wisigothique catholique ne s'y impose pas, mais s'y adapte. Projeté au milieu rural, sans pouvoir compter sur ses plus fidèles suiveurs des segments urbains, le Christianisme péninsulaire, en phase de définition, souffre encore l'absence d'un programme d'évangélisation. Dans la campagne, les tendances structurales de l'époque développent, dans plusieurs domaines, le renforcement de quelques pratiques païennes. Monde d'enracinements, de permanences et de lenteur, le milieu rural ne montre pas de tendances à abandonner ses anciens rites, ses cultes et ses croyances. Néanmoins, dû à la pluralité de cette « religiosité populaire », à la crainte, aux angoisses et aux incertitudes du moment, un chemin s'ouvre vers une tentative d'homogénéisation: celui de la religion comme un élément de cohésion, comme un catalyseur. Tel est le rôle que la chrétienté cherche à jouer.

Ainsi, la progressive identification de la Monarchie avec l'espace péninsulaire et de la population hispano-romaine avec la population wisigothique correspond aussi à son approche – notamment aristocratique – du Christianisme. Éloigné des arguments sophistiqués patristiques, qui lui seraient d'ailleurs incompréhensibles, le monde rural se « convertit » dans sa forme, mais il ne se « christianise » pas de manière complète et intériorisée. Il faudrait un virage radical dans sa mentalité, ses rites et croyances, tel le note clairement le *De correctione rusticorum*, de Martin de Braga (ca. 515-580). Il serait difficile pour le paysan à comprendre et croire qu'un seul dieu pourrait rendre compte de toutes les tâches accomplies auparavant par ses anciens dieux. Même s'il le fait d'une façon travestie, il maintient ses pratiques anciennes et ses rites. Le déclin « visible » de ses cultes n'implique pas leur disparition. Dans la plupart des cas, leur oblitération n'avait pas de changement homologue de signification. Et non seulement pour l'*ordo laicorum*. Les croix mises sur les rives des lacs, aux carrefours et sur les collines ne faisaient qu'altérer, dans la mentalité et dans la religiosité rurale, le symbole, et non pas l'efficacité de sa magie ou de sa signification. Les médiations des *daimones* sont substituées; les sacrifices rituels sont monopolisés par le clergé, comme dans les messes et dans le couronnement d'un nouveau roi.

Le Christianisme fait des concessions, même en termes de segments cultivés. Tel est ce que nous pouvons percevoir dans la tentative d'interpréter la conversion de Recarède comme une Cosmogonie, au style gréco-romain, des résidus de Théogonie et Théomachie encore présents au moment de l'installation de la nouvelle foi. Leur substitution par le Verbe divin n' a ajouté qu'une force majeure à la magie de la parole. De cette façon, et pour ces raisons, il nous semble que le Christianisme se montre comme une religion qui obtient des forces dans un syncrétisme large, moyennant des crises et aussi comme une manière de justifier les nouvelles réalités, les privilèges et les besoins d'un corps aristocratique qui, dans l'analogie anthropomorphique, correspond aux parties nobles du corps. Spiralant le temps et créant un nouveau sens pour l'Histoire, le « logos chrétien se trouve aussi devant la contradiction de se débarasser du mythe en faisant appel à la mythologie » (Caprettini, 1987: 94). Il n'a donc pas échappé à l' « éternel retour »...

Références

Sources

Augustin d'Hippone (1964-1967). *Enarraciones sobre los Salmos*. Éd. bilingue (latin-espagnol) de B. Martin Perez. Madrid: BAC.

Augustin d'Hippone (1988). *La ciudad de Dios*. Éd. bilingue (latin-espagnol) de S. Santamarta Del Rio et M. F. Lanero. Madrid: BAC.

Apocryphes de l'Ancien Testament (1984). Éd. de A Diez Macho (dir.). Madrid: Cristandad.

Concilios Visigóticos e Hispano-romanos (1963). Éd. bilingue (latin-espagnol) de J. Vives. Barcelona – Madrid: CSIC.

Fontes Hispaniae Antiquae IX (1947). *Las fuentes de la época visigoda y bizantina*. Éd. R. Grosse. Barcelona: Libreria Bosch.

Isidore de Séville (1985). *De ortu et obitu Patrum*. Éd. bilingue (latin-espagnol) de C. Chaparro Gomes. Paris: Belles Lettres.

Isidore de Séville (1982). *Etimologias*. Éd. bilingue (latin-espagnol) de J. O Reta y M. A M. Casquero. Madrid: BAC.

Isidore de Séville (1975). *Historia Gothorum, Vandalorum et Suevorum*. Éd. bilingue (latin-espagnol) de C. Rodriguez Alonso. León: Centro de Estudios e Investigación San Isidoro.

Isidore de Séville (1971). *Sentencias*. Éd. bilingue (latin-espagnol) de J. Campos e I. Roca. *Santos Padres Españoles* (pp. 213-545). Madrid: BAC, v.2.

Jean de Biclaro (1960). *Chronicon*. Éd. de J. Campos. *Juan de Biclaro, obispo de Gerona. Su vida y su obra*. Madrid: CSIC.

Julien de Tolède (1976). *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera Pars I. Corpus Christianorum, Series Latina CXV*. Éd. de J. N. Hillgarth *et al.* Turnholdt: Brepols.

Lex Visigothorum (1973). *MGH, Leges I.1*. Éd. de K. Zeumer. Hannover – Lipizig: Impensis Bibliopolii Hahniani.

Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du V au XI siècle. (1904). Éd. de M. Férotin. *Monumenta Ecclesiae Liturgica V*. Paris: Firmin-Didot.

Monumenta Hispaniae Sacra (1966-1992). *La colección canónica Hispana*. Éd. de G. Martínez Díez y F. Rodriguez. Madrid: CSIC.

Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium (1946). Éd. bilingue (latin-anglais) de J. N. Garvin. Washington D.C., The Catholic University of America Press.

Vulgate (1985). Éd. de A Colunga & L. Turrado. Madrid: BAC.

Bibliographie

A A V.V. (1971). *Anales Toledanos 3*.

A A V.V. (1982). *Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell'Alto Medioevo*. Settimane di Studio 28. Spoleto: CISAM.

A A V.V. (1970). *España Eremitica*. Actas de VI Semana de Estudios Monásticos. *Analecta Legerensia 1*. Pamplona: S/E.

A A V.V. (1956). *I Goti in Occidente*. Settimane di Studio 3. Spoleto: CISAM.

A A V.V. (1981). *Innovación y continuidad en la España visigótica*. Toledo: Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes de San Eugenio.

A A V.V. (1961). *Isidoriana*. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento. León: Centro de Estudios "San Isidoro".

A A V.V. (1970). *La Patrologia Toledano Visigoda*. XXVIII Semana Española de Teología. Madrid: CSIC.

A A V.V. (1984). *Les Temps Chrétien de la Fin de L'Antiquité au Moyen Age (III-XIII siècles)*. Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.

A A V.V. (1987). *Segni e Riti Nella Chiesa Altomedievale Occidentale*. Settimane di Studio 33. Spoleto: CISAM.

Akley, T. C. (1967). *Christian Initiation in Spain (c. 300-1100)*. London: Darton Longman & Todd.

Aldea Vaquero, Q. et al. (eds.). (1972-1975). *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*. Madrid: CSIC – Instituto Enrique Flóres.

Andrade Filho, R. de O. (1999a). Espaços e fronteiras entre o cristianismo e o paganismo no reino visigodo católico. In: Nodari, E.; Pedro, J. M.; Iokoi, Z. M. G. (orgs.). *História: Fronteiras*. XXº Simpósio Nacional da ANPUH (pp. 1025-1042). São Paulo: Humanitas. Disponible en ligne: <<http://anais.anpuh.org/wp-content/uploads/ANPUH.S20.pdf>>.

Andrade Filho, R. de O. (1994). A respeito dos homens e dos seres prodigiosos. Uma utopia do homem e de sua existência a obra de Santo Isidoro de Sevilha (*Etimologias*, Livro XI). *Revista USP*, 23, 76-83. Disponible en ligne: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/26979>>.

Andrade Filho, R. de O. (1999b). Paganismo e escravidão nos concílios católicos do reino visigodo. *Temas Medievales* (Buenos Aires), 9, 99-114.

Andrade Filho, R. de O. (1997). *Imagem e Reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (Séculos VI-VII)*. São Paulo: Thèse de Doctorat (Université de São Paulo).

Ariès, Ph. (1988). L'histoire des mentalités. In: Le Goff, J. (ed.). *La Nouvelle Histoire* (pp. 167-190). Paris: Editions Complexe.

Augé, M. (1993). *El Genio del Paganismo*. Barcelona: Muchnik.

- Augé, M. (dir.). (1978). *A construção do mundo (religião, representações, ideologia)*. Lisboa: Edições 70.
- Bakhtin, M. (1987). *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*. São Paulo: Hucitec – UNB.
- Barbero, A. (1992). *La sociedad visigoda y su entorno histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- Barbero, A.; Vigil, M. (1978). *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona: Crítica.
- Bataille, G. (1986). *Teoría de la Religión*. Madrid: Taurus.
- Bloch, M. (1988). *Los Reyes Taumaturgos*. México: FCE.
- Bonte, P. ; Izard, M. (dirs.). (1991). *Diccionario de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal.
- Boureau, A.; Ingerflom, C-S (dirs.). (1992). *La Royauté Sacrée dans le Monde Chrétien*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Burguière, A. (1988). L'anthropologie historique. In: Le Goff, J. (ed.). *La Nouvelle Histoire* (pp. 137-164). Paris: Editions Complexe.
- Brown, P. (1993). *El cuerpo y la sociedad. Los cristianos y la renuncia sexual*. Barcelona: Muchnik.
- Brown, P. (1984). *Le culte des saints*. Paris: Cerf.
- Brown, P. (1977). *Religion and Society in The Age of Saint Augustine*. London: Farber.
- Burguière, A. (dir.) (1991). *Diccionario de Ciencias Históricas*. Madrid: Akal.
- Burkert, W. (1991). *Mito e mitologia*. Lisboa: Edições 70.
- Cardini, F. (1982). *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*. Barcelona: Península.
- Caprettini, G. P. (1987). Mythos/Logos – Sagrado/Profano. In: Romano, R. (dir.). *Enciclopedia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 12.
- Cassirer, E. (1976). *Linguagem, mito e religião*. Porto: Edições RÉ.S.

- Checa, F.; Molina, P. (eds.). (1997). *La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismos en el Mediterráneo*. Barcelona: Icaria.
- Detienne, M. (1976). O mito: Orfeu no mel. In: Le Goff, J.; Nora, P. (eds.). *História: novos objetos* (pp. 52-67). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Díaz y Díaz, M. C. (1978). Más sobre epítetos regios en la Hispania visigótica. *Studi Medievali*, 19, 317-332.
- Díaz y Díaz, M. C. (1967). *En torno a los orígenes del cristianismo hispánico*. Las Raíces de España 16 (pp. 423-444). Madrid: Instituto Español de Antropología Aplicada.
- Duby, G. (1979). História social e ideologia das sociedades. In: Le Goff, J.; Nora, P. (eds.). *História: novos problemas* (pp. 130-145). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Duby, G. (1980). *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Barcelona: Petrel.
- Dupront, A. (1976). Antropologia religiosa. In: Le Goff, J.; Nora, P. (eds.). *História: novas abordagens* (pp. 83-105). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Eliade, M. (1986a). *Aspectos do mito*. Lisboa: Edições 70.
- Eliade, M. (1979; 1984). *História das crenças e das idéias religiosas*. Tomes II et III. Rio de Janeiro: Zahar.
- Eliade, M. (1986b). *Iniciaciones místicas*. Madrid: Taurus.
- Eliade, M. (1981). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Labor.
- Eliade, M. (1981). *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70.
- Eliade, M. (1977). *Tratado de História das Religiões*. Lisboa: Cosmos.
- Fernández Alonso, J. (1955). *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma: Iglesia Nacional Española.
- Ferreiro, A (ed.) (1999). *The Visigoths Studies in Culture & Society*. Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Fontaine, J. (1986). *Culture et spiritualité en Espagne du IV au VII siècle*. London: Variorum Reprints.

- Fontaine, J.; Pellistrandi, Ch. (orgs.) (1992). *L'Europe héritière de l'Espagne Wisigothique*. Colloque international du CNRS. Madrid: Casa de Velázquez.
- Fontaine, J. (1983). *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique*. Paris: Études Augustiniennes.
- Fontaine, J. (1988). *Tradition et actualité chez Isidore de Séville*. London: Variorum Reprints.
- Franco Júnior, H. (1996). Cristianismo medieval e mitologia: Reflexões sobre um problema historiográfico. In: *A Eva Barbada. Ensaios de mitologia medieval* (pp. 45-67). São Paulo: Edusp.
- Franco Júnior, H. (1996). Meu, Teu, Nosso: Reflexões sobre o Conceito de Cultura Intermediária. In: *A Eva Barbada. Ensaios de mitologia medieval* (pp. 31-44). São Paulo: Edusp.
- Franco Júnior, H. (1992). *As Utopias Medievais*. São Paulo: Brasiliense.
- Franco Júnior, H. (1990). *Peregrinos, Monges e Guerreiros. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval*. São Paulo: Hucitec.
- Frazer, J. G. (1981). *El Folklore en el Antiguo Testamento*. México: FCE.
- García Rodríguez, C. (1966). *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid: CSIC.
- García Villoslada, R. (dir.) (1979). *Historia de la Iglesia en España I. La Iglesia en la España Romana y Visigoda*. Madrid: BAC.
- Gigon, O. (1970). *La cultura antigua y el cristianismo*. Madrid: Gredos.
- Giordano, O. (1983). *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*. Madrid: Gredos.
- González Blanco, A. (dir.) (1987). *Los Visigodos: Historia y Civilización*. Antigüedad y Cristianismo III. Murcia: Universidad de Murcia.
- González, T. (1977). *La política en los Concilios de Toledo*. Rome: Pontificia Gregoriana Universitatis.
- Guriévich, A. (1990). *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid: Taurus.

- Heather, P. (ed.) (1999). *The Visigoths From The Migration Period To The Seventh Century. An Ethnographic Perspective*. San Marino (R.S.M.): The Boydell Press.
- James, E. (ed.) (1980). *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford: Claredon.
- Jover Zamora, J. M. (dir.) (1991). *Historia de España Menéndez Pidal III. España Visigoda*. Madrid: Espasa – Calpe.
- Julia, D. (1976). História Religiosa. In: Le Goff, J.; Nora, P. (eds.). *História: novas abordagens* (pp. 106-131). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Jung, C. G. (1983). *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*. Petrópolis: Vozes.
- Kantorowicz, E. H. (1985). *Los dos cuerpos del rey*. Madrid: Alianza.
- Kee, H. C. (1992). *Medicina, milagro y magia en tiempos del Nuevo Testamento*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- Kieckhefer, R. (1992). *La magia en la Edad Media*. Barcelona: Crítica.
- King, P. D. (1981). *Derecho y sociedad en el reino visigodo*. Madrid: Alianza.
- Lauwers, M. (1987). Religion Populaire, culture folclorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age. *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 82, 221-258.
- Le Goff, J. (1976). As Mentalidades: uma história ambígua. In: Le Goff, J.; Nora, P. (eds.). *História: novos objetos* (pp. 68-83). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Le Goff, J. (1980). Cultura clerical e tradições folclóricas na civilização merovíngia. In: *Para um novo conceito de Idade Média. Tempo, trabalho e cultura no Ocidente* (pp. 207-219). Lisboa: Estampa.
- Le Goff, J. (1984). Memória-história. In: Romano, R. (dir.). *Enciclopedia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, v. 1.
- Le Goff, J.; Schmitt, J-C. (1999). *Dictionnaire raisonné de l'Occident Médiéval*. Paris: Fayard.
- Le Goff, J. (1985). *O maravilhoso e o quotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70.
- Mackenzie, J. L. (1983). *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulinas.

- Manselli, R. (1975). *La Religion Populaire au Moyen Age*. Montreal – Paris: Institut d'Études Médiévales – Vrin.
- Marrou, H-I (1966). Isidore de Séville et les origines de la culture médiévale. *Revue Historique*, 235, 39-46.
- Mckenna, S. (1938). *Paganism and Pagan Survival in Spain up to The Fall of The Visigothic Kingdom*. Washington D.C: The Catholic University of America.
- Menéndez Pidal, R. (dir.) (1976). *Historia de España III. España Visigoda*. Madrid: Espasa – Calpe.
- Momigliano, A *et al.* (1989). *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza.
- Orlandis, J. (1993). El Rey Visigodo Católico. In: A A V.V. *De la Antigüedad al Medioevo (Siglos IV-VIII)*. IIIº Congreso de Estudios Medievales (pp. 53-64). Madrid: Fundación Sánchez-Albornoz.
- Orlandis, J. (1971). *Estudio sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- Orlandis, J. (1952). *Estudios Visigóticos III. El poder real y la sucesión al trono en la Monarquía visigoda*. Roma – Madrid: CSIC.
- Orlandis, J. (1976). *La Iglesia en la España visigótica y medieval*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Orlandis, J. (1991). *La vida en España en tiempo de los godos*. Madrid: Rialp.
- Orlandis, J.; Ramos-Lissón, D. (1986). *Historia de los concilios de la España romana y visigoda*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- Patlagean, E. (1988). L'histoire de l'imaginaire. In: Le Goff, J. (ed.). *La Nouvelle Histoire* (pp. 307-334). Paris: Editions Complexe.
- Reydellet, M. (1981). *La Royauté dans la Littérature Latine de Sidoine Apollinaire à Isidore de Séville*. Rome: École Française de Rome.
- Salisbury, J. E. (1981). *Lay Piety and Village Culture in Spanish Galicia During The Visigothic Reign*. Rutgers: Rutgers University.
- Sánchez Dragó, F. (1983). *La España Mágica*. Madrid: Alianza.

Sánchez-Albornoz, C. (1976a). España y el feudalismo carolingio. In: *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas* (pp. 1251-1276). Madrid: Espasa – Calpe.

Sánchez-Albornoz, C. (1976b). La *Ordinatio Principis* en la España goda y postvisigoda. In: *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas* (pp. 1173-1207). Madrid: Espasa – Calpe.

Sánchez-Albornoz, C. (1976c). La sucesión al trono en los reinos de León y Castilla. In: *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas* (pp. 1105-1172). Madrid: Espasa – Calpe.

Sánchez-Albornoz, C. (1976d). Un ceremonial inédito de coronación de los reyes de Castilla. In: *Viejos y nuevos estudios sobre las instituciones medievales españolas* (pp. 1209-1247). Madrid: Espasa – Calpe.

Sánchez-Albornoz, C. (1973). *España, un enigma histórico*. Barcelona: EDHASA.

Sánchez-Albornoz, C. (1971). *Estudios Visigodos*. Roma: Instituto Storico Italiano Per Il Medio Evo.

Sawyer, P. H.; Wood, I. N. (eds.) (1977). *Early Medieval Kingship*. Leeds: The Scholl of History.

Schmitt, J-C. (1992). *Historia de la superstición*. Barcelona: Crítica.

Schmitt, J-C. (1976). Religion Populaire' et culture Folklorique. *AESC*, 31, 941-951.

Schmitt, J-C. (1981). Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. *AESC*, 52 (1), 05-20

Seznec, J. (1985). *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*. Madrid: Taurus.

Teillet, S. (1984). *Des Goths à la Nation Gothique*. Paris: Belles Lettres.

Thompson, E. A. (1971). *Los godos en España*. Madrid: Alianza.

Ullmann, W. (1983). *Historia del pensamiento político en la Edad Media*. Barcelona: Ariel.

Ullmann, W. (1985). *Principios de gobierno y política en la Edad Media*. Madrid: Alianza.

Andrade Filho, Ruy de Oliveira
Mythe et monarchie dans l'Espagne wisigothique catholique
www.revistarodadafortuna.com

Urban, W. M. (1979). *Lenguaje y Realidad*. México: FCE.

Recibido: 13 de enero de 2016
Aprobado: 04 de mayo de 2016