

MÁRIO JORGE DA MOTTA BASTOS

*RELIGIÃO E HEGEMONIA ARISTOCRÁTICA NA
PENÍNSULA IBÉRICA (Séculos IV-VIII)*

Tese apresentada à Área de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Hilário Franco Júnior

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

2002

Agradecimentos

Em primeiro lugar, agradeço à UFF e à CAPES pelos quatro anos de licença, financeiramente apoiados pelas bolsas de PICDT e do programa PDEE, imprescindíveis à realização de uma pesquisa vinculada a um setor da historiografia extremamente carente em recursos disponíveis no Brasil.

Agradeço ao meu orientador e "mais novo amigo de infância", Prof. Dr. Hilário Franco Júnior pelo apoio, crédito e paciência que me tributou ao longo desses anos.

Ao Prof. Dr. Ciro Flamarion, por sua amizade e disponibilidade constantes, pela paciência com que me ouve, por horas, ao telefone, pelo empréstimo de livros e, enfim, pela referência que representa para mim.

Ao amigo Ruy de Oliveira, "El Visigodo de Sampa", que me abriu as portas de sua casa, e o primeiro acesso às fontes.

À Maria Isabel Perez de Tudela y Velasco e Armando de Carvalho Homem, pelo apoio em terras ibéricas.

Aos amigos Ivo Castro e Isabel, pela amabilidade e carinho que tributaram, a mim e a minha família, em nosso período lisboeta.

Aos "primos e primas" Diamantino, Diamantina, Clara e Isidro, que me "acolheu ao pé de seu fogo", certificando-me de que tenho laços, e saudades, das terras d'Além Mar.

Ao Alberto, estagiário da Biblioteca da Universidad Complutense de Madrid, desejando-lhe um título mundial à sua seleção espanhola.

Aos amigos Carlos, projetista, edificador e juiz, e Márcia, ambos próximos de realizarem a sua verdadeira obra-prima.

Aos amigos e "torcedores" Dr. Barbosa, e sua jovem esposa Cátia, a vencedora de concursos, Luis, o aprendiz de mecânico, e Badaró, o "seu dotô".

Aos "meus pais", Clementino e Genita, entre tantas outras coisas, pela Célia.

Ao "Bolinha".

A Célia, por 16 anos que parecem uma vida inteira, por seu amor, amizade, e paciência. Sem ela não haveria tese. Sem ela, não haveria sequer o autor.

A Carolina, minha única e inigualável obra-prima, em todas as acepções possíveis e imagináveis da expressão.

A minha mãe, por tudo, desde a origem.

A meu pai, como um gol da vitória do Botafogo, em uma bela tarde ensolarada de domingo, em um clássico decisivo no Maracanã.

Deus e as Suas Criaturas

"Quem morre vai descansar na paz de Deus.
Quem vive é arrastado pela guerra de Deus.
Deus é assim: cruel, misericordioso, duplo.
Seus prêmios chegam tarde, de forma imperceptível.
Deus, como entendê-lo?

Ele também não entende suas criaturas, condenadas
previamente sem apelação a sofrimento e morte."

(Carlos Drummond de Andrade. *Corpo*, Rio de Janeiro, Record, 1985.)

“AQUILO QUE SOBRA

Quando se realiza uma pesquisa para a concretização de algum objeto de exibição seja ele uma tese, um livro a ser publicado ou um documentário, o que se lê no resultado final é uma seleção, uma compilação de fragmentos de um todo. Assim como ao bater uma fotografia selecionamos um pequeno pedaço daquilo que vemos, me assombra cada vez mais o imenso valor das “sobras”.

(Marisa Furtado de Oliveira. *Revista Caros Amigos*, Ano VI, número 61, Editora Casa Amarela, abril de 2002, p.19)

RESUMO

Este estudo analisa as relações entre a difusão da religião cristã e a afirmação da hegemonia aristocrática no processo de constituição do regime senhorial na Península Ibérica entre os séculos IV e VIII. Considera-se essencial à caracterização deste processo a articulação entre cultura, religião e relações sociais de produção em desenvolvimento no período, eixo a partir do qual se abordam as complexas questões relacionadas à conversão e à preservação de crenças e práticas alheias ao cristianismo, concebidas no quadro das relações de dominação e resistência. Com base na análise de fontes primárias de natureza diversa, como a legislação régia, a coleção das atas conciliares, a literatura hagiográfica, os sermões, a liturgia, a poesia cristã e alguns tratados dogmáticos, destaca-se a íntima correlação entre a concepção de mundo, das relações travadas pelo homem entre si e com a natureza, divulgadas pelo cristianismo, e a afirmação da ascendência aristocrática na sociedade e no período em questão.

ABSTRACT

This work analyzes the connection between the spread of the Christian religion and the establishment of the aristocratic hegemony in the formation process of the landowner system in the Iberian Peninsula between 4th and 8th centuries. The articulation among culture, religion, and the social relationships of production being developed at the time are considered essential in order to characterize this process. From that point on, complex issues regarding the conversion to Christianity and the maintenance of alien beliefs and practices as part of the framework of domination and resistance relations were investigated. Based upon the analysis of primary sources of varied nature, such as regal legislation, a collection of conciliar documents, hagiographic literature, sermons, liturgy, Christian poetry and dogmatic treatises, emphasis was placed on the close correlation between the conception of the world – the relationships among men and their peers, and between men and Nature – spread out by Christianity and the establishment of the aristocratic ascendancy in society.

SUMÁRIO

| | |
|---|--------------|
| Introdução | p. 01 |
| Capítulo I – <i>Revisão bibliográfica e Pressupostos teórico-metodológicos</i> | p. 05 |
| 1.1 – Considerações iniciais | p. 05 |
| 1.2 – A conversão ao cristianismo: algumas perspectivas | p. 09 |
| Capítulo II – <i>A Sociedade Senhorial na Península Ibérica</i> | p. 39 |
| Capítulo III – <i>A Igreja no Quadro da Sociedade Senhorial</i> | p. 84 |
| Capítulo IV - <i>A Revelação Divina</i> | p.115 |
| Capítulo V - <i>Continuidade ou Transformação?</i> | p.151 |
| Capítulo VI – <i>Caráter, relações e campos de intervenção do poder divino</i> | p.177 |
| Capítulo VII – <i>Os santos e a liturgia</i> | p.225 |
| Considerações finais | p.287 |
| Bibliografia | p.292 |

Introdução

O objeto central deste estudo consiste na análise da afirmação da hegemonia aristocrática no contexto da implantação do regime senhorial na Península Ibérica entre os séculos IV e VIII, enfatizando, para a caracterização deste processo, as articulações entre cultura, religião e relações sociais de produção. Considera-se, pois, que o âmbito essencial para a análise do binômio religião/cultura no período – no que se refere, inclusive, às complexas questões relacionadas à conversão ao cristianismo, às “sobrevivências pagãs” e à constituição de uma religião popular – seja o da própria sociedade, em seus mecanismos de constituição, ordenação e funcionamento, com as contradições e conflitos internos que a caracterizaram.

“Em qualquer tentativa de história o começo é abusivo.”¹ Neste caso, o marco temporal inicial adotado vincula-se à importância atribuída às primeiras manifestações documentais “seguras” relativas aos temas que serão aqui abordados, sobretudo no que diz respeito à implantação da estrutura eclesiástica na *Hispania* com a realização de seu primeiro concílio em princípios do século IV. O marco final sustenta-se na própria derrocada da sociedade visigótica, contexto mais efetivo do desenvolvimento deste estudo. Quanto à sua delimitação espacial, a definição pelo “todo” decorre da opção por utilizar fontes diversas dificilmente redutíveis a sub-regiões específicas, mas, sobretudo, da tentativa de estabelecer um quadro amplo da sociedade em questão.

¹ João Bernardo. Poder e Dinheiro. *Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, séculos V-XV*, Porto, Afrontamento, 21.

Esta tese, que ora se apresenta, está dividida em sete capítulos. No capítulo primeiro, após um primeiro esboço de delimitação do objeto de estudo, apresenta-se uma breve revisão crítica da bibliografia especializada, na qual se situam as principais perspectivas e tendências de análise da conversão das sociedades da Alta Idade Média Ocidental ao cristianismo. Estabelecida, em linhas gerais, a perspectiva de fundo que orienta a pesquisa, passamos a caracterizar os principais tópicos ou questões que se articulam na sua elaboração.

A primeira delas, desenvolvida no capítulo dois, refere-se à própria configuração de um processo em suas linhas de força essenciais, que para efeitos de nomenclatura e de uma primeira aproximação poder-se-ia configurar como o da formação da sociedade senhorial na Península Ibérica entre os séculos IV e VIII. Em busca de sua dinâmica global, parte-se da caracterização da expansão de um regime hegemônico articulador das relações entre dominantes (classe exploradora que definimos como senhorial) e dominados (submetidos a relações de exploração diversas mas, em particular, pela tendência da progressiva homogeneização no interior de uma classe servil). Tal regime calcou-se na redução do campesinato independente e nas transformações sofridas pelas instituições familiares, submetidas a um movimento paralelo de fracionamento e inter-relação que atingiu, ainda que em graus diferenciados, tanto as famílias senhoriais quanto as servis.

Trata-se portanto de abordar, na constituição e funcionamento desta sociedade, os elementos cruciais que, em sua articulação ou dependência recíproca, fundamentavam a afirmação da ascendência aristocrática sobre as comunidades camponesas dependentes, não só a um nível global mas, sobretudo, ao nível local.

O capítulo seguinte volta-se para a abordagem da Igreja no contexto da senhoriação da sociedade ibérica, o que nos impõe desconsiderar qualquer abordagem que mais ou menos sofisticadamente considere a sociedade ou o “mundo” como realidades exteriores à Igreja. Seus processos fundamentais, que lhe dizem respeito, impelem esta instituição “atemporal” ao movimento, inserindo-a na dinâmica da História. Assim, a própria implantação e disseminação da “estrutura física” (rede de templos, fossem igrejas ou mosteiros) e hierárquica da Igreja, ampliando-se e promovendo o enquadramento territorial da Península, processo acentuado desde meados do século V, guarda íntima relação com a ascendência aristocrática sobre seus centros de comando, a par da rápida proliferação das igrejas e mosteiros “próprios” edificadas no interior dos patrimônios laicos. Não se pretende reduzir a Igreja, ou a religião católica, a uma mera reexpressão de posições, valores ou ideologia dos setores dominantes da sociedade. Mas, isolando-a do contexto geral, o que se perde é o seu próprio conteúdo histórico.

E é a abrangência desta inserção da Igreja, na expressão de uma religião que visa a monopolização das relações com o sagrado, que buscamos configurar no capítulo quatro, centrado na análise do sermão *De Correctione Rusticorum*, de Martinho de Braga, de meados do século VI. Nesse sentido, a análise da “mensagem” do bispo dumense revela-nos os elementos e argumentos centrais da prédica cristã – concebida como imposição de representações centradas na relação com a natureza, nas relações sociais e no sentido global do homem e do universo – além das áreas de contato e conflito entre a religiosidade proposta e aquela vivenciada pelas massas camponesas do período.

O capítulo cinco avança, considerados os níveis de conflito e adaptação enunciados no anterior, na perspectiva de configurar os campos

em disputa, restabelecendo, nos limites impostos pela natureza das fontes, o teor das crenças e práticas condenadas e perseguidas pelas autoridades, desvelando o sagrado alheio que o cristianismo busca reduzir e reelaborar.

Nos dois capítulos subseqüentes, nos concentramos, com base na análise de fontes diversas do período, na tentativa de abarcar as concepções cristãs relativas à articulação do conjunto das relações sociais humanas fundamentais, aquelas que se referem aos vínculos estabelecidos pelos homens entre si e com a natureza. No capítulo seis procuramos captar, na poesia prudenciana, e nos tratados teológicos elaborados por Isidoro de Sevilha e Ildefonso de Toledo, dois expoentes do episcopado hispano do século VII, os preceitos fundamentais a partir dos quais se pretende vincular o cotidiano humano à ascendência de um Senhor provedor e vindicativo. Sua comezinha manifestação concentra-se em torno a atuação de seus representantes terrenos, e recorre a um conjunto de rituais voltados a cobrir toda a vida do crente, elementos abordados no sétimo e último capítulo com base em fontes de caráter hagiográfico e litúrgico.

Capítulo I – Revisão bibliográfica e Pressupostos teórico-metodológicos

1.1) Considerações iniciais

Antes de mais, caberia restabelecer alguns dos anseios primários que presidiram a formulação e a delimitação do objeto de estudo. Na origem, a cumplicidade com a “impressão” manifesta por Jean-Claude Schmitt, ao destacar que, “(...) historicamente, o caráter mais espantoso do cristianismo, se considerarmos que essa religião havia sido importada para o Ocidente, foi seu êxito e sua difusão durante a Idade Média.”¹ Fenômeno complexo em sua caracterização, reitera-se, a partir dos fatores determinantes considerados pelo autor, sua conclusão de que “a Igreja chegou a gozar de uma situação dominante nas relações de produção, e em situação hierárquica superior a das potências seculares, na medida em que concentrou uma grande parte dos meios de produção.”², no que parece concordar Alain Guerreau em seu esboço de uma teoria do feudalismo, ao destacar que “(...) é necessário dizer que a Igreja organizava não apenas a produção mas as próprias relações de produção.”³

A conjugação dessas referências, assumidas como matrizes de instigação à pesquisa, é essencial para que se possa precisar um ângulo fundamental, mas descurado em abordagens diversas consignadas sob a

¹ J.-C. Schmitt, “‘Religion populaire’ et culture floklorique”, *Annales E.S.C.*, 31e année, n.5, 1976, pp.946.

² *Id.*

³ A. Guerreau, *O Feudalismo. Um horizonte teórico*, Lisboa, Edições 70, s/d., p. 250.

rubrica de uma História Institucional (da Igreja, sobretudo, neste caso), de uma História da Religião ou da Cultura, além daquelas análises tradicionalmente circunscritas ao âmbito de uma História Econômica, dedicadas tanto à temática da transição da Antigüidade ao feudalismo quanto, mais especificamente, à da ascensão da servidão em detrimento das relações escravistas (em que pese as célebres considerações de Marc Bloch⁴ e, mais recentemente, as de Pierre Bonnassie⁵). Não é este o lugar para tratar das possíveis benesses, mas sobretudo das limitações impostas por uma extrema compartimentação da História em tantas e múltiplas “áreas” e “setores” de pesquisa às tentativas de apreensão da dinâmica e da lógica global de sociedades historicamente determinadas. Compartilha-se, a este respeito, em linhas gerais, com as perspectivas enunciadas por Alain Guerreau⁶, a despeito de se considerar que o aspecto crucial dos pontos críticos que evoca envolva menos uma questão semântica do que a da adequação de conceitos de análise em função de contextos históricos específicos. À guisa de uma breve referência, em função da importância do tema, qualquer proposição de abordagem da religião na Idade Média deve fundamentar-se na definição rigorosa desta expressão, privando-a de qualquer sentido apriorístico ou a-histórico, o que implica em dotá-la de

⁴ M. Bloch, “Comment et pourquoi finit l’esclavage antique”, *Annales E.S.C.*, 1947, pp. 30-43 e 161-170.

⁵ P. Bonnassie, “Supervivencia y extinción del régimen esclavista en el Occidente de la Alta Edad Media (siglos IV-XI)”, in *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1993, pp. 13-75.

⁶ Mais recentemente em “El concepto de feudalismo: génesis, evolución y significación actual”, in Carlos Estepa *et al.* (coord.), *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1998, pp. 91-116.

um conteúdo preciso que a torne menos um termo do que um conceito circunscrito a um contexto.

Isto posto, busca-se precisar tal conceito com base em algumas das perspectivas avançadas por Jean-Claude Schmitt em dois artigos esclarecedores. No mais recente deles, o autor destaca que,

“na sociedade medieval, como naquelas que estudam os antropólogos, não se pode falar de ‘religião’ no sentido contemporâneo do termo, mas de um vasto sistema de representações e de práticas simbólicas pelas quais os homens desta época puderam dar um sentido e uma ordem ao mundo – o que equivale a dizer, simultaneamente à natureza, à sociedade e à pessoa humana.”⁷

Em um artigo anterior, tal referência destacava ainda um elemento determinante para o sentido a ser atribuído à religião no âmbito da cultura folclórica, relacionando-o ao baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas, “em comparação com aquele atingido nas economias industriais”⁸, e ao caráter particularmente íntimo das relações estabelecidas pelos homens entre eles próprios e com a natureza. Tais postulados representam, creio, uma efetiva alternativa à superação dos limites impostos à análise pela dupla fratura conceitual a que se refere Alain Guerreau⁹, investindo em uma “concepção ampla” de religião, indicando sua inserção na cultura folclórica e a necessidade de sua análise sob a ótica

⁷ J.-C. Schmitt, “Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?”, *Préfaces*, 19, 1990, pp. 77-78.

⁸ J.-C. Schmitt, “‘Religion populaire’...”, *op. cit.*, p. 945.

⁹ A. Guerreau, *op. cit.*, *passim*.

de suas funções e relações no interior de um sistema mais vasto, a própria sociedade de época.

Contudo, importa ressaltar que o parco grau (relativo) de desenvolvimento das forças produtivas permite caracterizar um amplo leque de sociedades englobadas sob a definição genérica de “sociedades pré-capitalistas”, característica que não implica nem determina, de *per se*, que haja entre elas uma plena identidade estrutural em seus níveis (ou desníveis) de concentração de poder, fortuna ou prestígio social. E quanto à religião, será ela alheia, impermeável aos eventuais efeitos dessa possível diversidade? Em se tratando de sociedades caracterizadas por profundas clivagens e hierarquização internas, por distribuição desigual de poder e fortuna, e pela apropriação dos excedentes produtivos por seus grupos sociais dominantes calcada na exploração de um campesinato submetido a formas e graus diversos de dependência, o imaginário ao qual a religião se refere - pelas concepções e relações que busca fundar, e afirmar socialmente - não é unívoco, expressão de um sistema funcional plenamente integrado, mas é também, e essencialmente, um campo efetivo de manifestação dos conflitos e contradições sociais, da afirmação do poder e ascendência social das elites aristocráticas, da expressão dialética de sua dominação, e da resistência que se lhe opõem.

Neste sentido, torna-se crucial fazer incidir as análises da religião – em suas várias faces ou manifestações – no quadro global das transformações que marcaram o advento das sociedades ocidentais da Alta Idade Média, inserindo-a em meio aos fluxos e tendências do desenvolvimento histórico dominantes no período, com os quais se articulam, posto que são também suas expressões, fenômenos como a conversão, a religiosidade, e até o caráter assumido pela implantação eclesiástica e, na extensão, pela estruturação da Igreja. Não se trata de

negar que a sociedade estudada tenha uma unidade e forme um sistema, mas de considerar que os conflitos não são uma realidade diferente das operações cotidianas de um sistema social, mas sim uma manifestação sensível das contradições e tensões que lhe ritmam, qual matéria-prima, o tempo e a existência. Isto posto, a perspectiva, ainda uma vez relacionada a Jean-Claude Schmitt, de que a religião, nas sociedades medievais, não se configurava como resultado de uma livre escolha da consciência individual, mas, antes, como um “imaginário social que contribuía, pela *representação* (mental, ritual, em imagens) de um além que podemos designar por divino, à ordenação e à legitimação das relações dos homens entre si”¹⁰, reveste-se de ampla significação. A própria perspectiva da função sagrada como apanágio clerical deve ser posta em discussão, não para negar a efetiva ascendência desta *ordo*, e o reconhecimento popular que a sustentou, mas para realçar que o sagrado, a concepção que dele se tem, de suas manifestações, é fruto de ações e reações, uma arena de elementos conflituos que, talvez apenas sob uma pressão imperiosa, superior à da própria ortodoxia religiosa dominante, assuma a forma de um sistema.

1.2) A conversão ao cristianismo: algumas perspectivas

Dando continuidade à discussão de alguns pressupostos teóricos, busca-se, na seqüência do capítulo, precisar os contornos gerais (temático, espaço-temporais, e teórico-metodológicos) que delimitam o nosso objeto de estudo. Partindo de uma breve revisão crítica da bibliografia especializada, tentar-se-á situar as principais perspectivas e tendências de análise da conversão das sociedades da Alta Idade Média Ocidental ao

¹⁰ J.-C. Schmitt, “Une histoire ...”, *op. cit.*, p. 77.

cristianismo. Centradas na abordagem de um fenômeno fundamentalmente caracterizado na base de um contato cultural, oscilam os especialistas, a partir do grau de diversidade atribuída à cultura da elite e à popular, entre a configuração de um processo de conversão ao cristianismo ora pautado pelo conflito e rejeição, ora por uma dinâmica de mútua assimilação perene que resultaria em uma criação cultural única, consensual.

Assim, e em linhas gerais, poder-se-ia referir à célebre perspectiva novecentista de uma Idade Média manifesta na alcunha de Idade da Fé, suposto traço distintivo fundamental de um período histórico centrado e orientado por uma visão de mundo essencialmente católica. Perspectiva vigorosa (inclusive pela fértil “reação” que motivou), de matriz romântica e alargada vigência, além de articulada em distintos níveis a afirmações de nacionalismos vários, no que diz respeito à historiografia hispânica parece ser ainda ela a dar o tom às abordagens.

Segundo esta tradicional perspectiva, estava a *Hispania* de longa data convertida ao cristianismo romano, sendo esta a religião dominante no contexto das vagas germânicas do início do século V. Afirma a mais douta (e muito pouco verossímil) tradição, que teria a península sido alvo da pregação apostólica, tanto a do “Apóstolo dos Gentios”, que manifestou na *Epístola aos Romanos* a sua intenção de para lá dirigir-se, em pregação¹¹, quanto a de São Tiago, supostamente abonada por São Jerônimo¹². Outra das tradições cultuadas, e que alimentou as querelas por prioridade entre as várias dioceses hispânicas, é a da presença dos Sete Varões Apostólicos, enviados à península por São Pedro e São Paulo sob Nero, com a atribuição

¹¹ *Rom.* 15, 24 e 28, in Pe. Matos Soares (trad. da Vulgata por), *Bíblia Sagrada*, São Paulo, Paulinas, 1989, p. 1247.

¹² *Apud* Fortunato de Almeida, *Historia da Igreja em Portugal*, vol. I, Porto, Portucalense Editora, 1967, p. 11.

de pregar a fé, fixar o sacerdócio, a disciplina e os ritos, além de reger as primeiras igrejas e multiplicar as fundações¹³.

Semeadura e colheita fartas, mas segundo a ótica reducionista dos analistas, para os quais na proliferação de dioceses reside o elemento essencial, porque explicativo e ao mesmo tempo abonador do caráter do processo: um medidor inequívoco da imediata expansão conquistadora da nova religião, e do caráter ortodoxo com que ela qualificou o meio conquistado. Para Fortunato de Almeida, em fins do século II a referência plural de Santo Irineu à autoridade das igrejas peninsulares atesta a geral propagação da religião¹⁴. Segundo Manuel T. López, ao início do século V o Evangelho plenamente difundido não era, na península, privilégio do meio urbano, haja vista que as referências, anteriores a este período, sobre dioceses e outras comunidades eclesiais comprovam a cristianização de campos e aldeias, e em todas as regiões¹⁵.

Com base em tal perspectiva, a penetração germânica, a partir de princípios do século V, não teria determinado nenhuma profunda ou significativa alteração do quadro anterior. Em função da solidez da implantação cristã, Ramón Menéndez Pidal considera que

“(...) a irrupção dos germanos não originou uma luta sistemática contra a cristianização e a **“catolização”** da península, nem uma interrupção da vida religiosa, e tampouco uma desestruturação da organização eclesial.”¹⁶

¹³ *Id.*

¹⁴ *Op. cit.*, p. 12.

¹⁵ No Tomo II da *Historia de España*, dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Madrid, Espasa-Calpe, 1963, pp. 452 ss.

¹⁶ *Id.*, Tomo III, p. 282 (grifo nosso).

Sem entrar no mérito das controvérsias acerca do nível, profundidade e extensão do impacto promovido pelas invasões na Península Ibérica, a expressão grifada encerra a meu ver a perspectiva crucial desta historiografia peninsular: a ortodoxia cristã dominante traduz a inclinação verdadeira, suprema e natural desta parcela da cristandade, sequer afetada pelos “desvios degenerados” que, em suas franjas, constituem o campo inferior das “contribuições germânicas”: renitentes superstições pagãs, heresias, “vícios de conduta” de natureza diversa. Se nem mesmo em relação às primeiras Menéndez y Pelayo¹⁷ parece propenso a admitir qualquer ascendência germânica, Caspari¹⁸ e García Villada ao menos consideram Suevos e Visigodos ativos incrementadores destas velhas reminiscências da época romana. Colhemos, do último autor, afirmação que, largamente partilhada, parece realçar a perspectiva corrente nesta historiografia peninsular:

“(...) o fato de que sejam citadas e condenadas em repetidos concílios e textos legais, e expostas e fustigadas em obras como as de Martinho de Braga não deve levar-nos a concluir que as práticas supersticiosas fossem correntes ou estivessem profundamente arraigadas no período.”¹⁹

Referência paradoxal, já de *per se* na valoração diferenciada do elemento “quantitativo”: indicador da ampla, rápida e ortodoxa disseminação da religião quando expresso na proliferação das igrejas, e

¹⁷ *Historia de los heterodoxos españoles*, T. II, L. I, cap. 4.

¹⁸ *Apud* Menéndez Pidal, *op. cit.*, T. III, p. 283.

¹⁹ *Historia Eclesiástica de España*, T. II, 1929-1936, p. 171.

irrelevante como indicativo das possíveis “sombras” impostas ao seu pleno domínio! Contradição manifesta, coube a Menéndez Pidal pontuar, e “concluir” a questão. Tratam-se, tais desvios, de resquícios “que apenas paulatinamente desaparecerão, absorvidos pela doutrina católica, culminando esta absorção no solene anúncio da conversão de Recaredo no III Concílio de Toledo, em 589.”²⁰ Em suma, tais abordagens, inscritas na perspectiva de uma História da Igreja, ou do Cristianismo, concentram seu foco em um ângulo marcadamente institucional, direcionando-o à estrutura da Igreja com sua hierarquia de clérigos, seus cânones, concílios e construções teológicas. Sem negar a validade e a importância de tais campos de análise, parece-me contudo que se deva firmemente caracterizá-los como tais, ou seja, níveis específicos de abordagem que não devem iludir, mas favorecer, a compreensão global dos complexos fenômenos aos quais se referem.

O que dizer, por exemplo, da conversão ao cristianismo na Alta Idade Média. Sob uma tal perspectiva o tema reduz-se, com frequência, ao expediente mecanicista (e francamente reducionista!), de realçar a motivação política que orienta as opções religiosas das lideranças laicas no período, sobretudo das realezas germânicas, e que na extensão arrastam atrás de si o conjunto da população. Assim, os Suevos pagãos fizeram-se cristãos ortodoxos em 448, na esteira da conversão do rei Requiário; contudo, tornaram-se arianos quando, por volta de 465, a pressão visigótica levou seu rei Remismundo a adotar a “heresia”, condição que iriam superar em uma derradeira mudança religiosa, o retorno à ortodoxia determinado pela realeza em 559. Seguir-se-lhes-iam, por sua vez, o rei e todo o povo visigodo, cerca de trinta anos volvidos. Enfim, o estabelecimento do Estado

²⁰ *Apud* Menéndez Pidal, *op. cit.*, T. III, p. 284.

cristão e ortodoxo parece expressar, senão afiançar, o pendor natural a uma vigorosa unidade como marca indelével a caracterizar a *Hispania* cristã e ortodoxa. Mas, e quanto aos “resquícios pagãos” que, à revelia de Menéndez Pidal, seguem sendo condenados nos sucessivos concílios toledanos posteriores à conversão de Recaredo, impondo como que uma presença incômoda - e uma mácula - ao mito da Idade da Fé?

Inventariando-os, com base nas principais fontes legislativas do período, os códigos de direito régio e os cânones conciliares visigóticos, Stephen McKenna²¹, em uma dissertação datada de 1938, concebe tais crenças e práticas menos como manifestações de uma cultura ou religiosidade plenas de sentido em sua vigência, do que como sobrevivências pertinazes de um passado pagão que a enérgica reação da ortodoxia católica, limitada por fatores políticos e pela baixa cultura dos estratos inferiores do clero, foi aparentemente incapaz de suprimir.

Numa espécie de reação a uma tal concepção restritiva e elitista que, no seu âmago, fundamenta esta concepção da História, a renovação e ampliação do quadro analítico e das perspectivas de abordagem inserem-se em um “movimento” mais amplo, o da História Cultural, cujo traço distintivo essencial reside no anseio pela democratização e diversificação da disciplina.²² Renovação crucial, ao ampliar o quadro de observação e compreensão das sociedades humanas, propõe-se a resgatar, situando-as no centro da paisagem, a cultura e a religião popular. Contudo, a primeira manifestação de oposição, a despeito (ou em função?) de sua marcada

²¹ *Paganism and pagan survivals in Spain up to the fall of the Visigothic Kingdom*, Washington, 1938.

²² Segundo Karen L. Jolly, *Popular Religion in Late Saxon England*, North Carolina, The University of North Carolina Press, 1996, p. 12.

verve desmitificadora, vergou ao poder do mito, preservando, paradoxalmente, uma das premissas cruciais da concepção que pretendia superar. Apoiados na abundância de referências reveladoras de um amplo e corrente espectro de práticas mágicas e pagãs em curso no período, inverteu os pólos, descristianizando²³ a Idade Média, restringindo a noção geral de uma sociedade cristã a uma referência específica e precisa, posto que com mais propriedade factível apenas de ser atribuída às elites da sociedade medieval. Mantido o referencial de um “padrão” religioso, o oficial, como critério de avaliação, a ampla massa populacional do período, ainda que resgatada do limbo, tomou a configuração genérica de camponeses pagãos recalcitrantes, uma expressão efetiva das incontornáveis falhas dos esforços de cristianização.

A partir daqui, portanto, e ainda que com base em um quadro de referências limitado, parece-nos possível discernir duas grandes tendências complementares que, ainda que seguindo orientações diversas, definem uma espécie de diretriz comum tomada pelos estudos de temas como conversão e religiosidade na Alta Idade Média: predominam as análises orientadas pelas premissas de uma História Cultural, e particularmente centradas nas controversas tentativas de definir e enquadrar o conceito, e na extensão as manifestações, de religião popular. Não se trata de desenvolver uma rigorosa revisão bibliográfica, mas de tentar precisar algumas referências e questões correntes. Raoul Manselli²⁴ e E. Delaruelle, por exemplo, opondo-se à clássica perspectiva da religião definida e

²³ Veja-se em especial o artigo de Jean Delumeau intitulado “Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?”, *Archives de sciences sociales des religions*, 40, 1975, pp.3-20.

²⁴ *La religion populaire au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1975.

circunscrita pela esfera institucional e teológica da Igreja, concebem a cultura ou a religião popular como oposta a da elite dominante, propondo um modelo dialético para a religião calcado na delimitação de campos específicos: *religion savante* e *religion populaire*, *religião oficial* e *não-oficial*, *grande* e *pequena tradição*, *religião de intelectuais* e *religião das massas*, *letrados* e *iletrados*, *clérigo* e *laico*. Mantendo-se basicamente o referencial dualista, varia o recurso a expressões pejorativas, como “pequena” tradição, ou vagas e imprecisas, como “as massas”, “o povo”. Neste último caso uma série de adjetivos qualificativos atribuídos ao “espírito popular” expressam, menos que conceitos formulados na pesquisa, a projeção de imagens culturais próprias dos estudiosos sobre os seus objetos de estudo²⁵.

Mais recentemente, e sob certos aspectos na esteira, se não radicalizando a perspectiva da descristianização, autores como Valerie Flint e James C. Russell destacam o vigor com que a cultura germânica contatou, e se impôs, à cristianização. O cristianismo teria então, de suposto agente condutor, se tornado uma espécie de vítima de um processo de germanização que carregou para o seu interior uma alta dose de magia. O argumento básico de Russell para “comprovar” o resultado da conversão reside no estabelecimento de uma espécie de “curva de desvio”, destacando quão deformada resultou a religião cristã na Idade Média, obviamente se comparada ao que define artificialmente como o “puro” cristianismo original, aquele que teria vigorado até a aproximação ocorrida no século IV entre a Igreja e o Estado Romano. Ao vergar-se aos anseios das massas, às injunções políticas, a Igreja vinculou-se a valores “puramente terrenos”,

²⁵ Ver, por exemplo, a crítica de Jean-Claude Schmitt a Delaruelle em “‘Religion populaire’ et culture folklorique”, *Annales. E.S.C.*, 31e Année, nº 5, 1976, p. 945.

perdendo com isso seus traços distintivos originais e essenciais²⁶. Ora, não se vislumbra a possibilidade de definir o cristianismo como um sistema fechado e acabado, dotado de rígidas características *ad aeternum*. Um sistema não existe “em essência” (talvez para os teólogos!), independente do meio social, e histórico, da sua realização. Ou é vivido, e processual, ou não é nada. Portanto, o que ele foi é passível de caracterização como um processo, ou como resultado dele, em um dado meio e fatia de duração. Valerie Flint²⁷, por sua vez, baseada em Keith Thomas²⁸, desenvolve um modelo de religião mágica que, fundando-se em anacrônicas distinções entre magia e religião, supõe um movimento cultural progressivo que evolui da magia em direção à religião e ao superior racionalismo científico. No que diz respeito à religiosidade, ou vivência da fé no período, tende a caracterizá-la fundamentalmente como uma espécie de “mistificação” deliberada, decorrente da ação dos líderes da Igreja que, visando a conquista das massas, incorporaram a magia pagã no cristianismo.

Seguindo, ainda que com certos matizes, uma tal perspectiva, Joyce E. Salisbury²⁹ destaca que as práticas e concepções tradicionalmente tratadas como “superstições persistentes”, ou concebidas como “religiosidade periférica”, “arcaica” ou “desviante”, referem-se a necessidades religiosas profundas vinculadas à cultura rural. Partindo de tal

²⁶ James C. Russell, *The Germanization of Early Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

²⁷ *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

²⁸ *Religion and the Decline of Magic*, New York, Scribners, 1971.

²⁹ *Lay Piety and Village Culture in Spanish Galicia during the Visigothic Reign*, New Brunswick, Rutgers University, 1981 (cópia microfilmada).

premissa, propõe-se, como objetivo central de análise, considerar a relação entre as práticas religiosas tradicionais e o contexto cultural das aldeias galegas nas quais as mesmas foram preservadas. Assim, partindo de um conceito de interação sincrética entre a Religião Oficial, aquela das elites dirigentes, sobretudo orientadas pelo anseio da centralização política do reino visigodo, e a piedade rural laica, concebida como expressão da cultura camponesa das aldeias do noroeste peninsular, refere-se à ação dos párocos locais na intermediação entre a preservação da ortodoxia religiosa exigida pelos bispos e os anseios dos aldeões pela ritualização de suas relações sociais e pelo controle da natureza. Concluindo, destaca que o triunfo da Igreja Universal em fins do século VII não residiu essencialmente na sua capacidade de converter os camponeses, mas em permitir que uma magia cristã viesse a substituir as suas práticas tradicionais. Cabe ainda ressaltar que, para a autora, tais comunidades, mesmo que política e economicamente submetidas, preservaram a liberdade de sua cultura, impondo-a ao cristianismo. Não poderíamos propor-lhe a hipótese de que a conversão desta cultura fosse, também ela, um nível fundamental articulado ao exercício da dominação?

Opondo-se à configuração de tão rígidas trincheiras, e a abordagens orientadas por extremos tão demarcados – Idade Média Cristã ou Pagã? – despontam análises situadas em uma espécie de via média, negando essencialmente a suposta profunda dualidade, ou irreduzível contradição, entre religião e magia, ou entre popular e elite, e concebendo o processo de conversão como calcado numa interação dialética entre conflito e mútua assimilação. Em um nível mais específico, tal concepção manifesta-se nos artigos críticos de Alexander Murray³⁰ e Richard Kieckhefer³¹ à obra de

³⁰ “Missionaries and Magic in Dark Age Europe”, *Past and Present*, 136, 1992, pp. 186-205.

Valerie Flint. Ambos, respectivamente questionando as incertas fronteiras entre magia e religião, e negando o caráter irracional atribuído à magia, apontam para alternativos modelos de interpretação passíveis de , “sem descristianizar a Idade Média”, acomodar as suas supostas “polaridades”.

Inserir-se, sob certos aspectos, nesta perspectiva, a recente e polêmica obra de Ramsay MacMullen³². O seu objeto central de análise – a relação entre os dois sistemas religiosos, o pagão e o cristão, entre os séculos IV e VIII – articula-se em torno a duas premissas fundamentais. Em primeiro lugar, nega o triunfo derradeiro do cristianismo supostamente consubstanciado na conversão de Constantino. Isto posto, e ressaltado o vigor do paganismo, qualquer eventual explicação da sua destruição, segundo o autor, vincula-se menos à crise espiritual que atingiu o Império no seu ocaso do que à ação deliberada e pertinaz, visando tal fim, movida pela Igreja e pelo Estado, fúria persecutória cuja origem determinaria, igualmente, os seus limites. Configura-se, assim, o pressuposto básico de sua obra: o paganismo e o cristianismo conviveram num processo de duração jamais considerada, e como sistemas vivos e em plena interação, a despeito de suas estruturas radicalmente diferentes. E foi a partir desta interação dos seus limites e linhas de força, que viria a moldar-se, pelo viés da assimilação, o cristianismo medieval.

A plena vitalidade do paganismo resulta de suas características essenciais, como tais definidas por MacMullen: a crença na existência de

³¹ “The Specific Rationality of Medieval Magic”, *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 813-836.

³² Ramsay MacMullen, *Christianity & Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven and London, Yale University Press, 1997.

incontáveis criaturas sobre-humanas, algumas delas presidindo especialmente lugares e pessoas, e em relação às quais se nutria a expectativa de que pudessem ser benevolentes, respondendo favoravelmente às preces que lhes fossem dirigidas (ainda que pudessem ser orientadas para usos maléficos por meio de encantações mágicas). Além disso, um substrato de ritos que veiculavam e davam vazão às esperanças e aos temores subsistia sem nenhuma vinculação explícita a quaisquer destes seres em especial. Uma tal religião, que não se radicava em nenhum centro particular, não possuía interlocutores, guias ou definição de si própria, dificilmente manifestaria algum ponto de vulnerabilidade. Todos eram livres para escolher seu próprio credo, bem como a forma mais adequada de apelar ao divino. Tais apelos expressavam-se por intermédio de uma grande variedade de palavras, atos e manifestações artísticas profundamente enraizadas na vida cotidiana e na cultura das populações.

A despeito da tenaz e persistente perseguição movida pela Igreja ao paganismo, progressivamente radicalizada a partir de fins do século IV, a resistência deste manifesta-se, em última análise, na persistência duradoura de crenças e práticas que, como tais, identificadas pela hierarquia eclesiástica, foram alvo de recorrentes condenações por séculos a fio. Culminando a aspereza persecutória que marcou tal processo, um cânone de um concílio espanhol de 681 teria estabelecido a punição capital para camponeses recalcitrantes, suprimida apenas nos casos em que seus senhores os encerrassem e castigassem³³. Segundo tais cânones, a maioria

³³ Há, aqui, um claro erro de interpretação. O texto latino das atas conciliares estabelece, no cânone XI, dedicado aos adoradores dos ídolos, que “(...) *non mortis per hanc sententiam promulgamus (...)*”, ou seja, “**não** promulgamos a morte por meio desta sentença (...)”, in José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, p. 399, (grifo nosso).

da população da península teria revertido ao paganismo. Como explicar tais permanências, num contexto de tão grave opressão, pergunta-se o autor? Se não se pode suspeitar de negligência na ação dos homens da Igreja, ainda que deliberadamente optassem pela persuasão negativa, parece-lhe mais adequado concluir pela efetiva adaptação da velha religião aos anseios e necessidades das populações, que nela encontravam ainda pleno sentido. No processo de sua erradicação, apenas os seus aspectos mais vulneráveis, isto é, institucionais, foram seqüencialmente atacados, num movimento orientado de cima para baixo. Contudo, tudo aquilo que era menos estruturado e elaborado no comportamento religioso, e mais remoto aos olhos das autoridades, demonstrou maior capacidade de perpetuação. Como conseqüência, os motivos pagãos de mais longa sobrevivência foram aqueles mais profundamente arraigados entre as massas camponesas, insertos no seu cotidiano, aí residindo a área ou nível da crença definido como menos articulado.

Nível composto por uma mistura de atos e crenças de longa tradição no Ocidente, incluindo elementos que não eram certamente cristãos, o autor os engloba sob a referência a uma Religião ou Culto Folclórico, caracterizando-o como constituído pelas crenças e práticas de uma maioria (*populus, vulgus*, “os simples”, “os iletrados”, etc., e como tal **populares**), por oposição às de uma minoria dominante, “como quer que esta seja chamada”³⁴. Tal dicotomia cultural/religiosa evoluíra desde os tempos de Cícero, quando uma elite aristocrática ascendera progressivamente, orientada pela educação grega, da credulidade de uma Roma mais primitiva. Seu auge configurar-se-ia na visão de mundo manifesta por alguns dos mais ilustres representantes aristocráticos do período áureo do

³⁴ *id.*, p. 76.

Império, sobretudo Plínio, o Velho, Plutarco, Galeno e até Plotino. Ainda que acreditassem piamente nas divindades tradicionais, atribuindo-lhes a superior primazia na ordem do mundo, caracterizava-os uma orientação amplamente calcada na formação filosófica e no pensamento analítico, avessa à admissão de uma intervenção comezinha do plano divino nas miudezas cotidianas da vida. Para este mais alto estrato da aristocracia letrada, nada havia além de superstição dominando as obscuras mentes de aldeões e cidadãos pobres.

Dualidade de perspectivas, extremos opostos de um espectro de crenças originado de um progressivo aprimoramento cultural da elite. Isto posto, no entanto, o traço mais marcante na história do pensamento do período em questão foi o profundo e radical nivelamento cultural processado a partir da segunda metade do século III. Se o evento não guarda relação imediata com a ascensão do cristianismo, esta porém extraiu dele muito de sua vitalidade. Tendência relacionada a fatores diversos, sobressai, na ótica do autor, a explicação demográfica da mudança cultural. Mudança, a rigor, caracterizada como involução. Senão, vejamos. Apoiando-se em Momigliano, MacMullen afirma que, mais do que renovação de idéias, as reformas na estrutura de poder promovidas por Diocleciano elevaram um grande contingente de pessoas estranhas aos mais elevados estratos da aristocracia aos postos-chaves do comando, de onde, com maior ressonância, fizeram eco de suas velhas idéias, pautadas pela superstição. Os instrumentos de conhecimento por excelência da aristocracia representada por um Plínio, um Plutarco ou Plotino - a filosofia e os livros - cederam terreno à explicação da experiência através da imanência e da ação direta de poderes sobre-humanos governando o mundo e seus fatos. Segundo um autor anônimo do século III, o amor equilibrado pela filosofia situava-se apenas no conhecimento de Deus através da

contínua contemplação e da piedade sagrada. Premissa de um pagão de tradição grega mesclada ao pensamento religioso egípcio seria entusiasticamente saudada pelo cristão Lactâncio no século IV.

O espectro de crenças foi, portanto, privado, no Império Tardio, de seu extremo caracterizado pela reflexão de base empírica, com a vitória da perspectiva popular, definida agora por seu livre e pleno curso, alheio a qualquer oposição. A partir do período de Santo Agostinho, o cristão, o pagão educado, e o iletrado camponês, todos partilhavam proposições básicas acerca do mundo no qual viviam. O movimento de todo o cosmos era comumente entendido como orientado por seres animados, imanentes, em contínua ação, e não determinado por leis impessoais ou forças mecânicas. Quando, a partir de fins do século IV, as fontes cristãs dominam a cena, a elite e as massas partilhavam uma profunda concordância a respeito do modo como se ordenava o Universo, ainda que dessem nomes diferentes aos agentes sobre-humanos que o governavam, e recorressem a formas distintas para contatá-los. Não havia dois sistemas de crença em profunda ou marcada oposição, mas um único espectro em cujos extremos situavam-se, de um lado, um “cristianismo mais formalizado”, apoiado nas tradições eclesiásticas e na literatura, e do outro um “menos formalizado”. Através desta espécie de frente ampla, abriu-se caminho para a aceitação das novidades no rito e na crença, fruto imediato das demandas dos neófitos. O triunfo da Igreja esgrimiou-se menos com base numa política de obliteração do que num amplo movimento de assimilação, manifesto no fluxo de práticas e crenças da velha fé para o interior da nova, preservada, contudo, a orientação fundamental de redirecionar os tradicionais apelos aos novos seres sobre-humanos autorizados.

Mas se o autor reconhece, afinal, o triunfo da Igreja, em que nível deveríamos caracterizá-lo, posto que não o faz? Talvez não seja possível

concebê-lo como vitória final pela supressão do paganismo uma vez que, como vimos, o mesmo advoga a sua plena vigência ao longo do período, enfatizando inclusive, à guisa de conclusão, que “o evento (da transição) de certa forma (?), nunca se concluiu, ao menos não se o desaparecimento do paganismo é o que está em questão”³⁵. Subentende-se, pois, que o sistema pagão mantém-se no interior do cristão? E quanto ao caráter inconcluso do processo? Tendo em vista o concurso, ainda hoje, entre comunidades camponesas, de práticas definidas como pagãs nas fontes medievais, há que se supor a vigência contemporânea do sistema pagão? Em caso de resposta afirmativa, em que bases sustentar-se-ia o limite final dos marcos cronológicos adotados, apriorística e inadvertidamente, pelo autor?

Quanto à caracterização da mentalidade medieval pela determinação do baixo índice de racionalismo e cientificidade do período, tal perspectiva não se poderia sustentar senão em bases comparativas deformadas, que sequer escamoteiam um efetivo juízo de valor. Assim, para o autor, o recurso freqüente das populações à intervenção taumatúrgica dos santos medievais explicar-se-ia pela “ausência dos médicos de hoje, de hospitais, clínicas, drogarias, ou de qualquer farmacopéia aceitável”³⁶. Ora, os processos de cura compreendem-se no interior de um dado sistema cultural, articulados aos níveis de compreensão da doença, da saúde, inseridos nas fronteiras circunscritas pela utensilagem mental do período. Outrossim, a medicina medieval foi herdeira direta do racionalismo atribuído pelo autor aos antigos, preservando e adaptando o sistema hipocrático-galênico com base na experiência e na observação empírica. Por exemplo, ainda que se atribuísse às epidemias uma origem

³⁵ *Id.*, p. 151.

³⁶ *Id.*, p.121.

divina, a identificação de suas causas naturais deu origem a procedimentos diversos visando à contenção dos contágios, assim como a atribuição da fertilidade dos campos às benesses divinas não privou a Idade Média do aperfeiçoamento dos sistemas de cultivo. Por outro lado, terá a medicina científica contemporânea suprimido o recurso às curas milagrosas, determinando o fim das peregrinações aos santuários?

O resultado de todo este processo não foi, todavia, concluído pelo autor, destrutivo para a Igreja. Ao contrário, esta conheceu uma fase maravilhosamente dinâmica de sua história, tornando-se uma religião *full-service*. Mas, sob o prisma da história religiosa ou intelectual da Humanidade, a Idade Média sobreveio, “assim chamada porque está situada entre o que as pessoas do século XVIII sentiam ser o seu próprio tempo iluminado, e os tempos iluminados da Antigüidade”³⁷. A escuridão que recobriu o Norte da África, a Espanha, a Itália e outras regiões, numa existência dominada pelo anseio das maravilhas, demandaria o alvorecer dos tempos modernos para ser superada por uma “concepção mais racional da existência”. Menos que “Idade da Fé”, teríamos então uma “Idade da Superstição”?

Uma perspectiva mais “equilibrada” parece-me advir da obra de Karen Louise Jolly³⁸. A autora caracteriza a conversão religiosa, essencialmente, como um processo de mútua assimilação cultural. No contexto de sua análise, refere-se àquela ocorrida entre a cultura Anglo-Saxã e o Cristianismo, particularmente sensível no período que medeia

³⁷ *id.* p. 97.

³⁸ *Op. cit.*

entre 900 e 1050, e que resultaria numa criação cultural única passível de ser expressa como Cristianismo Anglo-Saxão, ou Inglaterra Cristã. Tal assimilação caracterizou-se como um processo muito mais complexo e sutil do que permitem supor as tradicionais referências ao conflito entre o paganismo e o cristianismo. As “sobrevivências das fórmulas pagãs” na Alta Idade Média, algumas das quais incorporadas ao cristianismo, expressam menos a sua fragilidade ou desvios do que o sucesso da religião em uma conversão orientada pela acomodação das culturas locais.

Visando superar as referidas concepções fundadas em dualidades opostas, propõe um conceito de Religião Popular alternativo e crucial à compreensão da conversão cristã. Ao invés de configurá-la como antítese da religião formal ou da elite, a popular situa-se em um fértil campo mediano de interação entre estes níveis, englobando o conjunto das crenças e práticas partilhadas pela maioria dos crentes; encerra, portanto, em si, a globalidade do cristianismo. A religião formal constitui-se como sub-setor da abrangente religião popular, que como tal engloba a totalidade dos praticantes cristãos, bem como das práticas e crenças cotidianas. Tal alargamento de visão permite, segundo a autora, entre outros aspectos, ressaltar a natureza gradual e processual da conversão; esta, sob a ótica da religião popular, consiste tanto em um evento quanto em um processo por meio dos quais se produz uma mudança de orientação religiosa, individual ou de grupo, vivenciada ao nível da crença e da prática. Ainda que as narrativas cristãs enfatizem o aspecto dramático e pontual da conversão, permitem discernir uma dinâmica processual alongada em sua duração, cujo traço fundamental é a assimilação cultural tendo lugar entre a religião romano-cristã e as culturas dos povos germânicos assentados na Europa.

Do processo de aculturação originam-se o que nomeia por “áreas sombrias”, expressão de crenças e práticas dificilmente redutíveis a

categorias precisas e ordenadas. Como equacioná-las? Opõe-se a duas referências distintas, já referidas, das abordagens da relação entre folclore germânico e crença cristã, tanto a que considera aquele como uma espécie de “resíduo das fronteiras da ortodoxia”, quanto a que o configura como expressão das falhas da cristianização. A compreensão de tais práticas populares reside no gradual processo de conversão cultural, do qual são fruto, quando a crença cristã e o folclore germânico sorveram-se mutuamente. No intuito de suprimir as conflitantes referências à manutenção do paganismo, da magia, propõe a adoção do conceito a-religioso de folclore para expressar as práticas e crenças germânicas suprimidas de seu contexto pagão quando incorporadas ao cristianismo popular. Este é, portanto, resultado da aculturação, preservada a cultura germânica em transformação. “Não há vencedores nem vítimas passivas neste processo.”³⁹

Quanto ao binômio religião/cultura, referência central das análises, concebe a primeira como um sistema de crenças, práticas, e de organização relativa ao sagrado, que instaura uma ética manifesta no comportamento de seus aderentes, ressaltando o seu caráter de componente da cultura: “as religiões não existem fora de culturas e, portanto, as religiões possuem aspectos culturais”⁴⁰. Na medida em que os vários grupos germânicos assentados na Europa converteram-se ao cristianismo, não houve um processo de abandono integral das suas culturas compatível com a perda de

³⁹ *Id.* p. 16.

⁴⁰ *Id.* p. 17.

suas religiões; certas crenças religiosas novas foram adotadas em detrimento de outras, preservando-se o “contorno” cultural germânico no qual inseriu-se o cristianismo. Equivocadamente, segundo a autora, os níveis de mútua influência entre os campos da religião formal e da popular – elemento crucial do dinamismo da cultura religiosa medieval – costumam ser abordados como pares de opostos radicalmente identificados com um dos específicos campos, como expresso, por exemplo, nas dicotomias formal/popular e clérigo/leigo.

Ainda que os clérigos exercessem sua hegemonia na religião formal, como mantenedores da estrutura da Igreja, o exercício de sua liderança doutrinal e prática conjugavam-se, responsabilizando-os pela inteligibilidade e pela popularização da religião junto às suas congregações. Além disso, as abordagens orientadas com base em tais rígidas distinções desconsideram, com freqüência, que ambos os grupos partilhavam a mesma cultura, e, na extensão, que os produtores dos registros escritos não estavam apenas usando o folclore popular como instrumento de propaganda, mas que viveram eles próprios tão imersos na cultura folclórica quanto os participantes populares.

Segundo Jolly, a relação simbiótica que caracterizou o processo de conversão na Alta Idade Média deve ser observada a partir de diversas, mas complementares, perspectivas. Sob a ótica da Igreja Formal, a cristianização orientou-se pela via da conversão e reforma, da qual sobressaem duas estratégias fundamentais: a do conflito/imposição, particularmente aguda nos contatos iniciais e nos contextos reformistas, e principalmente marcada pela rejeição de práticas populares definidas como pagãs ou mágicas, e como tal demonizadas; e a da integração/adaptação, cuja característica é a incorporação de práticas populares na estrutura da Igreja, acomodação controlada que rejeita ou incorpora, filtrando, portanto,

o conjunto de tais práticas. Tais referências definem o processo sob a ótica da religião formal – cristianização – expressando a perspectiva da Igreja em hegemonizar a sua condução. Profundamente vinculada com a tradição doutrinal e com o funcionamento da hierarquia eclesiástica, os membros atuantes neste grupo eram os “profissionais da cultura”, cuja estratégia de dominação aliava conhecimento e poder. O quadro geral resulta parcial, contudo, se despreza a ótica dos conversos, que por sua vez teriam atuado ativamente na adaptação do cristianismo aos seus anseios culturais, germanicizando-o.⁴¹

É possível que o quadro esteja excessivamente esquemático, certamente restrito, mas é uma tentativa de situar a questão em meio às alternativas. Tampouco supõe-se uma evolução linear de “modelos” analíticos, mutuamente excludentes, mais ou menos habilitados ao “tratamento do objeto”. Por outro lado, percebe-se que há, subjacente às diversas análises, obviamente segundo diferentes matizes, uma perspectiva central que lhes dá o tom, delinea e unifica: a cultura é o nível essencial a ser considerado, pois é nele que se insere plenamente o fenômeno da conversão e da religião popular. Assim, o problema essencial parece-nos residir nas nuances que marcaram um complexo processo de contato cultural, oscilando os especialistas – com base em configurações distintas dos graus de diversidade e identidade atribuíveis as culturas de elite e popular – na avaliação do seu elemento dinâmico e, na extensão, definidor. Variando os níveis consignados de rejeição ou assimilação mútuas entre as culturas, delinea-se tanto um processo cuja marca essencial teria sido o conflito, quanto um, cuja tônica residiu em uma assimilação mais ou menos pacífica que se teria produzido, naturalmente, ao longo do tempo.

⁴¹ *Id.* p. 33.

Insistir em um dos pólos, em detrimento do outro, implica menos em qualificar do que em atomizar o processo, privando-o de seu elemento dinâmico, a dialética com que se moveu. E se esta não se traduz numa oposição radical, alheia a níveis de contato e influências recíprocas, também não se manifesta por uma assimilação plena e equilibrada que, como quer Jolly, viesse a redundar numa criação cultural única. Há manifestações contraditórias, quiçá sobretudo relações conflitantes cuja expressão desafia a suposta vigência de um amplo consenso. Senão, vejamos. As referências documentais disponíveis apontam para um processo de conversão dificilmente redutível a qualquer direcionalidade uniforme, ao menos no período e contexto deste estudo. Há, por exemplo, uma série de orações e rituais voltados a garantir a fertilidade dos campos, alguns peculiares à Igreja Visigótica, e que constam do *Liber Ordinum*.⁴² Práticas de uso corrente, fixadas por escrito o seu ritual, e ministradas por clérigos, poderíamos tomá-las certamente como expressão de um dos vários níveis de assimilação entre a religião formal e a popular, viabilizado pela cultura partilhada pelos distintos segmentos sociais que compunham tal sociedade, e, sobretudo, voltadas à satisfação de um dos seus anseios mais profundos. Contudo, não suprimiram as práticas propiciatórias congêneres voltadas à natureza, como o culto de árvores, pedras e fontes que, condenadas por Martinho de Braga em meados do século VI⁴³, viriam a ser novamente anatematizadas em fins do século VII⁴⁴! Devemos

⁴² Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*, Réimpression de l'édition de 1904 par Anthony Ward et Cuthbert Johnson, Roma, Edizioni Liturgiche, 1996.

⁴³ Aires A. Nascimento (ed.), *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum de Martinho de Braga*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

⁴⁴ José Vives (ed.), *op. cit.*, Conc. De Toledo X, ano de 681, cân. XI, pp. 398-399.

concebê-las então como manifestações típicas de um contexto no qual era ainda muito viva a “lembrança” do paganismo? E como um sintoma, portanto, de um processo de aculturação ainda em curso, inconcluso? Ainda que se afirme como elemento central da conversão um processo de mútua assimilação cultural, resistimos a conceber a transformação daí decorrente como expressão de um percurso em direção à plena identidade, lembrando que já houve quem destacasse as ligações freqüentemente estreitas existentes entre as heresias e a cultura folclórica na Idade Média Central.⁴⁵ E, se relembarmos o núcleo original fomentador da proliferação das abordagens, que de *per se* determina, possivelmente em grau elevado, o teor de controvérsias que as mesmas encerram, as referências conclusivas que vimos acima, como a da Idade Média Cristã, mas Germanizada, ou a da Inglaterra Anglo-Saxônica Cristã, mas não pela concepção restrita das elites, seriam ainda expressões, sobretudo, de um anseio adjetivador. Teremos aqui um exemplo da força e do vigor dos mitos?

Seria possível, por exemplo, partindo de algumas das suas referências, propor um redirecionamento da abordagem. Por um tal viés alternativo, destaca-se, em primeiro lugar, que não objetivamos reintroduzir os pares opostos na análise, ou negar as influências recíprocas, pelo menos não segundo as mesmas perspectivas antes consideradas. Tampouco tratar-se-ia de menosprezar, secundarizar, ou minimizar a importância da cultura nas atividades humanas, mas de propor situá-las em um “contexto” mais amplo, o de uma sociedade dada, historicamente definida, e no âmago das relações sociais que a caracterizaram. Neste sentido, destaco, com Jean-Claude Schmitt, que

⁴⁵ Segundo Jean-Claude Schmitt, *op. cit.* p. 949.

“Não é possível crer que a sociedade que estudamos tem uma unidade e forma um sistema se, ao mesmo tempo, duvida-se da unidade da sua cultura. Mas, depois disto, é necessário identificar suas clivagens, suas linhas de oposição e contradições, bem como as trocas que cruzam de um lado a outro, por formas específicas, a sociedade estudada e o campo de suas representações.”⁴⁶

Vários dos autores acima citados, opondo-se à clássica perspectiva das sobrevivências pagãs, destacam, resgatando-as no seu vigor, a íntima articulação entre crenças e práticas várias que, antes de consistirem em mórbida herança de um passado distante que só a brutalidade das mentes fazia preservar - perspectiva dos intelectuais de época a ecoar nas obras de seus confrades modernos - inseriam-se plenas de vida no cotidiano das populações da Alta Idade Média Ocidental.

Afirma-se, assim, portanto, e como um elemento intrínseco ao processo de conversão religiosa, a existência de uma efetiva relação entre cotidiano e cultura. Ou seja, na condução de suas vidas cotidianas os indivíduos elaboram, e recorrem constantemente, a uma compreensão das íntimas e múltiplas correlações entre o passado, o presente e o futuro. E ainda que preserve uma certa autonomia, esse conhecimento, afinado e constantemente ajustado, origina-se e situa-se no interior das realidades materiais e sociais da vida cotidiana. É possível que ele não seja, ou não o seja fundamentalmente, racional. Hilário Franco Júnior, por exemplo, destaca, “que o ser humano é um todo no qual razão e emoção, eventos da realidade vivida externamente e da vivida internamente estão sempre

⁴⁶ Jean-Claude Schmitt, “Les Traditions folkloriques dans la culture medieval: quelques reflexions de methode”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 52 (1), 1981, p. 10.

presentes ao mesmo tempo”.⁴⁷ Contudo, tal conhecimento, nas suas origens e efeitos, é socialmente expresso e embasado, e não só nas atividades individuais, mas nos ciclos de festas, nas cerimônias e rituais, nas atividades produtivas, nas manifestações de poder e deferência. Mas será possível determinar o grau e a natureza, tanto de sua relativa independência quanto da inserção da cultura em contextos históricos específicos e globais? Além disso, e na extensão, será possível considerar como a cultura opera em contextos de transformação social? Na medida em que estas parecem ser questões centrais ao desenvolvimento de uma outra alternativa de abordagem, estabelecem-se, na seção seguinte, alguns pressupostos teóricos, seguindo as referências de Gerald M. Sider⁴⁸.

Cultura e Relações Sociais

Orientado pela perspectiva da constituição de uma antropologia histórica de inspiração marxista, Sider propõe-se a refletir sobre a natureza do paradoxo que crê configurar a abordagem da cultura em ambas as disciplinas, particularmente no que tange a sua inserção nos processos de mudança social. Por um lado, destaca que há no interior do marxismo um conceito de classe que é relacional, processual e específico. Nesta perspectiva, qualquer dada classe social particular só se define e compreende na sua relação com outras classes sociais, com as forças materiais de produção, e com as relações de propriedade que embasam a

⁴⁷ “Meu, Teu, Nosso. Reflexões sobre o conceito de cultura intermediária”, *In A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval*, São Paulo, EDUSP, 1996, p.33.

⁴⁸ *Culture and class In anthropology and history. A Newfoundland illustration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

criação, transferência e transformação dos excedentes. O conceito é, portanto, essencialmente dinâmico, focando a análise na forma sócio-estrutural que gera processo: as contradições entre a forma de propriedade e as capacidades e necessidades dos produtores. Por outro lado, e comparativamente, o conceito antropológico de cultura – tanto como valores partilhados quanto como um sistema de valores, crenças, símbolos e rituais – padece da ausência de um cerne dinâmico e processual.

Dada a inexistência de uma tal estrutura dinâmica própria, ou ao menos de alguma que possamos ver e compreender, a cultura tende a ser expressa como epifenômeno, derivada e secundária, como numa superestrutura atada que responde às determinações de uma base econômica. Além disso, isenta de uma estrutura dinâmica específica que confira forma e significado ao que possa ser, ou não ser, cultura, o conceito assume muitas vezes um caráter amorfo, vago, e totalizante, em pelo menos dois sentidos. Primeiro porque tudo é passível de tornar-se, ou de ser concebido, como cultura, como nas referências à cultura simbólica, cultura ritual, linguagem como cultura, valores, crenças, idéias, ideologias, etc.. Segundo, não apenas tudo ou quase tudo numa sociedade é cultura, como o seu teor totalizante se reforça pela perspectiva de que todos tenham, numa sociedade, uma mesma cultura - segundo o conceito de cultura como valores partilhados - ou de que ao menos possam ser avaliados por seus distintos padrões, obviamente em relação ao que se define como norma, como no conceito de privação cultural ou na noção de sub-cultura.

Em suma, o paradoxo a que se refere o autor consiste nesta espécie de dubiedade. Totalizante, a cultura afirma-se como independente, um aspecto ou abstração do sistema social aparentemente não conectado a outros aspectos ou abstrações. E, contudo, não sendo o conceito nem processual nem dinâmico, a cultura aparece como derivada das estruturas

que expressam mais claramente o movimento. As dificuldades manifestam-se e atingem tanto os especialistas vinculados quanto os alheios aos referenciais marxistas de análise. Clifford Gertz, por exemplo, afirma que a cultura é “independente”, mas interdependente em relação à organização social.”⁴⁹ Por outro lado, no interior do marxismo, o tema é essencialmente abordado sob o prisma das relações entre uma base e uma superestrutura, propondo-se que a primeira seja determinante, ao menos em última instância, ou que haja uma interação dialética entre ambas. Mantém-se, portanto, essencialmente, em aberto a questão: será possível considerar como, e por que, a cultura tem, ou pode ter, sua própria dinâmica histórica, ao menos parcialmente independente, e poder-se-á configurar a extensão pela qual a cultura é determinante, determinada ou irrelevante em um contexto de relativa transformação das condições da vida cotidiana e das relações de produção?

Não é possível encaminhar uma alternativa a tal questão buscando-se tão somente reformular o conceito antropológico de cultura, como que para torná-lo mais específico e dinâmico. Por seu turno, o conceito de classe padece de suas próprias limitações justamente por desconsiderar aspectos cruciais da vida social destacados pelo conceito de cultura. Convém, portanto, indicar as alternativas para um possível emprego de ambos por esta via de abordagem. Quanto ao conceito de classe, o seu uso apropriado deve distinguir, em primeiro lugar, duas diferentes acepções, relacionadas a contextos históricos específicos sobre os quais se aplica. Seguindo Hobsbawn, “sob o capitalismo a classe é uma realidade imediata e em certo sentido diretamente “experimentada”, ao passo que em épocas pré-capitalistas não pode ser mais que uma construção analítica que dá

⁴⁹ *Apud id.*, p. 6

sentido a um complexo de dados de outro modo inexplicáveis”⁵⁰. Deveríamos nos guardar, portanto, sobretudo ao empregá-lo como uma categoria heurística, cuja correspondência empírica é muito menos direta, de projetar sobre as sociedades anteriores à Revolução Industrial uma notação de classe que não era acessível ao sistema cognitivo dos seus próprios indivíduos. Contudo, se a formação de classes “plenas” corresponde ao advento de um modo de produção específico, isto não implica em que o que se expresse de forma menos decisiva não seja classe. Além disto, não é possível considerá-la como uma categoria estática, o que supõe uma derivação mecânica de classes que surgiriam, imediatamente, das próprias relações de produção, desconsiderando-se as relações sociais de mais amplo teor nas quais estas se inserem.

“As classes “acontecem” ao viverem, os homens e as mulheres, suas relações de produção, e ao experimentarem suas situações determinantes, **dentro de um conjunto de relações sociais**, com uma cultura e expectativas herdadas, e ao modelarem estas experiências em formas culturais. De modo que, enfim, nenhum modelo pode nos proporcionar o que deve ser a “verdadeira” formação de classe em uma determinada “etapa” do processo. Nenhuma formação de classe propriamente dita da história é mais verdadeira ou real que outra, e classe se define a si mesma em seu efetivo acontecer.”⁵¹

Um último aspecto a considerar diz respeito a centralidade das noções de contradição e lutas de classes nas análises marxistas, que levadas ao extremo implicam na extrema rigidez com que se delineiam os sistemas

⁵⁰ *apud* Edward P. Thompson, *Tradicón, Revuelta y Consciencia de Clase*, Barcelona, Editorial Crítica, s/d, p. 36.

⁵¹ *Id.* p. 38.

de classe, tidos como essencialmente fundados na oposição entre elementos antagônicos, como soem ser trabalhadores e proprietários, ou trabalho e capital. Uma análise mais sutil destes sistemas indica freqüentemente a impossibilidade da demarcação de qualquer rígida e permanente fronteira separando grupos ou campos antagônicos, uma vez que as alianças e oposições variam, rompem-se, e alteram-se. Isto significa que os processos históricos que têm lugar no interior de uma classe – as suas potenciais e efetivas alianças e oposições – são tão fundamentais como as lutas entre classes, levando-as a definir-se, portanto, na história, e não apenas nas relações de produção.

“É neste ponto que a cultura entra na dinâmica da classe, e menos porque a cultura “acontece” no interior das classes e das lutas entre classes. A cultura penetra a dinâmica da classe porque é o *locus* no qual a classe se torna dinâmica, onde oscilam, unem-se e separam-se as suas linhas de antagonismo e aliança.”⁵²

Quanto às dificuldades que se impõem à compreensão dos processos de transformação social, Sider refere-se à poderosa inflexão dos modelos funcionalistas da antropologia com base nos quais, e sob diferentes metodologias, destaca-se freqüentemente o perfeito equilíbrio e a plena integração como característica essencial de qualquer sistema social. Ajustados em relações recíprocas os seus vários níveis constitutivos internos, via de regra a mudança, ao impor-se, acaba por ser relacionada (a) – se não determinada – pela incidência e pressão de elementos externos ao sistema, como soem ser, no caso da conversão religiosa, e especificamente no da Inglaterra Anglo-Saxônica, a chegada de missionários cristãos ou o

⁵² Gerald M. Sider, *op. cit.* p. 8.

reforço momentâneo do paganismo produzido pelas invasões normandas do século IX. Assim, como destaca Colin Renfrew,

“As causas da mudança religiosa não estão bem compreendidas. Mesmo a noção de evolução foi pouco desenvolvida. Em geral, assume-se que a mudança tem origem externa, e os fatores sociais que lhe favorecem ou opõem-lhe resistência não foram ainda analisados em detalhe.”⁵³

Tratar-se-ia portanto de, matizando a proposta de Jean-Claude Schmitt⁵⁴, buscar situar as relações – tanto as de conflito quanto as de mútua assimilação que ocorreram entre as culturas erudita e folclórica – no âmbito da sociedade senhorial, nos seus processos de constituição e funcionamento, com as contradições internas que lhe caracterizaram. Seria, então, possível, radicar a cultura nas relações sociais, e considerar as formas específicas pelas quais a cultura tanto sorve daquelas, quanto lhes concede, modelo, sentido e significado.

⁵³ Colin Renfrew, “The archaeology of religion”, in *The Ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 51.

⁵⁴ In “Religion populaire...”, *op. cit.* p. 947.

Capítulo II – O Processo de Senhorialização da Sociedade Ibérica

São elementos cruciais deste capítulo a caracterização de um processo em suas linhas de força essenciais, que para efeitos de nomenclatura e de uma primeira aproximação poder-se-ia configurar como o da formação da sociedade senhorial na Península Ibérica entre os séculos IV e VIII. Impossível avançar em qualquer tentativa de abordagem e caracterização desta sociedade sem antes fixar as perspectivas e limites que a orientam. Em primeiro lugar, não a configuro como uma análise da transição entre modos de produção, ou da constituição e evolução de um modo de produção específico por não ser este o objetivo central deste estudo e porque, seguindo as referências de João Bernardo¹, não se atribui ao regime senhorial um caráter tão abrangente quanto o de um modo de produção. Em segundo lugar, não se busca precisar as supostas “origens” de instituições ou das formas das relações sociais que irão desenvolver-se ao longo do período mas, tendo em vista as perspectivas teóricas antes enunciadas, pretende-se discernir a dinâmica destas relações no recorte espaço-temporal em estudo, sem o que ficaria inviabilizada a premissa básica da abordagem da cultura em um contexto histórico específico. Na sua mais recente obra dedicada a uma análise de conjunto da História da Espanha Visigoda², García Moreno inicia a caracterização da economia e da vida rural no período tomando, como referência de base, o lugar comum

¹ João Bernardo, *Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial, Séculos V-XV*, Parte I, Porto, Afrontamento, 1995, p.14.

² Luis A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 183.

em que consiste ressaltar a extrema primazia do setor primário de produção em todas as economias pré-industriais, rubrica na qual inscreve o “modelo” ou sistema econômico sobre o qual passa a discorrer. Não obstante, uma tal designação genérica e abrangente abriga em seu interior uma multiplicidade de sistemas produtivos, de formas de organização do *habitat*, da produção e da apropriação do excedente e, a par destas, de sistemas de organização social calcados em níveis e estruturas distintas de hierarquização e concentração desigual de poder e fortuna. Circunscrita em contornos gerais, não falta inclusive quem advogue – mesmo que em tom de hipótese – que o regime senhorial, que aqui nos interessa, talvez não fosse mais do que uma manifestação particular no interior de um modo de produção amplo e geral, no qual se inscreveria a Europa pré-industrial, e que teria vigorado do neolítico ao capitalismo industrial com as instituições familiares ocupando, no seu interior, um lugar central.

“Talvez se tivessem desenvolvido separadamente, ou se conjugassem, ou de qualquer modo se alternassem em ciclos sucessivos, regimes como o senhorial, caracterizados por um acentuado fracionamento das instituições familiares e pela exploração de umas famílias por outras, e regimes de tipo despótico, em que acima das instituições familiares fragmentadas, e englobando-as todas, uma grande família integrava a sociedade e em que a exploração ocorria sobretudo neste vasto âmbito intra-familiar.”³

Interessa-nos resgatar as bases efetivas em que João Bernardo assenta a sua recente obra dedicada a uma análise de síntese do regime

³ João Bernardo, *op. cit.*, p. 21.

senhorial vigente no Ocidente Medieval entre os séculos V e X, período de sua constituição.

Para o referido autor, reforçando a perspectiva da fundamental articulação entre a História e a Antropologia no estudo das sociedades medievais, o elemento central, como que catalizador da dinâmica das relações sociais desenvolvidas no período residiu nas transformações sofridas pelas instituições familiares, submetidas a uma tendência geral de fracionamento e inter-relação, a despeito dos limites e nuances variáveis de acordo com tempo e lugar. Sua análise permite considerar os processos de constituição e evolução das classes sociais fundamentais neste regime, tanto em sua composição e tendências de evolução interna quanto em suas mútuas relações, discernindo, no cerne da evolução social em curso a expansão do senhorio.

Relações de Exploração – a evolução dos vínculos de dependência

Poder-se-ia configurar, no mínimo como elemento fundamental a incidir na estrutura agrária do período, o processo de constituição e evolução da grande propriedade fundiária e das relações de produção que se desenvolveram no seu interior. Contudo, uma tal referência, aparentemente específica no nível básico de sua formulação, ganha amplos contornos quando consideramos sua inserção no quadro de uma economia e de uma sociedade profundamente determinadas pelas estruturas e resultados da atividade agrícola, setor fundamental da produção. Para García Moreno⁴ tais elementos estão na própria base da especial estrutura e

⁴ Luis A. García Moreno, *Historia de España Visigoda*, op. cit., em especial o capítulo IV, pp. 193-254.

dinâmica social existentes na Espanha destes séculos tardo-antigos, e que por sua vez impregnaram a totalidade histórica cognoscível como proto-feudalismo visigodo. Uma tal aparentemente decisiva importância atribuída a um fenômeno histórico não implica, no entanto, que a plena consideração do mesmo não se veja dificultada ou submetida a limitações de vária ordem, dentre elas as impostas pela natureza das fontes disponíveis, mas também aquelas determinadas pela estreiteza do foco lançado sobre o objeto.

O cerne da controvérsia reside no elemento central que embasa a caracterização global do sistema, o que consiste na delimitação da relação de produção dominante no seio da sociedade visigótica. Tratar-se-ia de um sistema escravista, fundamentado na decisiva importância da escravidão doméstica para a valorização econômica das reservas senhoriais? Parece ser esta ainda a perspectiva dominante na historiografia ibérica⁵, a despeito dos diversos matizes que se vão timidamente enunciando, expressos, por exemplo, pelo freqüente uso de prefixos que, à maneira de aspas, buscam amenizar o choque ou amortecer o conflito com o peso manifesto de vigorosas tradições. Na principal trincheira, o vigor da escola jurisdicista que, no campo específico que estamos considerando, apóia-se muito mais nas definições jurídicas coetâneas relativas à liberdade ou à ausência de liberdade da força de trabalho do que na forma de sua organização e na do sistema de exploração. Assim, o elemento crucial que se impõe como referência básica na historiografia é a elevada freqüência com que as leis visigóticas enunciam o termo *servus*, traduzido, com base no referencial

⁵ Esta é a perspectiva recentemente assumida por Jose Maria Minguez, *Las sociedades feudales*, 1, Madrid, Nerea, 1994.

clássico, como *escravo*. Portanto, convém, antes do mais, considerar o peso de tais *escravos* no conjunto da sociedade visigótica, mas atentando primordialmente para a situação e a relação em que se encontravam no interior das explorações agrárias. E é precisamente a este nível que reina, entre os especialistas, uma enorme controvérsia.

Para P. D. King⁶, pautando-se no elevado número de fugas tenazmente registradas nos documentos de época, deve ter sido determinante o elevado número de escravos domésticos trabalhando em equipe para a valorização da reserva senhorial, já que seriam estes, dado o grau absoluto de sua dependência pessoal, os que teriam interesse em fugir. Ora, a mobilidade da mão de obra, incluída a formada por escravos *casati*, fixados numa pequena parcela de terreno talhada da reserva senhorial, é atestada em várias outras regiões da Europa no período, muitas vezes vinculada ao próprio regime das prestações devidas ao senhor⁷. J. L. Martín⁸ e García Moreno propõem, com matizes diferenciados, uma caracterização apoiada numa espécie de “determinismo de origem”, que se confunde com um direito de herança. Segundo este último autor, “para a Península na época visigoda deve-se supor como determinante uma forma específica de propriedade herdada do Baixo Império”⁹. No marco jurídico e institucional da grande propriedade existiria uma parcela que o proprietário

⁶ *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 164-172.

⁷ João Bernardo, op. cit., p. 223.

⁸ J.L. Martín, *La Península en la Edad Media*, Barcelona, Teide, 1976, p. 83.

⁹ Luis A. García Moreno, *El fin del Reino Visigodo de Toledo, Decadencia y Catastrofe. Una contribución a su crítica*, Madrid, Universidad Autónoma, 1975, p. 116.

reservava e mantinha sob exploração direta, desmembrando o restante do domínio numa série de pequenas unidades autônomas trabalhadas por dependentes de diverso estatuto jurídico – *coloni adscriptici*, precaristas, *servi casati*, etc. – submetidos todos, ainda que com intensidade variável, ao pagamento de rendas em metálico e/ou espécie, além de uma série de prestações em trabalho devidas em benefício do senhor. Trata-se, portanto, da premissa do predomínio do chamado modelo “clássico” da *villa* bipartida, mais um campo de expressão, se não o fundamental, do vigor da romanização e das profundas marcas com as quais ela cunhou e projetou-se sobre a civilização ocidental do período¹⁰. Ainda que calcados no mesmo modelo de base, para Martín o cultivo da reserva senhorial dependeria do trabalho conjunto desenvolvido por escravos domésticos e por aquele consubstanciado nas tarefas cumpridas pelos camponeses dependentes, que seriam distribuídas pelas principais etapas do ciclo agrícola. Já para García Moreno, as prestações em trabalho dos dependentes tinham importância reduzida – se é que, de fato, tinham alguma – na valorização da parcela sob exploração direta do senhor, posto que se restringiam a serviços de carroto, sobretudo vinculados ao transporte e entrega das rendas em produto nos celeiros senhoriais. Deduz, a partir de uma tal referência, a vigência de uma íntima e talvez até exclusiva relação entre a valorização da reserva e o trabalho das enormes equipes de escravos mantidos em dependência direta, inscritos na família do senhor.

¹⁰ Para uma configuração da *villa* no Baixo Império, a partir do “modelo” italiano ver D. Vera, “Dalla villa perfecta alla villa di Palladio”, *Athenaeum*, 83(1), 1995 A, pp. 189-212, e Id., “(2ª parte)”, *Athenaeum*, 83(2), 1995 B, pp. 331-356. Acerca do declínio da escravidão ver, entre outros, A. Verhulst, “The decline of slavery and the economic expansion of the Middle Ages”, *Past and Present*, 133, 1991, pp. 195-203.

Um modelo, duas referências? Este aparente paradoxo guarda íntima relação com duas tendências básicas manifestas pela historiografia especializada espanhola. Em primeiro lugar, o extremo dinamismo e complexidade que caracterizam a evolução destas relações sociais de produção tende a ser secundarizado em função do predomínio da perspectiva jurisdicista que fundamenta as análises. Como destaca João Bernardo, é possível que grande parte das controvérsias fossem evitadas se os historiadores marcassem a distinção entre os conceitos jurídicos e o funcionamento das relações sociais.

“O direito constitui-se numa técnica classificadora que, por um lado, carrega a herança de formas jurídicas anteriores e, por outro, serve ao grupo social que a usa, ou para defender o seu estatuto numa situação de declínio, ou para afirmar um estatuto superior quando se encontra em ascensão. Boa parte desta historiografia recorre, porém, às categorias jurídicas como se fossem uma espécie de retrato fiel, se não mesmo a expressão única das relações sociais.”¹¹

Por outro lado, pretender respaldar a caracterização de um organismo vivo, submetido a pressões e fluxos diversos, como as estruturas de propriedade e exploração no período em questão, à perene e suposta herança de um modelo baixo-imperial traduz, no mínimo, a desatenção em relação a uma plêiade de estudos de caráter local e à extrema matização que impuseram à tese da vigência de um sistema clássico dominante e comum à Europa do período. É impróprio considerar, e uma volumosa bibliografia em alguns casos já velha de décadas o comprova¹², um desenvolvimento

¹¹ João Bernardo, op. cit, p. 11.

¹² Ver, por exemplo, Reyna Pastor et. al., *Estructuras Feudales y Feudalismo en el Mundo Mediterráneo (siglos X-XIII)*, Barcelona, Crítica, 1984. Mais recentemente, A. Malpica y T. Quesada (eds.), *Los Orígenes del Feudalismo en el Mundo Mediterráneo*, Granada, Universidad

unívoco a partir de um modelo comum ao Ocidente, posto que ainda que seja possível caracterizá-lo como um sistema globalizante, sua generalidade menos suprimiu do que integrou num conjunto articulado uma diversidade de matizações e colorações locais e/ou regionais.

E em meio a tais controvérsias, será possível discernir ao menos as linhas de força fundamentais à constituição do regime senhorial em nosso recorte espaço-temporal de estudo para, enfim, caracterizando-o como um sistema, abordá-lo no nível essencial que aqui nos interessa, o das inter-relações sociais que o organizaram? Começemos pelo problema da constituição e das características e tendências de evolução de suas classes sociais fundamentais. Constitui ponto pacífico na historiografia ressaltar os passos de gigante dados pelas relações de dependência pessoal no período em questão¹³, fenômeno diretamente manifesto na expansão dos laços de patronato e relacionado ao processo de expansão da grande propriedade fundiária, definindo as características deste e, como pretende-se destacar, modelando as relações e as concepções de relações sociais em sentido amplo no interior da sociedade visigótica.

Quanto aos grupos sociais dependentes, ressalte-se, em primeiro lugar, a diversidade de seus campos de origem. No que tange ao problema da escravidão, o sentido primordial que a expressão encerra é o da manifestação do estado de um indivíduo, do qual não decorre necessária ou mecanicamente a caracterização de uma sociedade como escravista. A distinção essencial a ser estabelecida entre servo e escravo neste contexto

de Granada, 1998; Carlos Estepa y Juan Trias (eds.), *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1998.

¹³ Para o caso visigótico ver o próprio García Moreno, op. cit, p. 243 ss.

de análise deve respaldar-se menos nas definições jurídicas do que nas formas de organização do trabalho e do sistema de exploração. Tal perspectiva parece-nos diretamente veiculada pelas mesmas “provas cabais” a que recorrem os promotores da versão escravista da sociedade visigótica¹⁴. Seja qual tenha sido, para o início do período, a importância do escravismo doméstico, a imensa maioria das referências documentais aos *servi*, *ancillae*, e *mancipia* situam-se num contexto de sua manumissão, cada vez mais restrita, mantendo-o *in obsequio* do antigo senhor, ou referem-no, implícita ou explicitamente, como um indivíduo assentado, fixado numa parcela de terra. A referência emblemática consiste no famoso episódio da doação de *Richimirus*, bispo da igreja-mosteiro de Dúmio.

Os clérigos desta igreja apresentaram, no Concílio de Toledo X, em 656¹⁵, uma queixa contra seu bispo, dando conta de que o mesmo teria, às vésperas de seu então recente falecimento, promovido a manumissão de um elevado número de escravos, repartindo, ademais, entre estes e outras pessoas de seu círculo pessoal, a cifra total de quinhentos *mancipia*. Interessa-nos, por ora, menos o ato em si, e as reações que suscitou, do que as inferências que o evento propõe. Uma tal cifra permite avaliar a existência de um elevado número total de escravos trabalhando em dependência direta, ainda que se deva ter em mente que se trata, neste caso, de um dos maiores patrimônios fundiários do reino. Além disso, desta

¹⁴ Pierre Bonnassie, referindo-se ao contexto geral do Ocidente da Alta Idade Média, destaca o vigor do escravismo no Reino Visigótico, considerando o alto índice de leis relativas à escravidão nas *Leges Visigothorum*, “Supervivencia y Extinción del Regimen Esclavista en el Occidente de Alta Edad Media (siglos IV-XI)”, *Id.*, *Del Esclavismo al Feudalismo en Europa occidental*, Barcelona, Crítica, 1992, pp. 12-75.

¹⁵ In José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, p. 322 ss.

referência numérica não decorre nenhuma indicação relativa ao sistema com base no qual tal enorme capacidade de trabalho acumulada se realizava.

E se neste contexto específico o termo latino empregue é *mancipia*, aqueles outros mais comuns, e igualmente correntes nas fontes de época, e que em bases formais os autores traduzem como escravos – ou seja, *servus*, *ancilla* – aparecem em vários documentos como termos por vezes intercambiáveis, e expressando realidades bastante distintas daquelas vigentes na escravidão doméstica. Assim, na *Lex Visigothorum*, lei V, 4, 13¹⁶, encontramos a referência a *servi* e *ancillae* proprietários de *mancipia* que os auxiliavam no labor dos campos. Por seu turno, a lei V, 7, 16¹⁷ proíbe aos *servi* fiscais que libertem seus *mancipia* sem permissão régia expressa. E é ainda com base no mesmo código que podemos considerar a elevada freqüência com que as leis visigodas referem-se ao *peculium* de um “escravo”, que podia consistir em ornamentos, bens móveis e toda classe de animais, além de bens imóveis, como uma pequena parcela ou edificação, sendo ainda aparentemente normal que um “escravo” pudesse fazer frente a composições pecuniárias. Segundo as deliberações dos cânones primeiro do Concílio de Sevilha I¹⁸, e do dezesseis do Concílio de Toledo IX¹⁹, ambas fixando limitações a que os libertos da Igreja vendessem ou doassem

¹⁶ *Lex Visigothorum*, K. Zeumer (ed.), *Monumenta Germaniae Historica, Leges Nationum Germanicarum*, Tomus I, Hannoverae et Lipsiae, Bibliopolii Hahniani, 1973 (ed. revisada), p.222.

¹⁷ *Id.*, p. 241.

¹⁸ In Vives, *op. cit.*, p. 151.

¹⁹ *Id.*, p. 305.

qualquer bem constitutivo de seu pecúlio, as únicas exceções instituídas são as que lhes permitem fazê-lo em benefício de outros libertos ou *servi* da mesma igreja, o que mais uma vez parece indicar que qualquer distinção de categoria entre ambos não se fundamentasse na posse ou ausência dela, já que deveriam tanto ser capazes de comprar quanto de receber doação, aspecto que expressa, na base destas alternativas, o reconhecimento de uma identidade, que de *per se* fazia esmaecer na prática as diferenças de estatuto legal.

A partir destas breves referências parece difícil fazer decorrer diretamente da nomenclatura qualquer importância efetiva da escravidão doméstica no sistema produtivo do período, ou ao menos caracterizá-la como relação social de produção dominante ao longo destes séculos. É interessante notar como García Moreno²⁰, breves páginas após destacar o elevado número de escravos trabalhando “em dependência direta” nas grandes propriedades da Espanha Visigótica, proponha como única explicação plausível para a enorme preocupação manifesta, sobretudo pela Igreja, de que seus escravos manumitidos permanecessem *in obsequio*, o fato de que assim continuariam a laborar nas mesmas parcelas que anteriormente valorizavam na condição de escravos, preservando-se a perene continuidade do trabalho investido na terra. Talvez seja possível considerar a manumissão *in obsequio*, prática crescente ao longo do período, como elemento sobretudo jurídico a confirmar a individualização e autonomização das famílias dependentes originárias da família do senhor, entretanto já manifesta na organização do próprio sistema produtivo. Seria esta a perspectiva com base na qual se poderia compreender a referência expressa por uma fórmula notarial visigótica de doação de um patrimônio

²⁰ *El Fin del Reino ...*, op. cit., p. 126.

fundiário, inúmeras vezes citada pelos especialistas como prova cabal de que, na Espanha Visigótica, as reservas senhoriais continuaram a ser trabalhadas pelo elevado contingente de escravos domésticos. Consistia o teor do referido documento num minucioso registro e descrição da estrutura da propriedade no ato da transferência, com menções aos prédios e instalações que a integravam, aos campos de cultura, bosques, prados, reservas de água que a compunham e, sobretudo, ao número de *mancipia* a ela vinculados, inclusive arrolados por seus nomes. Clara manifestação da adscrição à terra desta mão de obra, legada junto com a mesma? Sim, mas há um aspecto essencial, e que parece escapar aos especialistas, na natureza desta adscrição, posto que circunscreve a sua modalidade, configurando-a por unidades familiares. A cada “escravo” nomeado confere-se uma individualidade, poderíamos dizer, transcendente, porque projetada sobre um núcleo mais amplo, designando-o como chefe de uma família aparentemente nuclear – “*cum mancipiis nominibus designatis, id est, ill. cum uxore et filiis* (...)”²¹

Assim, é possível que até mesmo no núcleo do senhorio, isto é, na chamada reserva senhorial, cuja especificidade residiria, segundo a perspectiva corrente na historiografia, em sua exploração direta pelo *dominus*, já se fizesse manifestar um ingrediente fundamental e característico do sistema de produção e apropriação em desenvolvimento no período, qual seja, a tendência à individualização das famílias produtoras dependentes, contrabalançada pela preservação de uma inter-relação entre cada uma delas e a de seu respectivo senhor, estando esta

²¹ Ioannes Gil (ed.), *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad, 1972, p. 70.

mediada pela propriedade e posse da terra estabelecida em graus e níveis variados. A tendência à elevação do número de manumissões ao longo do período pode relacionar-se, em muitos casos, com um corolário jurídico de uma relação de produção tendente, na prática, ao predomínio, não sendo um tal mecanismo alheio, inclusive, às tensões e conflitos intrínsecos à natureza destas próprias relações.

Seja como for, é por via de tal ato jurídico que podemos abordar a cristalização de um dos componentes essenciais na constituição da classe servil, o dos libertos mantidos *in obsequio*, sob o patrocínio de seus antigos senhores. Estabelecidos como *casati* num movimento crescente desde pelo menos os princípios do século VI, este processo assentou-se primordialmente na chamada fórmula de emancipação restrita, aquela que visava manter o *casatus* na mais estreita dependência, e não é destituído de interesse o fato de que já fosse ela, em meados do século VII, a única fórmula de manumissão subsistente na Espanha Visigótica. Segundo uma lei *antiqua*²², dedicada a regulamentar o direito de herança no caso de libertos carentes de descendência, já estava estabelecido como procedimento normal consecutivo à manumissão a manutenção do novo liberto no cultivo das mesmas terras anteriormente trabalhadas no interior do senhorio. A temática é recorrente nas atas dos concílios visigóticos, situando-se a primeira referência direta no cânone sexto do Concílio de Toledo III, de 589²³, já que aí se trata especificamente da situação dos libertos da Igreja. No que se refere à instituição, ou à condição social do indivíduo inscrita nesta relação de dependência, as menções canônicas são

²² Zeumer, *Lex Visigothorum ...*, *op. cit.*, p. 223.

²³ Vives, *Concilios ...*, *op. cit.*, p. 127.

na Espanha bem antigas, porquanto datam da época da realização do Concílio de Elvira, entre os anos de 300 e 306.

Pelo cânone LXXX deste concílio²⁴ fica proibida a admissão ao clero de libertos cujos patronos ainda vivam, prescrição reafirmada no cânone X do Concílio de Toledo I²⁵, e de forma mais específica e matizada, pois, por um lado explicita a dupla origem da mácula social que afeta ao liberto – aqueles que se encontram obrigados a outros por justo contrato (supõe-se um livre que ingressou na dependência) ou por origem familiar (um escravo manumitido) – e, por outro, suspende a proibição de sua ordenação caso ela obtenha o consentimento de seus patronos. Seria este o tom básico da abordagem do tema em concílios posteriores (como no Concílio de Braga II). Quanto aos libertos da Igreja, a primeira referência data, como destacado acima, de 589, no mesmo célebre concílio da profissão de fé católica de Recaredo e dos nobres do palácio, abjurando da heresia ariana e consolidando a aliança entre Estado e Igreja, fator, a par de consequência, da unidade da aristocracia hispânica. Tal referência não é fortuita, posto que a primeira manifestação canônica recorre ao poder régio como garante da preservação dos dependentes sob o patrocínio eclesiástico. Segundo o cânone VI²⁶, fica estabelecido que os membros da *familia ecclesiae* tornados libertos pelos bispos, conforme ao ordenado nos antigos cânones, deverão permanecer em liberdade, tanto ele quanto seus descendentes, desde que respeitado sempre o patrocínio da igreja a que estão vinculados, da qual não poderão afastar-se. Tal decisão afeta também

²⁴ *Id.*, p. 15.

²⁵ *Id.*, p. 22.

²⁶ Vives, *Concilios ...*, *op. cit.*, p. 127.

os libertos alheios que lhe forem encomendados, pois deverão manter-se também sob o patrocínio do bispo, o que reafirma a natureza pessoal da relação e da dependência, ainda que mediada pela concessão de terra em usufruto, a ponto do cânone prescrever o recurso ao rei no intuito de evitar demandas de “estranhos” sobre os libertos da Igreja.

Os elementos até aqui considerados incidem, mais propriamente, sobre um dos campos de constituição da classe servil, manifesto num processo que parece ter atingido largas dimensões, o do assentamento e fixação dos antigos escravos em pequenas unidades familiares autônomas, e dependentes. Mas, se a este nível podemos já discernir um traço característico da constituição do regime senhorial, ele pouco nos revela acerca de sua face mais insidiosa: seu avanço e disseminação ao longo do período, manifestos, ainda no âmbito das relações de exploração, pela progressiva incorporação de amplos setores do campesinato independente. Testemunhos, em sua maior parte indiretos, nos levam a crer na subsistência, até o fim do período, de setores deste campesinato, mas submetidos a uma clara tendência de rarefação que os levou a constituir uma minoria da população rural ainda no século VII. Sua expressão social vinculava-se às médias e pequenas propriedades fundiárias, como o caso, mais raro, do patrimônio de mil sólidos referido em lei²⁷ como próprio de pessoas de desafogada condição econômica mas que, contudo, não se inseriam nos grupos dominantes e dirigentes da sociedade. Nos casos mais comuns, a valoração das possessões fundiárias dos pequenos camponeses livres parece não ter ultrapassado os vinte sólidos, limite máximo atribuído aos escravos manumitidos pela Igreja. Dispersos ou reunidos em aldeias, sua coesão social não era grande, e, assim, minados pela diversificação

²⁷ Zeumer, *Lex Visigothorum ...*, op. cit., p. 227.

interna, ficavam facilitados os processos externos de desagregação. Importa assinalar que estes *populi privati*, *possessores* ou *mediocres et inferiores personae* estavam imersos em um claro e inexorável processo de degradação social, expresso em sua progressiva inserção na imensa classe emergente do campesinato dependente.

O processo inscreveu-se, no Ocidente, numa longa duração. A deterioração da pequena exploração camponesa livre havia começado muito antes em todo o Império, em especial em suas províncias ocidentais. As invasões e o estabelecimento dos reinos romano-germânicos não fizeram mais que favorecer a tendência de absorção das pequenas propriedades no seio das grandes, geralmente sob a forma de tenências (*mansus*) camponesas dependentes, submetendo-se seus antigos proprietários livres aos poderosos sob o estatuto de colonos ou com base nos mais difusos laços criados pelas relações de patronato. Abordamos, assim, a conhecida evolução da instituição do *patrocinium* romano clássico no sentido da coincidência, numa mesma pessoa, do *patronus* do encomendado e do *dominus* da terra em que trabalhava, tendência que experimentou enorme êxito e extensão desde fins do século IV em todo o Ocidente, e que viria a receber referendo jurídico nos reinos constituídos no interior das antigas fronteiras imperiais. Possivelmente em função de um poder central em busca de afirmação, e dada a necessidade de compor com os epígonos senatoriais, no Reino Visigótico, e desde seus primórdios tolosanos, sob Eurico, tais relações seriam legitimadas em todos os seus extremos. Porém, e ressaltando ainda mais o vigor deste processo, no interior das próprias comunidades godas, os mais pobres caíam

progressivamente na clientela dos mais abastados²⁸, expressando a fragilização e decadência do campesinato independente.

Àqueles precipitados na mais extrema miséria, e de todo desprovidos de recursos, parece não ter havido outra opção senão a de alienar a sua liberdade, ou de seus filhos e filhas, equiparando-se progressivamente aos *servi casati*. Outros, entrados na servidão com o patrimônio que ainda possuíam, podiam até reforçá-lo com alguma concessão de terra, mantendo-se no seu cultivo, mas agora insertos nos vínculos de dependência. As fontes jurídicas visigóticas referem-se sobretudo à instituição da *precaria* como fórmula corrente da concessão feita aos camponeses encomendados, recurso comum a senhores eclesiásticos e laicos²⁹. E, segundo o estabelecido por uma fórmula visigótica³⁰, os precaristas submetiam-se ao pagamento de um censo anual, *exenia*, basicamente consistente na décima parte de toda a colheita e a prestações de caráter diverso. Tais concessões *in precaria* podiam estar limitadas a um período fixo predeterminado, ainda que o mais freqüente fosse a sua efetivação em termos vitalícios e hereditários³¹. Caso muito semelhante ao dos precaristas – dos quais os diferenciariam tão somente algum formalismo legal de menor importância – era o de todos aqueles

²⁸ Ver, sobretudo, A. Barbero & M. Vigil, *La formación del Feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, Crítica, 1979, p. 39, e J.A. García de Cortázar, *La sociedad rural en la España Medieval*, Madrid, Siglo XXI, 1988, p. 59.

²⁹ Ver, em Vives, por exemplo, o cânone V do Concílio VI de Toledo, e, em Zeumer, *Lex Visigothorum...*, op. cit., a lei X, 1, 15.

³⁰ *In Ioannes Gil, op. cit.*, p. 71.

³¹ Zeumer, *Lex Visigothorum...*, op. cit., lei X, 1, 12.

camponeses livres que, com base num contrato, *placitum*, que podia ou não ser uma *epistola precariae*, recebiam contra o pagamento de um censo anual um lote de terra em concessão de longo prazo³².

Um aspecto importante a ressaltar, pleno de significado, como veremos, é o da quase absoluta ausência de referências aos *coloni* na documentação visigótica; a rigor, apenas uma, e fruto de uma enorme controvérsia. Ora, sabemos que o número de colonos no Baixo Império chegou a ser bastante elevado, na medida em que o sistema de colonato pode mesmo se constituir em pedra angular sobre a qual se estruturou a exploração das grandes *villae*. Os colonos e sua adscrição à terra (como elemento mediador de uma relação de dependência pessoal!) são um dos traços mais definidos e característicos das relações sócio-econômicas no período do ocaso imperial. Que as fontes não lhes mencionem com todas as letras, que não se lhes refiram no mais puro latim, basta para que alguns especialistas deduzam claramente a sua inexistência na sociedade hispano-visigoda. Mas o poder do discurso também se manifesta naquilo que ele silencia, se me permitem um breve tributo a Georges Duby! Imiscuídos no interior do verdadeiro turbilhão que as classes dirigentes impuseram sobre os setores pobres e fragilizados (ambos os termos chegaram a ser sinônimos) desta sociedade, a ausência de menções aos *coloni* manifesta, antes, a tendência de homogeneização que afeta a formação da classe servil. Progressiva e rapidamente equiparados em seu estatuto jurídico aos *servi*, muitos *coloni* originários devem ter tido seus nomes arrolados como *mancipia* na fórmula de doação visigótica anteriormente referida. E é possível que este processo de “fusão” tenha se iniciado muito antes, quando das *Völkerwanderungen*, segundo testemunha, por exemplo, Salviano de

³² *Id.*, lei X, 1, 11.

Marselha, cujo relato indica que muitos pequenos proprietários do sul da Gália que abandonaram suas terras durante as invasões, convertendo-se em colonos, chegaram num breve período de tempo a ser considerados já como simples escravos³³. As *interpretationes* alaricianas ao Código de Teodósio – provenientes, em sua maior parte, de comentários desenvolvidos na Gália durante o século V – mostram claros sintomas da decadência da condição dos *originarii*, então caracterizados como dependentes de um senhor, ou seja, de um proprietário, e não da *colonica* que trabalhavam³⁴. Assim, pois, o sentido da evolução tendia à homogeneização jurídica sob o estatuto de *servi* de todos os camponeses dependentes (e dos que se inseriam nestas relações) que trabalhavam nas grandes propriedades hispano-visigodas.

Mas durante todo este período tal processo manteve-se como tendência, e a classe servil não chegou a manifestar-se de forma homogênea, tendo por base a tensão com que se relacionavam seus campos de origem, a camada inferior das famílias senhoriais e as famílias camponesas independentes, extremamente assimétricas em sua constituição. Nesta tensão, o processo de constituição da classe servil restabeleceu os dois campos de origem na forma de dois novos pólos, constituídos pelo grupo social dos *casati* e o dos servos de origem independente. Em ambos os casos, a inserção na família senhorial consistiu no cerne da expressão da dependência. Os servos de origem independente que tivessem sido assimilados pelo senhorio não se limitavam a continuar o seu sistema de origem. O próprio ato do ingresso na dependência fazia-os

³³ Salviano, *De Gubernatione Dei*, V, 45, apud García Moreno, *El Fin ...*, op. cit., p. 127.

³⁴ Ver E. Pérez Pujol, *Historia de las Instituciones Sociales de la España Goda*, IV, Valencia, 1896, p. 232.

transitar, simbólica e quiçá até ritualmente³⁵, pela família do senhor que os acolhia, e era ela que sobretudo que os servos prolongavam, tanto mais que a perda da independência vincular-se-ia ao declínio e redução de sua instituição familiar original. Fixado a uma parcela do terreno, o servo de origem independente apresentava-se como uma unidade familiar instituída a partir da família senhorial. Os *casati*, por seu turno, ao mesmo tempo em que prolongavam a camada inferior das famílias senhoriais, constituíam, também, unidades de tipo novo e, assim, a expansão servil do senhorio rompia, ou tendia a romper, as famílias de origem, prevalecendo sua influência apenas em formas alteradas. No que se refere aos grupos sociais servis e às relações entre eles tecidas, não havia no seu relacionamento nenhum sentido privilegiado, revelando-se o seu caráter simétrico.

Vemo-nos, assim, diante do aparente paradoxo de uma classe que tende à fusão, mas que segue expressando uma grande heterogeneidade interna. E o que ela revela, senão o dinamismo do tempo, e da história, o seu caráter processual? Se atentarmos para o caráter pessoalizado da relação servil, talvez seja ele um elemento indispensável à compreensão de que, mediante a aparência heterogênea dos grupos sociais servis, estivesse processando-se a fusão dos elementos de classe. A feição predominantemente pessoal da ligação estabelecida por cada família dependente com a família do senhor criava entre os servos um aspecto comum fundamental: em meio à diversidade de estatutos e rendas que os submetiam, eram acima de tudo pessoalmente dependentes. E constitui um equívoco supor que os serviços de trabalho, aparentemente ausentes ou

³⁵ Nas fórmulas visigóticas previa-se o pedido de gozar da *pietatis* do senhor, submetendo-se a sua *potestas*, correlatos do par *mundium/bannum* das fórmulas merovíngias, expressões originárias da autoridade doméstica. Ver a fórmula XXXVI, in Ioannes Gil, *op. cit.*, p. 71, e o teor do cânone XVIII do Concílio de Mérida, de 666, in José Vives, *op. cit.*, p. 338.

restritos na Espanha Visigótica, por consistirem em forma imediatamente doméstica de exercício de poder, implicassem um grau de pessoalidade maior. Foi com base no relacionamento pessoal, comum a todos os sistemas de exações, que se desenvolveram outras formas de homogeneização da classe servil. A pessoalização das relações dos dependentes com os senhores permitia que começassem a apresentar-se como classe servos cujas diferenças de estatuto distinguiam-nos entre si³⁶.

Afirmado o caráter pessoal da relação, resta-nos ressaltar a função precípua exercida pela terra como elemento indispensável à mediação das relações de dependência. Para tanto, convém precisar, inicialmente, que propriedade não é fundamentalmente uma “coisa”, ou um “bem”, mas a cristalização material de um complexo de relações sociais. “Um hectare de terra não pode ser ‘fixado’ na lei, e uma disputa por fronteiras não é um conflito ‘com a fronteira’”³⁷. E quando compreendemos a propriedade como um “feixe” de direitos, de diferentes tipos e combinações, tais direitos são, primariamente, conexões, vínculos sociais. “Não estamos lidando com os direitos de um indivíduo sobre um objeto material, mas, antes, com os direitos, fixados entre indivíduos, sobre um objeto material. Um indivíduo alheio a relações sociais é um indivíduo sem propriedade.”³⁸

Pouco importa, neste caso, se o servo já se encontrava sob sujeição pessoal antes de ser instalado numa parcela de terra, como no caso dos *casati*, ou que apenas mediante esta instalação a dependência pessoal se

³⁶ Segundo João Bernardo, *op. cit.*, p. 298.

³⁷ John Davis, *Land and family in Pisticci*, Ithaca, Cornell University Press, 1973, p. 73.

³⁸ Jack Goody, *Death, property and the ancestors*, Stanford, Stanford University Press, 1962, p. 287.

inaugurasse, como ocorria com os servos de origem independente. Sem a concessão da possibilidade de cultivar autonomamente uma parcela não se verificava a conversão de um escravo doméstico num *casatus*. Por isso, em ambos os casos a terra – com o escalonamento da propriedade no período – era uma mediação crucial, o elemento material necessário à configuração das relações pessoalizadas de dependência. Mas apenas uma mediação pois, em qualquer caso, nunca a parcela concedida era o objeto último da relação; a vinculação pessoal do servo não o ligava à terra, mas ao senhor.

Quanto ao modelo de base que orientou tal relação, talvez pudéssemos colher em E. P. Thompson uma sugestiva orientação – como, de resto, para outras relações, ou melhor, para a relação em sentido amplo que nos compete abordar neste trabalho – apresentada numa palestra sobre *Folclore, antropologia e história social*. Refletindo sobre as perspectivas de abordagem do objeto que configura como uma cultura consuetudinária, entre outros aspectos ressalta que “a vida ‘pública’ procede das densas determinações da vida ‘doméstica’.”³⁹ Ora, o caráter pessoal da dependência servil encontrou seu modelo justamente nas relações internas da família senhorial, no tipo de autoridade que submetia ao seu chefe toda a família, em especial aqueles inseridos na sua camada inferior. A. Dopsch indica que *bucellarii*, os fiéis guerreiros, significava comedores de pão⁴⁰, e E. Benveniste⁴¹ afirma que o latim *domus* não se referia à casa como

³⁹ E. P. Thompson, *Historia Social y Antropología*, México, Instituto Mora, 1994, p. 60.

⁴⁰ Alfons Dopsch, *The Economic and Social Foundations of European Civilization*, New York, Brace and Company, 1937, p. 181.

⁴¹ Émile Benveniste, *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européennes*, V. II, Paris, Minuit, 1969, pp. 27-28.

construção, mas como família; quanto a seu derivado – *dominus* – era mediante as noções de encarnação ou representação que o sufixo “-no” implicava a acepção de chefia. Ademais, E. Gibbon já havia observado que *dominus* referia-se primitivamente ao poder de um senhor sobre os seus escravos domésticos⁴².

Concluindo este tópico, poderíamos destacar os três processos que, intrinsecamente articulados, estiveram na base da vultosa expansão servil do senhorio ao longo do período. A tendência da ruptura das famílias senhoriais promoveu o desenvolvimento e a disseminação de um novo tipo de relacionamento social, protagonizado pelos servos e pelos senhores, que, não obstante, sorveu o seu modelo das relações internas à família senhorial. Ainda que a relação de um senhor com seus servos diferisse da autoridade exercida sobre os escravos domésticos, a forma pessoal de sua expressão lhe serviu de padrão. Portanto, apesar de ter fundado um novo tipo de relações sociais, o regime senhorial não inaugurou nenhum modelo novo, e, à medida em que o sistema originário das famílias senhoriais rompia-se, ia cedendo passo a relações de tipo para-familiar.

Relações intra-senhoriais

Iniciariamos por destacar, na esteira de Ciro F. S. Cardoso e H. P. Brignoli, que nas sociedades pré-capitalistas “apenas as classes dominantes chegavam a alcançar a coesão, a solidariedade de interesses e o grau de consciência que faziam delas classes plenamente constituídas (...)”⁴³, a

⁴² Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, V. II, Londres, The Folio Society, 1983-1990, pp. 44-45.

⁴³ Ciro F. S. Cardoso & H. Perez Brignoli, *El Concepto de Clases Sociales*, Madrid, Editorial Ayuso, 1977, p. 116.

“classe para si” cuja existência García Moreno vê manifesta na unitária nobreza hispano-gótica do século VII⁴⁴. Convém, portanto, antes de mais, considerar o seu elemento fundamental distintivo. Um senhor era, acima de tudo, quem possuía um suficiente conjunto de terras e servos, e tanto mais poderoso seria quanto mais amplo e populoso fosse aquele conjunto. De tal modo que na linguagem e nas concepções de época a riqueza não se referia fundamentalmente à posse de bens, mas, sobretudo, ao poder daí decorrente, opondo-se-lhe a pobreza como ausência de poder.

Tal classe, como a anteriormente considerada, institui-se a partir de dois campos básicos de origem: as famílias rurais fortalecidas no processo de ruptura e decomposição do campesinato independente, e as famílias senhoriais em projeção. No entanto, profundas diferenças em relação aos campos de origem da classe servil fizeram com que os senhores se apresentassem em formas sociais bastante homogêneas, contrariamente à grande diversidade que caracterizava os servos. A diversificação das fortunas camponesas, anteface da extensão senhorial, se por um lado lançava na dependência servil um número crescente de seus setores, fragmentados e fragilizados, alçava, por outro, seus segmentos ascendentes à condição senhorial. Surgiam constantemente senhores de menor extração, pressionando de tal forma a ampliação deste quadro social a ponto de tornar difícil precisar o nível em que se fixava o seu limite inferior⁴⁵. Mas uma tal homogeneização menos opunha-se do que exprimia uma extrema hierarquização interna, de teor sobretudo quantitativo, preservada a sua

⁴⁴ L. A. García Moreno, *Historia ...*, *op. cit.*, p. 226.

⁴⁵ Segundo King, *op. cit.*, p. 160.

inserção em um modelo comum. Resultante do vigor do modelo familiar senhorial, o caráter das relações neste nível estabelecidas recobriu-se de uma elevada feição pessoal, residindo na subordinação de um vassalo a um senhor superior, elo que ligava chefes de famílias distintas no interior de um corpo social que se impunha, no seu conjunto, como superior.

Na Espanha Visigótica o que parece ter-se manifestado, como nuance característica destas relações, foi o equilíbrio entre a autonomização das famílias vassálicas e a força atrativa das domesticidades originais, preservando uma relação assentada em um modelo parodoméstico. Desde o século VI, pelo menos, os monarcas talhavam senhorias próprias onde fixavam seus fiéis guerreiros, o que ocorreu em um movimento crescente cujo auge foi atingido na segunda metade do século VII, além de ampliado pela projeção sobre distintas famílias, quando senhores de maior e menor extração entraram na vassalagem régia⁴⁶. Na medida em que os grandes magnates seguiram-lhe o exemplo⁴⁷, as hierarquias senhoriais tendiam a formar uma pirâmide de base ampla enfeixada em direção à família reinante, disponibilizando-lhe ao serviço não só os seus vassalos diretos como os vassalos destes. Afirmava-se assim, progressivamente, o monarca como o maior dentre os senhores, chefiando exércitos que se convertiam – ainda que não de forma integral até o fim do período – no conjunto das hostes comandadas por seus subordinados⁴⁸. Via de regra os conflitos inter-senhoriais produziam, pela conseqüente quebra na hierarquização, a substituição das famílias situadas nos postos de comando, o que por sua vez

⁴⁶ Segundo Barbero e Vigil, *op. cit.*, pp. 38-39.

⁴⁷ Segundo L. A Garcia Moreno, *El Fin ...*, *op. cit.*, p. 150.

⁴⁸ Segundo Barbero e Vigil, *op. cit.*, pp. 41-42.

determinava o restabelecimento da pirâmide senhorial. Esta, como destaca Perez Sanchez⁴⁹, rearticulava-se sempre com base na extensão das relações vassálicas.

As tendências fundamentais daí manifestas expressam-se pelo caráter e evolução das formas de concessão. Quanto aos monarcas, as referências indicam-na sob a forma de propriedade plena, vitalícia e, sobretudo, por prazo relativo à prestação do serviço requisitado, o que parece ter sido a forma mais corrente inclusive entre a restante aristocracia⁵⁰. No entanto, a tendência corrente foi, desde cedo, a da afirmação do princípio hereditário, o que indica um movimento de autonomia das famílias senhoriais. São vários os indícios das iniciativas pelas quais os senhores procuravam incorporar as senhorias vassálicas no seu patrimônio familiar, ou impor imunidades fiscais e administrativas em benefício de seus domínios. Sánchez Albornoz, ainda que destacando a inexistência de documentos legais de concessão de isenções pelos monarcas, considera provável que muitos senhores, na prática, as tivessem imposto, e articula tal tendência às sucessivas crises vividas pela monarquia⁵¹. Segundo Perez Sanchez, os cargos públicos tendiam, no século VII, não apenas à manutenção hereditária, mas sustentavam a atuação condal no sentido de impor à sua dependência direta e autônoma

⁴⁹ Dionisio Pérez Sánchez, *El Ejército en la Sociedad Visigoda*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, p. 129.

⁵⁰ Segundo Claudio Sánchez-Albornoz, “España y el Feudalismo Carolingio”, in *Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, I, Spoleto, 1954, pp. 115-119.

⁵¹ Cláudio Sánchez-Albornoz, *Estudios Visigodos*, Roma, Istituto Storico Italiano, 1971, p. 165.

uma população que lhe estava originariamente submetida apenas em função do seu ofício régio na administração local.⁵²

No entanto, o movimento manifesto de ruptura das domesticidades senhoriais parece ter sido contrabalançado pelo seu exercício de uma efetiva capacidade de atração, expresso, antes de mais, nas contra-prestações devidas pelos vassallos, em que pese as dúvidas quanto ao seu teor. Segundo Sanchez Albornoz, não há provas da existência de pagamentos simbólicos, e caberia aos vassallos o combate militar a cavalo, o que os distinguia no conjunto das hostes régias, além da participação no exercício do poder, quer no palácio, quer na administração local. Era então por sua inserção no palácio que estes mesmos aristocratas mantinham estreitas relações com os fiéis guerreiros que compunham a domesticidade régia e formavam em torno ao monarca um círculo estreito que lhe assistia em todos os assuntos ligados ao exercício do poder. Tal capacidade agregativa manifestou-se até o final do período visigótico, tendendo até ao reforço a partir de meados do século VII, quando rareou o número de senhores que não mantinham diretas relações com o centro de poder⁵³. E a mesma tendência parece ter se manifestado em relação aos grandes magnates, prevalecendo o caráter vitalício e a hereditariedade com que se lhes vinculavam os seus fiéis guerreiros e vassallos⁵⁴.

Resultaria deste tenso equilíbrio aquela espécie de caráter cíclico que marcou a evolução do reino? Firmada a autonomia dos grandes

⁵² *Op. cit.*, p. 130.

⁵³ Sánchez-Albornoz, *Estudios...*, *op. cit.*, pp. 172-174.

⁵⁴ L. A Garcia Moreno, *op. cit.*, p. 150.

senhores, capacitavam-se periodicamente a submeter a família reinante que, visando manter-se em seu posto, ou firmar-se no mesmo, quando recentemente adquirido, alargavam sua base de apoio pela atração de novos fiéis e pela ampliação da vassalidade. Se, por um lado, foi impossível proteger o trono de sucessivas vagas de pressão, afirmando-se uma linhagem dinástica, por outro a instituição monárquica gozou de um imenso prestígio ao longo de todo o período. Em suma, se o alastramento da vassalidade promoveu uma profunda hierarquização social, e a tendência à autonomia dos senhores, as relações tecidas entre estes sofreu, contudo, a perene, mais decisiva influência dos padrões agregativos das famílias originais, o que a fez consubstanciar-se sob a forma de relações cujo caráter foi essencialmente parafamiliar⁵⁵.

Quadro das Relações

Assim como a evolução das relações vassálicas remodelou o intercâmbio entre as famílias aristocráticas, a expansão do regime senhorial promoveu também a desarticulação dos sistemas familiares do campesinato, determinando, neste nível específico, que as relações de desigualdade se efetivassem por relações entre famílias. O processo foi variado em suas formas, que no entanto concorreram para a liquidação dos possíveis restantes laços familiares, implicando na grande dispersão das unidades resultantes de sua decomposição. A tendência geral manifesta por estes quadros era a da redução dos seus elementos, quiçá menos sentida entre os ex-independentes do que entre os ex-escravos, até atingirem o

⁵⁵ Segundo João Bernardo, *op. cit.* p. 150.

âmbito conjugal. Limitadas nas suas capacidades de estruturação em função de qualquer permanência ao longo de gerações, é possível que o casamento tenha assumido neste caso uma importância decisiva. Georges Duby chega até a considerar que a cristianização do matrimônio, impondo-se com mais facilidade na classe servil, ocorreria devido às pressões da aristocracia, posto que em seu benefício consolidava as relações de produção.⁵⁶

Em suma, é possível que fossem extremamente distintos, inclusive no sentido de suas evoluções, os sistemas familiares nas classes servil e senhorial. Quanto a estas, não só possivelmente preservavam um maior número de membros quanto, constituídas como linhagens, projetavam-se no tempo, reforçando o seu efetivo pela memória das gerações passadas. Comparativamente, portanto, a limitação conjugal expressava a debilidade da família camponesa.

“Quer se sujeitasse ao antigo chefe da família a que pertencera, quer a um senhor a quem nenhum elo originariamente familiar o unia, o servo formava uma unidade autônoma; porque se limitava a um âmbito restrito, essa unidade tinha de manter-se na dependência de uma família mais poderosa; e porque era autônoma, a dependência processava-se entre famílias distintas.”⁵⁷

Impôs-se assim a reconstituição, agora entre casais autônomos, e no quadro da dependência servil, dos laços tradicionais que antes se teciam no interior das grandes famílias, caracterizando-se as relações servis como

⁵⁶ Georges Duby, *Le Chevalier, la Femme et le Prêtre*. Le Mariage dans la France Féodale, Paris, Hachette, 1981, pp 54-55.

⁵⁷ Segundo João Bernardo, *op. cit.*, p. 302.

quadro das transformações sofridas pelas relações familiares entre os caseiros.

Sob a dependência senhorial inseria-se uma unidade agrária completa, denominada *sors* entre os visigodos⁵⁸, e não apenas os integrantes de uma família servil. Compunham-na três elementos indissociáveis: “o quadro familiar da posse e das fainas rurais, as alfaias e animais com que se laborava, e o objeto do trabalho”⁵⁹. A existência social destes elementos residia na sua articulação e, portanto, uma unidade agrária referia-se menos à quantidade de terra circunscrita a cada família do que a relação estabelecida entre esta e uma área com base no processo de trabalho. Situada no cerne desta articulação, a família servil foi o fator determinante das transformações dos restantes elementos, bem como do ritmo com que elas se processaram. Assim, sua tendência de redução ao âmbito conjugal, e à rarefação do número de seus membros, manifestou-se tanto na configuração interna quanto nas relações entre as unidades agrárias. A expansão senhorial impunha-se sobre um meio em que, de longa data, as unidades agrárias constituíam-se em focos fundamentais da vida rural. Na Espanha Visigótica, era um mesmo termo a designar as unidades agrárias dos camponeses independentes, dos caseiros de origem independente, dos escravos *casati* e, inclusive, dos domínios senhoriais⁶⁰. Tal fusão na terminologia parece indicar que em sua expansão o regime impôs-se sobre unidades antes independentes, resultando desta

⁵⁸ Segundo Garcia Moreno, *op. cit.*, p. 119.

⁵⁹ Segundo João Bernardo, *op. cit.*, p. 302.

⁶⁰ Segundo Garcia Moreno, *op. cit.*, p. 122.

incorporação, e das transformações familiares que processava, a constituição de novas realidades. Assim, o regime senhorial não se limitou a destruir os sistemas de família com os quais contactou; reestruturou-os, e em formas que foram a um tempo novas e decorrentes das anteriores.

Assimiladas pelo senhorio, as unidades agrárias configuraram-se como unidades de imposição de exações e, como tal, células da exploração das famílias servis. Diferenciadas pelos tipos e montantes de prestações a que eram submetidas, o que as unificava, emprestando-lhes um sentido comum, eram as relações de dependência contraídas para com os seus respectivos senhores. E era esta comum dependência que, no âmbito do senhorio, produzia uma rede de contatos e solidariedade potencial, passível de dar ensejo às mais íntimas formas de cooperação, como aquelas que tiveram lugar na Espanha Visigótica, segundo referências genéricas de Garcia de Cortázar⁶¹. Após uma tendência geral para a redução ao âmbito conjugal, até que esta se firmasse como característica da classe servil, puderam as famílias desenvolver sistemas de associação no cultivo e na posse das unidades agrárias, sem que isto indique qualquer subsistência das grandes famílias rurais. Antes, presencia-se a criação, sob novas circunstâncias, de um novo contexto de cooperação inter-familiar.

Não estando suprimida a possibilidade de que a unidade agrária embasasse um quadro de relacionamento entre famílias, esta passou, no entanto, a circunscrever-se sob novos limites. E na medida em que se constituíam, no interior do regime, como unidades de exação, impunham-se os senhores como elemento articulador deste quadro de associação entre famílias servis. A antiga grande família rural tendeu a vergar-se sob a pressão do desenvolvimento do regime senhorial, que, na extensão,

⁶¹ J. A. Garcia De Cortázar, *La Sociedad ...*, op. cit., p. 13.

replicou-a, contudo em um contexto extremamente modificado. Nas novas formas de associação, era a dependência comum a um mesmo senhor o elemento central a articular os vários núcleos conjugais distintos; tratava-se, menos, pois, de uma associação horizontal autônoma do que de uma relação triangular enfeixando-se a partir de um vértice senhorial.

“Quando conhecemos a importância decisiva das famílias artificiais em todo este período - e a cooperação na posse e no cultivo constituía uma forma de família artificial - podemos avaliar como as relações de exploração penetraram no âmago das relações familiares”.⁶²

Segundo João Bernardo⁶³, durante o período raramente a divisão entre senhorias congregou e correspondeu à repartição do *habitat*. Casos houve em que a expansão do regime pautou-se sobretudo na crescente diferenciação interna, com a conseqüente dissolução das famílias do campesinato independente que originalmente correspondiam ao próprio aglomerado habitacional. Reestruturando-se as hierarquias, despontavam aí diversas unidades mais abastadas que, na nua progressiva conversão em senhores, fragmentavam o antigo aglomerado pela proliferação de senhorios no seu interior. Nos casos em que foram os próprios soberanos a apoiar a extensão do regime, cedendo direitos de tributação sobre o campesinato até então independente, foi possível converter em senhorio aldeias inteiras. Contudo, a freqüência das partilhas, no interior e entre famílias, além de formas várias de transferência, acabavam por suprimir a unidade inicial, pulverizando-a.

⁶² Segundo João Bernardo, *op. cit.* p. 313.

⁶³ Veja-se, sobretudo, o cap. 22, pp. 317.

Contamos, para a Espanha Visigótica, com o importante testemunho constituído pelo testamento de Vicente de Huesca, que ocupou a sé desta cidade entre os anos de 557 e 576. O património herdado de seus pais, e doado ao Mosteiro de Asán, na região do alto Ebro (portanto, um património laico, na origem), estava constituído por vinte e seis propriedades distribuídas por seis distritos da província Tarraconense, dispersão que faz distar cada uma delas, entre si, em até 100 Km. Ademais, a elevada ocorrência de genitivos locativos, seguidos das expressões *domus mea*, *predia mea*, *porcio mea*, na denominação e demarcação das propriedades parece indicar a sua fragmentação e inserção no interior de núcleos de povoamento, maiores ou menores, que correspondiam aos distintos topônimos⁶⁴. O mais comum parece ter sido então que vários senhores partilhassem os mesmos territórios. E como o recuo do campesinato independente foi um processo variegado, subsistindo centros de resistência, não era incomum que nos aglomerados subsistissem famílias independentes, ou que ao menos detinham parte de suas terras nesta condição.

Em meio a tal defasagem, às relações inter-familiares servis desenvolvidas no interior do senhorio somavam-se os contatos com famílias dependentes de outros senhores e até, quando existiam, com camponeses independentes, que, conjuntamente, deliberavam sobre uma parte da vida rural. Articulavam-se assim autonomia e cooperação, cuja maior expressão consistiu na conjugação das áreas de cultivo com os

⁶⁴ Vivente de Huesca, *Donatio y testamentum*, J. Fortacín Piedrafita (ed.), “La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI. Precisiones críticas para la fijación del texto”, *Cuadernos de Historia Jerónimo Zurita*, 47-48, 1983, pp. 7-70, textos em 59-64.

incultos. O cerne da área cultivada consistia na cintura interna de terrenos vedados, na qual se inseria a casa da família, afirmando a sua pertença, a sua inserção na aldeia. Em íntima relação com esta, uma cintura externa de incultos rodeava os aglomerados habitacionais, sujeita a uma ampla gama de utilizações que destacam o seu carácter essencial de complementação económica; talvez até mais que isso, na medida em que ambas conjugavam-se numa cintura intermédia basicamente voltada à produção de cereais.

Se, na cintura interna, as vedações separavam, circunscreviam o carácter estrito da domesticidade – o labor era particularizado no âmbito familiar – era na cintura externa que tinha lugar, com base em direitos variados, a relação entre as várias famílias, em suas três esferas primordiais: senhores, servos e campesinato independente⁶⁵. Esta oscilação entre particularização e inter-relacionamento definia o processo de articulação entre o cultivo e a utilização dos incultos, atividades cujo equilíbrio foi de importância crucial na economia da época. Os incultos não eram objeto de apropriação, tampouco de exploração coletiva, mas sujeitavam-se ao aproveitamento particularizado das famílias⁶⁶. Era este o carácter do comunitarismo de que era palco, não implicando em qualquer igualitarismo ou homogeneização. Os direitos de uso definiam-se proporcionalmente às dimensões da terra arável agregada a cada família do aglomerado populacional. Portanto, ao menos qualitativamente, os incultos ensejavam uma certa equivalência social entre os vários tipos de caseiros. Mas, tendo em vista o elemento definidor assentado na extensão da posse

⁶⁵ Segundo M. Torres *et al.*, *op. cit.* p. 162.

⁶⁶ Segundo João Bernardo, *op. cit.*, p. 333.

familiar, as possibilidades de extração de recursos mantinha-se em níveis quantitativamente diferenciados.

Outro campo revelador dos possíveis limites e características do comunitarismo no período manifesta-se nas formas de apropriação da cintura intermédia. Quando novas terras eram desbravadas e transformadas em campos agrícolas, dedicadas à cultura extensiva, o caráter do desbravamento era determinante na configuração da sua apropriação. Tivessem sido incorporadas por famílias individualizadas ou em associação, as fainas agrícolas processar-se-iam particularizadas ou de forma comunitária. Entre os Visigodos, ainda que fosse admitido o recurso coletivo às terras em pousio para a pastagem, não era negado ao seu detentor que a vedasse⁶⁷. E mesmo quando se verificava o labor comunal na cintura intermédia, neste período ele raramente abarcou integralmente um aglomerado habitacional, restringindo-se à rotação de culturas em terrenos contíguos articulada entre vizinhos. O *conventus publicus vicinorum* ou *rusticorum*, além de tratar do aproveitamento dos incultos e de questões diversas da vida rural, fixavam entre os seus integrantes as obrigações de pagamento de certos tributos. Ainda assim, sua estrutura era rudimentar, estando desprovidas de estatutos. Além disso, os especialistas divergem no que tange à amplitude efetiva de tal instituição. Para José Orlandis⁶⁸, ela congregava apenas os camponeses livres, enquanto para M. Torres⁶⁹ incluía também os caseiros de origem independente. Estariam de fato excluídos os *casati*, cujo número cresceu muito ao longo do período?

⁶⁷ Segundo Garcia Moreno, *op. cit.*, pp. 120-121.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 508.

⁶⁹ *Op. cit.*, p. 193.

“É compreensível que as assembleias de vizinhos, que seriam a estrutura mais sólida e regular no posterior comunitarismo de aldeia, não existissem sequer, ou não ultrapassassem formas embrionárias, neste período de transição que mal vira extinguir-se a antiga comunidade familiar.”⁷⁰

Se a relação entre as famílias dependentes de um mesmo senhor, associadas no cultivo de uma unidade agrária, era permeada pela família senhorial, também no quadro mais amplo dos territórios ou aglomerados habitacionais o relacionamento entre as várias famílias, ainda que fossem independentes, não esteve alheio à pressão senhorial, exercida a este nível através da sua progressiva afirmação sobre os incultos. Submetendo os *communia* ao seu controle, a aristocracia firmou uma decisiva superioridade sobre todas as formas de comunitarismo camponês, inclusive aquelas que superavam o âmbito restrito de cada senhoria. Ao apoderar-se destes espaços, portanto, a classe senhorial conseguiu introduzir-se, ainda uma vez na condição de vértice, nas mais amplas relações comunitárias tecidas pelo campesinato.

Podemos, assim, considerar, com García Moreno⁷¹, a extrema dificuldade que se impõe à tentativa de precisar o conteúdo do termo *villa* nas fontes de época. Junto à antiga acepção de mansão senhorial, passa a ser empregada também para designar a todo o grande domínio no qual a primeira encontra-se localizada, além de poder indicar uma certa demarcação territorial com núcleo habitado agrupado e composto por um ou vários domínios senhoriais e diversas explorações camponesas livres ou independentes. Sob este último sentido os termos *villa* e *vicus* chegam, na

⁷⁰ Segundo João Bernardo, *op. cit.*, p. 342.

prática, a ser intercambiáveis. Nos documentos dos séculos V ao VII o termo *villa* parece cada vez menos apropriado para assinalar um determinado domínio senhorial, para o qual empregam-se os termos *fundus*, *praedium*, *domus*, *locus*, etc., enquanto aquele refere-se a uma demarcação rural ampla provida de um centro ou núcleo habitado, e que pode ter uma estrutura da propriedade fundiária bastante diversificada.

A desespecialização do termo, a par da sua extensão a todo agrupamento de carácter aldeão, parece relacionar-se aos fatores acima considerados: a progressiva indistinção, na paisagem hispânica da época, entre a aldeia camponesa e a antiga *villa* ou domínio senhorial isolado, foi favorecida pela expansão dos vínculos de dependência e pelo avanço da grande propriedade fundiária, fatores estes que conduziam à integração de antigas comunidades aldeãs livres no marco do grande domínio senhorial. Por outro lado, a generalização de um regime de exploração baseado na existência de parcelas autônomas trabalhadas por camponeses dependentes, mas portadores de direitos e obrigações comunitárias no conjunto do grande domínio favoreceu também a constituição, no seio deste último, de *habitats* camponeses agrupados. Foi nesta época, portanto, que na Península Ibérica, se deram os passos decisivos para a conversão das antigas *villae* senhoriais isoladas em verdadeiras comunidades aldeãs. Ainda que continuemos sempre a espera do avanço das prospecções arqueológicas, já dispomos, a esta altura, de abundantes exemplos, revelados inclusive pela epigrafia⁷², e relativos à região da Lusitânia,

⁷¹ L.A. García Moreno, *Historia ...*, *op. cit.*, p. 204.

⁷² José Vives, *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona, CSIC, 1969.

Bética, Tarraconense, de um elemento constante que parece se impor como núcleo articulador em torno ao qual se orientam estes agrupamentos rurais. Trata-se das necrópoles e basílicas cristãs que, vinculadas ao centro, ou até mesmo inseridas na antiga estrutura senhorial, remontam em sua edificação ao século V, quando já se encontram disseminadas pelas atuais regiões de Mértola, Granada, Huesca, Badajoz, Sevilla, Lérida, La Rioja, Segovia, Palencia e Alentejo⁷³. Não será lícito considerar, portanto, que a implantação da igreja, e o fenômeno da conversão ao cristianismo deva inserir-se num mais amplo quadro de transformações que se processou na Península Ibérica durante a Alta Idade Média?

Sintetizando as questões que parecem centrais no desenvolvimento deste capítulo, destaca-se a natureza das relações sociais em desenvolvimento, calcada no binômio particularização/inter-relacionamento, ou autonomização/interdependência entre as famílias, com base em vínculos de natureza diversa – já que a relação de exploração resume-se às relações entre senhores e camponeses dependentes – entre os chefes das distintas famílias. É necessário atentar para certas especificidades deste contexto, no qual “novas fórmulas” constituem-se em grau elevado por uma espécie de deformação ou reequação de “fórmulas anteriores”, o que de *per se* já pressupõe a convivência entre ambas. Assim, subsistem certas expressões comunitárias, a despeito do fracionamento interno e fragilização das comunidades de camponeses independentes. Neste sentido, em que pese o escasso apoio bibliográfico, parece haver indício de um relativo vigor de famílias camponesas amplas, sobretudo no Noroeste da Península, manifesto em alguns documentos relacionados a tal

⁷³ P. de Palol, “La Cristianización de la Aristocracia Romana Hispánica”, *Pyrenae*, XXV, 1986, pp. 281-300.

região. Sabe-se que o tema é controverso, principalmente depois das críticas às teses de Barbero e Vigil sobre as sobrevivências das comunidades gentílicas no extremo norte. No entanto, até onde se pode perceber, há, em muitas destas críticas, além de óbvias querelas vinculadas a posições teóricas, uma tendência a “radicalizar no sentido oposto”. Se, na origem, as “teses gentílicas” pautam-se no pressuposto da inexistente ou limitada romanização da região, seus detratores acenam com qualquer localização arqueológica de uma *villa*, ou referência documental à existência de senhores na região em um período recuado do tempo para afirmar, na extensão, o “absurdo” da tese.

Há testemunhos importantes sustentando ambos os lados, o que talvez indique que o ponto de equilíbrio situe-se na via média. Além de dados inegáveis de um processo de hierarquização social e afirmação de aristocracias na região desde pelo menos o século V, também há os relacionados ao quadro de referências gentílico, e aqui, ainda uma vez, diretamente vinculados a instituições religiosas. O *Parochiale Suevum*⁷⁴, relação de dioceses que compunham a província da *Gallaecia* em meados do século VI, recorre, para designar e localizar a maior parte delas, não ao seu núcleo constituído por uma *civitas*, mas a um nome gentílico que circunscreve suas fronteiras. Nas chamadas regras monásticas de *São Frutuoso e Regula Communis*⁷⁵, além de estar expressa a possibilidade, e a freqüência, de que famílias inteiras se “transformassem” em mosteiros,

⁷⁴ A única edição disponível continua a ser a de Pierre David, inserta em sua obra *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIIe siècle*, Lisboa-Paris, Portugalia/“Les Belles Lettres”, 1947, pp. 19-44.

⁷⁵ Julio C. Ruiz & Ismael R. Melia (eds.), *San Leandro, San Isidoro y San Fructuoso. Reglas monásticas de la España visigoda. Los tres libros de las “Sentencias”, Santos Padres Españoles*, II, Madrid, BAC, 1971.

vemos o caso de abades eleitos por comunidades que não parecem manifestar nenhum grau efetivo de hierarquização interna. Contra tal prática insurge-se a Regra Frutuosiana, visando instituir hierarquias mais rígidas, que, contudo, iriam pautar-se num pacto firmado entre o abade e os monges. Surgem, a partir daí, as referências a irmãos que, pretendendo abandonar o mosteiro e reaver os bens pessoais que lhe haviam assinado, recorrem à força e à violência apoiados em sua parentela laica, alheia ao pacto que institui a família artificial monástica. Enfim, talvez seja possível ver manifesto, nesta região, a matização local do processo global que caracterizou o período.

Mas a temática da autonomia e dependência não se restringe a este caso, o da possível expressão do vigor das famílias camponesas independentes, ainda que já submetidas às pressões senhoriais. Por mais relevante que seja o destaque dado à tendência da afirmação da ascendência senhorial no âmbito das comunidades locais, *locus* efetivo da afirmação e do exercício do seu poder, cumpre-nos tentar configurar de forma mais clara uma das bases efetivas, ou talvez até o núcleo, da relativa autonomia camponesa. Para tanto, será necessário atentar para as formas da produção e da apropriação neste sistema. As unidades familiares produtoras, em que pese a maior ou menor fragilidade, ou a mediação, e até mesmo os limites do igualitarismo que se impõem às suas relações comunitárias, são núcleos de produção de subsistência no sentido mais vigoroso da expressão. Satisfaziam por si próprias as porções chave de suas necessidades, organizavam grande parte do processo de trabalho no seu interior e no da própria aldeia, e ademais, na forma de posse ou propriedade, detinham, produziam e reproduziam os meios fundamentais de produção, que, no caso da sociedade de que tratamos, incluía aquilo que, na esteira de Maurice

Godelier⁷⁶, poderíamos configurar como “a parte ideal do real”, os ritos propiciatórios e de fertilidade que integravam as forças produtivas no período. Tal autonomia, ainda que limitada, constrangida, ou parcial, pode ter cumprido um papel de extrema importância na modulação de suas vidas cotidianas. Se, como destacamos anteriormente, os camponeses servem a seus senhores de acordo com o costume, os costumes podem tornar-se tanto uma arena de confrontos quanto uma base de colaboração duradoura com as forças sociais de dominação.

Urge, portanto, ampliarmos a noção de apropriação. A formação do regime senhorial implicou, antes de mais, na ruptura/reconstrução das formas de intercâmbio social, residindo no âmbito das próprias relações sociais, e não primariamente na constituição de certos bens materiais e produtivos, o cerne da organização da apropriação. Uma tal comunidade, calcada em relações pessoais que uniam entre si os chefes de diferentes famílias, tanto em laços de dependência quanto em vínculos de subordinação, tinha no controle do acesso à terra, como meio de produção crucial, um elemento indispensável à mediação destas relações. Se a propriedade não é, fundamentalmente, um “bem”, mas um complexo de relações sociais, isto significa que ela é uma forma tomada pelas relações sociais. A “cultura” é outra, e ambos os domínios encontram-se intimamente relacionados nas sociedades de classe. O campesinato, inserido nas relações de dependência teve apropriado de si muito mais do que o seu “sobre-trabalho”. Se não há história sem produção, também não há produção⁷⁷, e sequer apropriação, sem cultura.

⁷⁶ Edgard de Assis Carvalho (org.), *Godelier: Antropologia*, São Paulo, Ática, 1981, pp. 185-203.

⁷⁷ Matizo a perspectiva enunciada por E.P. Thompson em “Folclor, antropología e historia social”, in *Historia Social y Antropología*, México, Instituto Mora, 1997, p. 77.

Isto posto, retomam-se algumas das questões formuladas no capítulo anterior. Se o *locus* fundamental da conversão cristã, como destacam Jolly e Salisbury, entre outros, residiu nas comunidades locais, aldeias e senhorios, e se este foi um processo sobretudo manifesto no nível da cultura, parece necessário considerar que a autonomia da cultura aldeã, assim como a das relações sociais aldeãs, fosse parcial, tanto no sentido de incompleta quanto de tomar parte – em confronto ou associação – com as forças de dominação que se lhe impunham. A prossecução desta abordagem demanda, portanto, o recurso a um conceito de cultura que ultrapasse as definições centradas em seu conteúdo – valores, crenças, símbolos e rituais, etc. – e circunscreva o sentido das conexões entre cultura e relações sociais. Matizando a conceituação proposta por Gerald Sider⁷⁸, dada a necessidade de ressaltar as íntimas conexões entre cultura e religião no período de análise, propõe-se que o cerne da cultura, e da religião como campo primordial de sua manifestação, residem na forma e na maneira pela qual os indivíduos entendem, definem, articulam e expressam as mútuas relações estabelecidas entre si e com a natureza. Em sociedades de classe, ou mesmo naquelas caracterizadas por uma profunda hierarquização e apropriação desigual da produção, esta forma de percepção social e modo de comportamento estão mediados por, de um lado, os aspectos relativamente igualitários da organização do trabalho e vida quotidiana, bem como a reprodução deste domínio ao longo do tempo, e, de outro, pelo domínio primariamente desigual da apropriação do produto e da reprodução da apropriação.

⁷⁸ Ver Gerald M. Sider, *Culture and class in anthropology and history. A Newfoundland illustration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 120.

O conceito marxista de produção destaca a profunda articulação existente entre a organização do trabalho e a apropriação de seu produto e, de fato, sob o capitalismo, a própria organização do trabalho reproduz formas de domínio e controle. Mas talvez nem mesmo sob este modo de produção uma tal conexão, ainda que muito estreita e sólida, seja total. E nas formas pré-capitalistas de organização social e produtiva, onde as comunidades e/ou famílias são o âmbito da organização do trabalho, a conjunção entre este e a apropriação é feita através de múltiplas e diversas conexões. Segundo Ciro F. S. Cardoso e H. P. Brignoli, um traço distintivo das formas pré-capitalistas reside em que o grupo humano encontrava-se em íntima relação com a natureza – “unidade do homem vivente e atuante, por um lado, com, por outro, as condições inorgânicas (naturais) de seu metabolismo com a natureza e, portanto, de seu metabolismo da natureza” – unidade tal que permite que o poder “do proprietário sobre aqueles que não o são possa concentra-se em relações pessoais, em uma espécie de comunidade”⁷⁹.

Visando caracterizar a amplitude desta relação de *dominium*, mas inclusive suas defasagens e contradições, recorreremos, matizando-o, ao conceito gramsciano de hegemonia⁸⁰. Conceito complexo e importante, permite abordar a cultura sob a perspectiva da compreensão dos fenômenos de dominação e resistência. Contudo, ele padece, na origem, de um certo teor derivativo e estático. A hegemonia possui, para Gramsci, uma base material, consistindo na dominação cultural imposta por uma classe

⁷⁹ Ciro F. S. Cardoso & Hector P. Brignoli, *op. cit.*, p. 116.

⁸⁰ Sigo as matizações propostas por Gerald M. Sider, *Culture and class...*, *op. cit.*, em especial pp. 119-128.

particular, o que a torna tão somente um elemento a serviço de seus interesses, determinando uma rígida compreensão das classes que desconsidera a complexidade de um sistema social. Assim como não atribuímos à cultura um caráter “totalizante”, não consideramos a hegemonia capaz de penetrar a consciência até o nível do senso comum, impondo-lhe categorias insuperáveis de subordinação. Se a autonomia relativa da cultura reside no seu embasamento em diversas estruturações da ordem social, propomos que a hegemonia seja aquele aspecto da cultura que, na presença do conflito ou oposição, visa mais diretamente unificar trabalho e apropriação, estendendo-a para além do trabalho, ao interior da família, da comunidade e, enfim, para a própria vida cotidiana. Mesmo em se tratando da reprodução ampliada das relações de produção capitalistas, Karl Marx referiu-se ao “dever” dos trabalhadores de “respeitar o produto do (seu) trabalho, e o (seu) próprio trabalho como valores pertencentes a outros”,⁸¹ o que não se produz automaticamente no local de trabalho, mas deve ser constantemente recriado e reforçado pela combinação de pressões políticas, econômicas e culturais.

É uma tal combinação, particularmente íntima em se tratando das sociedades ocidentais européias da Idade Média, que determina a estrutura característica da hegemonia. E se a entendermos como uma efetiva afirmação dos valores e demandas da elite, enraizando-se na organização social da apropriação e reforçando o seu vigor pela articulação entre símbolos culturais e a reivindicação do produto do trabalho, talvez seja possível considerar como alguns dos referentes culturais críticos na sociedade peninsular do período – *dominus*, *famulus*, *servi*, *patronus*,

⁸¹ K. Marx, *The Grundrisse: foundations of the critique of political economy*, New York, Harper & Row, 1971, pp. 104-105.

fidelis, servitium – recorrentes nas leis, fórmulas notariais, atas conciliares e liturgia, relacionam-se ao mundo material e espiritual, a “formas de propriedade” em particular e, implicitamente, a relações sociais antagônicas, sugerindo que no bojo da concepção de cultura como “valores partilhados” manifestam-se, de fato, fenômenos de classe específicos.

Não pretendemos reintroduzir, na abordagem do tema, por um tal viés de análise, qualquer premissa de uma ação maniqueísta, racional ou deliberadamente orientada por parte das elites visando a submissão ou imposição do seu domínio sobre o campesinato. Mesmo porque isto lhe reduziria à condição de passividade, ao passo que parece ter residido nele, efetivamente, um enorme vigor criativo a demandar o controle da hierarquia. Propõe-se, contudo, que a religião, e a cultura partilhada no período possam, no intercâmbio dialético que mantêm com as relações sociais, ser elementos de afirmação do *status* e das pretensões destas elites, atuando, portanto, na extensão, em prol da afirmação de sua ascendência social.

Capítulo III – A Igreja no Quadro da Sociedade Senhorial

Tendo em vista as referências que concluem o capítulo anterior, seria necessário prosseguir no intuito da caracterização da estrutura específica da hegemonia em afirmação no período, abordando a combinação de pressões com base na qual ela se manifesta. Há, ainda, a rigor, que se considerar as particularidades da análise de classes nas sociedades pré-capitalistas. Segundo Ciro Flamarion e Héctor Brignoli, em tais sociedades “as categorias econômicas e extra-econômicas (jurídicas, religiosas, políticas, etc.) encontram-se a tal ponto entrelaçadas, que não pode surgir a consciência social do fundamento econômico das relações sociais.”¹. Esta “particularidade” extravasa o próprio quadro daquelas sociedades, e de certa forma impõe-se aos seus analistas. É possível que a alternativa, então, resida menos na tentativa de desatar os laços do que em considerá-los como um campo de forças em freqüente tensão, expressão da dinâmica e dos conflitos que caracterizam os sistemas sociais.

Dentre as fontes primárias elaboradas no âmbito da sociedade hispano-visigótica, e preservadas, nenhuma manifesta com mais vigor a articulação daqueles “vários níveis” do que as atas conciliares. Encontramos, é claro, preciosas indicações em muitas outras, assim na hagiografia, na epigrafia, nos códigos de leis, na liturgia – ainda tão alheia à história social na Espanha – e até nas *pizarras*. Mas, nestes casos, os “dados” são mais fragmentários, incidindo prioritariamente em campos mais específicos. Já na longa série de atas conciliares preservadas da Espanha romano-visigoda a sensação é a de uma instituição que invade,

¹ Ciro F. S. Cardoso & H. Perez Brignoli, *El Concepto de Clases Sociales*, Madrid, Editorial Ayuso, 1977, p.119.

que abarca toda a vida, porque é, de fato, invadida por ela. E, então, como circunscrevê-la? Em que base defini-la, demarcá-la, configurar a sua particularidade, traçar, enfim, seu caráter institucional? Ou, em outras palavras, e no jargão da confraria, como delimitar este objeto de estudo?

Não há dúvida de que ele constitui um campo que possa ser “recortado para efeitos de análise”, submetido que está a seus ritmos e velocidades próprias, perspectiva que parece confirmada por uma interminável lista de Histórias da Igreja. Dever-se-á, portanto, repudiar qualquer tentativa de aproximação que não se oriente por este princípio, que pretenda reduzir este objeto a “outra coisa”, ou diluí-lo no interior de um conjunto mais amplo? Sem incorrer em “mecanicismos” ou simplificações esquemáticas, ao analisarmos “as fontes da Igreja”, buscando a Igreja, o que se vislumbra é a sociedade, pulsante em seus mais variados ângulos, e sobretudo nas articulações entre eles, nas suas expressões de hierarquia, poder, deferência, e até nos conflitos e nas tentativas de harmonização que lhe ritmam o tempo e a existência.

Iniciaria por ressaltar uma primeira referência básica que, comum às distintas abordagens do processo de conversão cristã no período, expressa-se no mais das vezes, de forma paradoxal, como um “contexto” subentendido, ainda que seja o quadro de referência básica para o desenvolvimento das análises. Trata-se do fenômeno, tantas vezes assinalado, da difusão alcançada por uma religião de feição marcadamente urbana em sua origem e primeiros impulsos, no imenso interior rural da Alta Idade Média Ocidental. Abordar esta expansão demanda, em primeiro lugar, considerar seu caráter processual, antes de mais no que se refere à base de implantação física da religião, consubstanciada em templos, sejam eles igrejas, capelas ou oratórios, e a sua disseminação pelo território. Nesse sentido, e a despeito do caráter lacunar dos testemunhos literários e

arqueológicos relativos à Península Ibérica, a primeira referência direta com base na qual se pode avaliar o grau relativo de sua implantação remete-nos a princípios do IV século.

Deixando de lado as referências às tradições paulina e jacobéia, cujas bases históricas são, no mínimo, discutíveis, e as considerações mais recentes relativas à origem africana ou italiana da primeira vaga de penetração cristã na *Hispania*, o quadro discernível e traçado pelo Concílio de Elvira², o primeiro a ter lugar em terras espanholas em data incerta, mas situada entre os anos de 300 e 306, indica-nos uma implantação ainda bastante restrita, se não atomizada, da Igreja, reveladora, inclusive, do caráter desta instituição no alvorecer da quarta centúria. Ainda que se atribua um caráter “nacional” a esta assembléia, dos dezenove bispos que firmaram as suas atas, treze ocupavam séis situadas nas regiões do Meio-dia hispano, concentradas na província da Bética e irradiando-se para as imediações do sudeste, com Urci e Lorca, do Alto Guadalquivir, com Cástulo, Mentesa e Basa, e do Algarve, mais propriamente em Ossonoba. Do enquadramento dos seis bispados restantes revela-se, para além de sua tímida disseminação por uma ampla geografia peninsular que contrasta com estes poucos núcleos, que a primeira implantação institucional da Igreja não parece ter guardado nenhuma relação com uma planificada ordenação do território visando a sua cristianização. Mas não se confira, do exposto, a tal processo, um caráter aleatório, posto que é antes expressão de características originais marcantes, o da vinculação da religião com os principais núcleos urbanos e o seu caminho percorrido em meio às principais rotas de comércio que os integravam.

² Ver as atas em José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, pp. 1-15.

Assim, dos seis bispados restantes e documentados pelo concílio *iliberitano*, destaque-se o situado na cidade de Mérida – cujos bispos viriam a angariar elevado prestígio num futuro próximo, manifesto na figura paradigmática do bispo Masona – e que era, a esta altura, capital da província Lusitânia, mas às vésperas de converter-se, sediando seu vicariato, na capital administrativa da *Hispania*. A par dela encontramos outra sé baseada em Saragoça, urbe tão populosa quanto esplendidamente situada no eixo de rotas que ligava Mérida ao sul da Gália, a famosa *via ad Galia* cujos passos parecem ter servido de base à primeira difusão do cristianismo, considerando-se que os bispados restantes, os de Toledo, Talavera e Fibularia estão situados sobre esta via ou em suas proximidades. Para mais, o Concílio de Elvira registra apenas a sé situada na *Legio VII Gemina*, única localizada no amplo espaço do noroeste peninsular como uma espécie de ilha cristã aparentemente já existente em meados do século III, e que, segundo Garcia Moreno³, explicar-se-ia em função da elevada concentração de um coletivo social bastante propício, por razões diversas, à cristianização, aquele constituído pelas legiões militares ali assentadas.

Tão ou mais importante que a demarcação desta implantação geográfica atingida pelo cristianismo no período, é a expressão de sua feição mais característica, que dela decorre e a explica. A realização do concílio revela, sem dúvida, uma certa capacidade organizativa e a manutenção de contatos interligando as distintas sés, sobretudo tendo-se em conta o meio global ainda hostil em que se afirmava, e que pode inclusive explicar a ausência de representantes no *iliberitano* da já anteriormente documentada sé de Tarragona, duramente atingida em sua

³ L.A. García Moreno, “Élites e Iglesia hispanas en la transición del imperio romano al reino visigodo”, in José Maria Candau et al. (org.), *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 223-258.

estrutura pela perseguição de Valeriano. Contudo, e fundamentalmente, desta assembléia vislumbra-se um processo em seus primórdios, bastante distinto do quadro de uma ampla e total territorialização e hierarquização da religião assentado numa extensa rede de bispados, imagem idílica freqüentemente revelada pela historiografia ibérica de matiz romântico.

Ao contrário, no alvorecer deste que é considerado um século decisivo na História da Igreja no Ocidente, a feição mais marcada do cristianismo hispano é a da sua incipiência: inserção relativa em núcleos urbanos, posto que não se configurara ainda a equação *civitas/sé* que viria a caracterizar o centro nevrálgico da organização institucional da Igreja, o que revela, na extensão, uma limitada hierarquização do território, e, a par dela, uma escassa penetração nos meios rurais, quiçá iniciando-se no entorno rural circundante aos centros primordiais de implantação. Porém, ainda necessariamente reduzida ou limitada, haja vista a aparente ausência de qualquer base de fixação que atuasse inclusive como pólo para uma possível irradiação, no que diz respeito a amplas zonas da Península Ibérica ainda não atingidas pelo fermento cristão.

Com efeito, é um acentuado matiz urbano, tanto em sua feição institucional quanto sociológica do cristianismo, que se revela da análise dos cânones do Concílio de Elvira, manifestando-se, por exemplo – traço marcante pela reiteração de sua abordagem em vários cânones – na perspectiva de demarcar uma pauta moral norteadora da conduta dos crentes em meio a uma sociedade envolvente ainda acentuadamente pagã. Assim, os cânones II, III, LV e LVI referem-se a funções administrativas e representativas de implantação marcadamente urbana. Nos dois primeiros⁴,

⁴ José Vives (ed.), *op. cit.*, p. 2.

aos flâmines que, depois de batizados, voltam a prestar sacrifício em honra dos ídolos é determinada a pena de excomunhão perpétua da Igreja, admitindo-se, contudo, a comunhão no leito de morte, após a devida penitência, para aqueles que apresentaram apenas oferendas. O cânone LV⁵ estabelece penitência de dois anos seguida de comunhão para o sacerdote dos gentios que honram os ídolos apenas com apresentação de coroas votivas, com o seguinte consignando a proibição da freqüência à igreja para o magistrado durante o ano em que estiver exercendo o *duunvirato*. Vários são também os cânones que se referem a ofícios e atividades desenvolvidas sobretudo nos meios urbanos, como o lenocínio, cominado com excomunhão perpétua, a prostituição, que demanda o abandono da atividade e o casamento como pré-condições a um posterior batismo, e a usura, prática repreendida a leigos e clérigos. Este último cânone, o XX⁶, se articulado ao que lhe antecede, determinando a restrição, a qualquer membro do clero, incluído o bispo, do exercício da atividade comercial ambulante às fronteiras da província, devendo fazer-se representar em atividades que transcendessem tal limite, parecem indicar que o recrutamento do clero incidia ainda, fundamentalmente, em membros cooptados nas camadas médias urbanas.

Mas o quadro abreviado da implantação cristã na Península Ibérica em princípios do IV século, que se propõe estabelecer ao avançar algumas inferências a partir das atas *iliberitanas* resultaria deformado se desconsiderássemos as menções explícitas, ainda que breves, a relações sociais de produção que, em curso no período, transcendem a esfera urbana

⁵ *Id.*, p. 11.

⁶ *Id.*, p. 5.

em sentido estrito, remetendo-nos a tendências de evolução tão complexas quanto cruciais ao desenvolvimento de nossa abordagem. Segundo García Moreno⁷, a única menção à escravidão nas atas parece referir-se apenas a escravos domésticos, de clara residência urbana, aspecto que aparentemente confirma, como mais uma sua expressão, o perfil citadino da religião. Registram-se, contudo, nestas atas, não uma, mas duas menções canônicas à escravidão, e o caráter doméstico que se lhes atribuem parecem configurar menos uma característica particular de meio físico do que de uma das formas clássicas de inserção do escravo na família do senhor. Seu caráter doméstico não lhe confere uma tal peculiaridade. Mas há outros elementos ainda a considerar. O primeiro destes cânones, o de número V⁸, põe em xeque a tese de um suposto abrandamento das relações sociais sob a égide cristã. Para uma senhora que tivesse açoitado sua escrava (*ancilla*), advindo a morte a esta última passados três dias, da comprovação ou não da relação de causa-efeito determinante do óbito, decorreria a pena respectiva de sete ou cinco anos de penitência, suspensa com imediata comunhão à *domina* no caso de que viesse a adoecer.

O segundo dos cânones que se refere à escravidão, o de número XLI⁹, é de grande interesse para este estudo. À imperiosa necessidade de que os fiéis se mantivessem puros, afastando-se do culto às divindades pagãs em suas esferas pública e privada – nesta última pela proibição e vigilância contra a existência de imagens em suas casas – opõe-se apenas à

⁷ L.A. García Moreno, *Élites...*, *op. cit.*, p. 225.

⁸ José Vives, *op. cit.*, p. 2.

⁹ *Id.*, pp. 8-9.

exceção concedida àqueles que temessem provocar, com tal iniciativa, a rebelião ou revolta de seus *servi*. Guardadas as devidas proporções cautelares – uma referência, um cânone – é difícil, contudo, conceber qualquer vínculo entre as crenças e orientações religiosas que se consubstancie, de imediato e mecanicamente, no vínculo de dependência pessoal.

Mas se foi o tom geral efetivamente discernível destas atas conciliares o elemento a sustentar, na abordagem de Garcia Moreno, a afirmação do enquadramento especificamente urbano das relações escravistas a que elas se referem, outros cânones haveria que considerar. Relacionados claramente à atividade produtiva agrária e a relações de dependência pessoal que se desenvolvem no seu seio, chegam a constituir, matizando-a, um seu elemento central característico e definidor. O cânone XL¹⁰ proíbe aos senhores, sob ameaça de pena de excomunhão compatível àquela cominada em caso de morte de uma escrava, que aceitem como recebido, na entrega das rendas devidas por seus colonos, a cota de produtos que estes tivessem atribuído aos ídolos, expressando a partilha, com uma tal conduta, das concepções e ritos de fertilidade intrínsecos ao processo produtivo. Por marginal que pudesse ser a parte da renda que escapava à apropriação material pelo senhor, a incidência deste tópico é menos relevante no seu aspecto financeiro do que no embate que nos permite vislumbrar como o travado, ou ao menos enunciado, num dos âmbitos cruciais do nível de desenvolvimento das forças produtivas do período. Isto se consideramos o peso e a função determinante que a

¹⁰ *Id.*, p. 8.

tradição marxista consigna aos elementos de “coação extra-econômica” na extração do excedente em sociedades pré-capitalistas.

Exagero? Distorção de perspectiva? Talvez, mas é enorme a sensação de que ela seja, no mínimo, verossímil, e de imediato em função do teor da proibição prevista pelo cânone XLIX¹¹ do mesmo Concílio de Elvira. Este admoesta, sob pena de excomunhão perpétua, os cultivadores das terras, proibindo-os de apresentar suas primícias à bênção de um judeu, postura incompatível com a verdade expressa e manifesta da intervenção primordial da esfera do sagrado no fenômeno da germinação das sementes: os frutos são concessões divinas, benesses de Deus concedidas aos homens em ação de graças. Tal premissa, considerando-se o *locus* social de sua enunciação, enquadra, minorando-o em sua importância relativa, o próprio ato produtivo material. Circunscreve, ainda, na extensão, o vínculo efetivo desta manifestação sacra, legitimada e legitimadora de sua representação terrena, restringindo a bênção dos frutos àquela oficiada pelo sacerdote cristão.

Da primeira manifestação coletiva de seus dirigentes hispânicos nos é possível depreender a plena inserção da Igreja no contexto social global envolvente de princípios do século IV, em meio ao qual se constitui como instituição atuante, e reagente, mas, sobretudo, em íntima conexão com os fluxos sociais dominantes. Tal tendência inviabiliza qualquer abordagem que mais ou menos sofisticadamente considere a sociedade ou o “mundo” como realidades exteriores à Igreja. Seus processos fundamentais lhe dizem respeito, impelem esta instituição “atemporal” ao movimento, inserindo-a na dinâmica da História, e nos conflitos e contradições que lhe ritmam,

¹¹ *Id.*, p. 10.

qual matéria-prima, a existência. Assim, a própria implantação ou disseminação da estrutura física e hierárquica da Igreja, ampliando a apertando o seu enquadramento territorial na península – processo que avançou sob verdadeiros passos de gigante no breve período que medeia entre Elvira e os princípios do século V - guarda íntima relação com o que García Moreno classificou como assalto do episcopado hispano pelos epígonos da poderosa aristocracia senatorial tardo-romana.¹²

Cerca de oitenta anos volvidos da reunião de Elvira, o segundo concílio (este, de forma mais precisa, um sínodo provincial) cujas atas foram inseridas na *Coleção Canônica Hispana* teve lugar em Saragoça, em 380¹³. De suas atas manifesta-se uma inserção social muito mais ampla do cristianismo hispano. Entram em cena, sobretudo, os setores aristocráticos desta sociedade, cuja manifestação religiosa surge cercada, neste momento específico, por uma aura de suspeição motivada pelas fricções com a hierarquia católica estabelecida. Situamo-nos no contexto da reação ao priscilianismo, tema controverso, e que fez correr verdadeiros rios de tinta na historiografia da Antigüidade Tardia. É importante ressaltar em meio a querela priscilianista a impossibilidade, pela imprecisão daí decorrente, de se demarcar uma nítida oposição de blocos compactos e antagônicos que configurariam uma *ecclesia* (no sentido paulino) cindida ao meio. Não se opõem, por exemplo, tão nítida e demarcadamente, setores internos à hierarquia eclesiástica e setores aristocráticos que lhe são exteriores, cujas correntes de pensamento configurar-se-iam como heréticas. As “teses” priscilianistas encontraram ampla aceitação em diversos segmentos da hierarquia, sobretudo no noroeste peninsular, e no próprio Martinho de

¹² L.A. García Moreno, *Élites ...*, *op. cit.*, p. 230.

¹³ José Vives, *op. cit.*, pp. 16-18.

Tours encontrou menos um declarado opositor do que, efetivamente, um certo apoio.

Em outras palavras, importa-nos o *affair* priscilianista, fundamentalmente, pelo que ele manifesta da ascendência aristocrática sobre os postos chave da hierarquia católica, o que expressa menos a independência ou singularidade destes do que a sua plena assunção como *locus* de expressão e manifestação do prestígio, poder e autoridade aristocráticas, com as conseqüentes alianças e disputas internas da aristocracia que os atingem e afetam.

Na seqüência deste capítulo será, portanto, necessário abordar as complexas transformações que se articulam ao fenômeno comumente configurado como a conversão da aristocracia ocidental ao cristianismo. Na esteira de Peter Brown¹⁴ e Raymond Van Dam¹⁵, os especialistas costumam centrar-se no que configuram como um duplo fenômeno que atingiu o cristianismo durante os séculos IV e V no Ocidente, e que não foi alheio ao contexto espanhol. Por um lado, a nova religião do Estado acomodou-se à ideologia secular dominante, abandonando como heréticas as perspectivas favoráveis a um “retorno” à primitiva igreja apostólica, mais ou menos igualitarista, escassamente clerical e expectante de um próximo reino cristão fundado sobre a destruição do estado opressor romano. Por outro, a paulatina desapareição do poder imperial teria produzido radicais transformações nas formas e mecanismos tradicionais de afirmação de prestígio e exercício da dominação a nível local. A progressiva restrição

¹⁴ De Peter Brown ver, sobretudo, o capítulo II de *El mundo en la Antigüedad Tardía*, Madrid, Taurus, 1989, pp. 61-136.

¹⁵ Raymond Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul and Spain*, Berkeley, University Press, 1985.

das possibilidades de acesso a postos de poder provinciais, mediante as estratégias de influência na corte imperial, a par do desaparecimento ou progressiva redução dos patrimônios transprovinciais desta aristocracia no contexto das invasões, produziram a contração de seus canais e horizontes de exercício do poder, convertendo-a em uma aristocracia de âmbito local, centrada nos núcleos urbanos de maior importância. Se os reinos romano-germânicos viriam a instituir novos canais de participação no poder, para tais aristocracias eles estiveram, inicialmente, mediados pela sua integração minoritária nos novos grupos dirigentes de tais estados.

Em meio a tal quadro, o ingresso desta aristocracia na hierarquia episcopal manifestou-se como alternativa fundamental à manutenção de sua ascendência sobre as comunidades e de sua própria identidade cultural, sobretudo se consideramos o progressivo, e aparentemente vertiginoso crescimento do patrimônio eclesiástico, favorecido desde os tempos de Constantino. É conhecido, sob este aspecto, o caso emblemático do famoso senador pagão Nicomaco Flaviano que, ainda antes do fim do século IV, contemplava as indubitáveis benesses do ingresso dos senadores em cargos altamente privilegiados. No contexto peninsular, o pagão Símaco, na virada da quarta centúria, indicava a seu amigo Tuencio, um empobrecido senador hispânico, a alternativa de conseguir-lhe uma mitra episcopal, desafogando-o com os benefícios econômicos daí decorrentes. E a despeito das controvérsias em torno aos dados episcopais ibéricos desta época, há alguns indícios prosopográficos¹⁶ da atração que a antiga aristocracia senatorial hispânica manifestava pelas sés episcopais. A julgar pela carreira

¹⁶ L.A. García Moreno, *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974.

política de seu filho, Numio E. Destro, prefeito do pretório na Itália em 395, Paciano, que ocupou a sé barcelonesa até cerca de 394, seria membro da fração da nobreza senatorial hispana que sustentou a ascensão imperial de Teodósio.

Cabe, a esta altura, fazer um ponto da questão. Não é raro encontrar autores que, em face de polêmicas várias ligadas ao tema da conversão, levantam questões relativas (ou até mesmo propõem critérios de medição) ao “grau de sinceridade” manifesto pelos neófitos em sua opção religiosa. Casos há, na bibliografia especializada referente à *Hispania*, de historiadores que se recusam a atribuir valor religioso a instituições fundadas por leigos (caso das igrejas e mosteiros próprios), posto que seriam menos fruto de motivações piedosas do que de profanos interesses político-econômicos¹⁷. Além de uma elevada dose de reprodução acrítica dos discursos de época – tal a posição dos membros da hierarquia – perspectivas como estas deslocam, se não fragilizam, a compreensão de elementos fundamentais do processo ao qual se referem. Não se pretende reduzir a Igreja, ou a religião, à mera reexpressão das posições de classe, valores ou ideologia dos setores dominantes. Mas, isolando-as do contexto geral, o que se perde é o seu próprio conteúdo histórico. A progressiva ascendência aristocrática sobre os postos chave da Igreja, e as motivações inclusive político-econômicas que a orientam, são indispensáveis à compreensão das pautas de sua inserção social, e do caráter transcendente que tal instituição chega a assumir, residindo menos numa contraposição

¹⁷ Ver, por exemplo, J. N. Hillgarth, “Popular Religion in Visigothic Spain”, in Edward James (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, Clarendon, 1980, p. 45, e Manuel L. Campuzano, “Obispo, Comunidad y Organización Social: el caso de la Vita Emiliani”, in *Antigüedad y Cristianismo*. Monografías históricas sobre la Antigüedad Tardía, VII, *Cristianismo y Aculturación en tiempos del Imperio Romano*, Murcia, 1990, p. 524.

entre seu teor sagrado específico e a sociedade terrena, do que nos vínculos entre ambos estabelecidos.

Já na própria disseminação da estrutura de implantação eclesiástica poder-se-ão considerar tais vinculações. Quer expresse ou não a inclinação aristocrática pelas sés episcopais, o fato é que ao quadro incipiente configurado em princípios do século IV viria suceder-lhe, após o Concílio I de Saragoça e em princípios do século V, uma estruturação diocesana que cobrira praticamente toda a península. Com pontos de irradiação em suas várias zonas, apenas se produziram a partir de então mudanças de alguma significação em suas regiões de cunho marcadamente rural do sub-planalto superior e do extremo noroeste. Por esta altura parece também estar desenhada a hierarquização desta rede episcopal, com base na constituição das sés metropolitanas situadas nas antigas capitais das províncias civis do Baixo-Império: Sevilla, Mérida, Braga, Cartagena e Tarragona. Na base desta acelerada disseminação de núcleos de implantação, que poderá ser mais destrinchada com a aporção das datas e primeiras referências às várias sés, convém considerar os mecanismos que operaram na sua prossecução.

A perspectiva hoje dominante decorre das análises avançadas sobretudo por Peter Brown e Raymond Van Dam, e concentram-se na própria caracterização do exercício do poder e da afirmação da autoridade episcopal nos centros urbanos. São dois, a princípio, os elementos fundamentais a considerar, o exercício da função manifesta sob a forma clássica do patronato das comunidades, e a apropriação episcopal do culto dos santos. Algumas referências restritas ao caso hispano. A função de liderança que os bispos assumem progressivamente em suas cidades parece ter sofrido menos com o influxo das invasões na península em 409 – a despeito de algumas perseguições e violências locais – do que se ter

fortalecido em seu conjunto. Além do mais porque, no quadro destas perturbações, processou-se a paulatina apropriação de funções de governo e mando em suas comunidades urbanas, face à ruína e crescente debilidade das antigas magistraturas municipais e de outras instâncias do poder imperial a nível provincial e local. Mas ocorre aqui um deslocamento, que é significativo da transformação em curso. A ascensão das sés como âmbito primordial do exercício do poder local, a princípio urbano, é em geral considerado como produção, ou decorrência de um vácuo de poder, parecendo-nos antes uma força ativa na superação das “antigas estruturas”, ao articular o vigor do poder econômico com a esfera sacra de sua realização.

No quadro urbano, como atuam os bispos? De imediato, no contexto das invasões, o papel estratégico e de defesa das cidades se acentua e se irradia pelo território circundante. A este respeito, a proteção sagrada oferecida pelos patronos celestiais de cada cidade, intermediada pelo bispo, mostrou-se em muitas ocasiões mais eficaz do que as débeis forças militares do Império ou dos novos reinos em formação. Uma hábil propaganda eclesiástica e episcopal remete-nos, assim, para a função desempenhada na defesa de suas cidades, ao longo dos séculos V e VI, pelas relíquias de Santa Eulália em Mérida, de São Vicente em Saragoça e de São Acisclo em Córdoba. Em Menorca, cerca de 417, o bispo Severo, como autêntico comandante das tropas de Cristo constituídas por seus fiéis, e apoiados pelo patrono São Estevão, cujas relíquias acabavam de chegar à cidade, desbarataria a comunidade judaica da vizinha cidade, transformando a antiga sinagoga numa basílica submetida à sua jurisdição

diocesana¹⁸. Temos aqui uma manifestação da ampliação da diocese mediante a cristianização – *compelle intrare* – dos “pagãos”.

Segundo referências do sínodo provincial de Tarragona de 516, as funções judiciais conferidas aos bispos desde o Baixo-Império foram não apenas preservadas, como estendidas, a ponto de a assembléia instituir a proibição do funcionamento dos tribunais aos domingos e de que os bispos recebessem presentes das partes litigantes¹⁹. Por esta altura, as funções judiciais episcopais vedam-lhes apenas a atuação em causas criminais, e para o funcionamento do tribunal eclesiástico exigia-se tão somente o consentimento dos interessados. Mas é de Mérida que nos vem, graças as *Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*²⁰, o maior número de referências. Em 483 o metropolitano Zenon aparece colaborando ativamente nas obras de restauração das muralhas da cidade, expressando a apropriação das funções evergéticas pelos bispos. Quanto a seus sucessores na segunda metade do século VI, abundam as notícias que os vinculam à distribuição de esmolas e à obras de caridade. A Masona teria cabido diversas fundações, dentre elas uma instituição dedicada a conceder créditos de pequena monta aos necessitados, além de um *xenodochium*, e sabemos que a sé mantinha médicos, de longa data, que atuavam em função pública. Quando Masona foi desterrado da cidade, no contexto das perseguições de Leovigildo, afirma o autor anônimo das *Vitas* que a região foi afetada por pragas, fomes

¹⁸ F. Bajo, “El patronato de los obispos sobre las ciudades durante los siglos IV-V en Hispania”, *Memorias de Historia Antigua*, 5, 1981, pp. 203-212.

¹⁹ José Vives, *op. cit.*, cânones IV e X, respectivamente, p. 35 e 37.

²⁰ J. N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeritensium*, Washington D.C., The Catholic University Press, 1946.

e epidemias, suprimidas, contudo, miraculosamente, na altura de seu retorno e reocupação da sé de Mérida, como veremos no capítulo VII.

Do quadro acima exposto decorre o elevado grau de interesse manifesto na apropriação destes cargos, sobretudo se não perdermos de vista que este era um canal diretamente vinculado a patrimônios e rendas. Ainda segundo as *Vitas*, o domínio fundiário da igreja de Mérida chegara a ser um dos maiores da península, favorecido por enormes doações recebidas durante o episcopado de Paulo. Tanto assim que este bispo encontraria uma forte oposição do clero urbano aos seus intentos de garantir a sucessão no cargo ao seu sobrinho Fidel, finalmente suprimida pela ameaça do herdeiro de evadir-se da igreja com o patrimônio constituído por seu tio.

Vimos acima, no caso do bispo de Menorca, o alargamento da área de influência de uma diocese pela incorporação de uma antiga sinagoga. Porém, em várias ocasiões²¹, a ereção de basílicas e o conseqüente aprofundamento da cristianização do território diocesano podia originar a instituição de novas sés episcopais, com os decorrentes conflitos que, desencadeados no seio da hierarquia episcopal, expressavam um campo mais amplo de inserção. No caso, por exemplo, da ordenação de Siagrio e Pastor, em 432 – membros de uma família inserida no círculo familiar de Teodósio, contrária aos interesses do bispo de Lugo – revela-se a situação em que as novas dioceses serviriam para fortalecer o poder e a liderança de uma poderosa família local às custas de outras assentadas em um núcleo urbano próximo, e que, a partir da jurisdição episcopal, visavam alargar seu

²¹ Sigo referências colhidas em autores vários, mas sobretudo em Santiago Castellanos, *Poder social, aristocracias y hombre santo en la España Visigoda*, Logroño, Universidad de La Rioja, 1998, *passim*.

poder por toda a região, convertendo a cidade sé em um núcleo privilegiado para a ordenação de um território mais amplo. Em outras ocasiões, as novas sés podiam constituir-se em instrumentos mais seguros para o bispo segregador, pressionado em sua própria cidade pela existência de facções rivais, ou até instituir uma rede de apoio que fortalecesse sua posição no episcopado provincial. Seriam estes os casos da ordenação, por Nundiaro de Barcelona, de Irineu, fundando a sé de Égara, e daquela realizada por Silvano de Calahorra, da qual só possuímos referências indiretas, ocorrendo ambas cerca de 465. Este último, ao nomear um seu presbítero para a sé de Tarragona, à revelia de seus pares, suscitou reação e recurso ao bispo de Roma. Mas, destaque-se, tal reação epistolar não se restringiu aos outros bispos sufragâneos, posto que ao papa também enviaram missivas, e em apoio a Silvano, os *senadores* da região. E foi em meio ao quadro turbulento vivido no Noroeste da Espanha, no primeiro terço do século V, no contexto das pressões suevas, que a intervenção cada vez maior dos bispos galegos na política local deu origem a competições e lutas, entre as diversas facções, pela apropriação dos cargos episcopais. O próprio Hidácio refere-se, em sua crônica, ao episódio relacionado ao bispo de Lugo. E em 460, quando uma força militar sueva saqueou Chavez, foi a vez de seu bispo ser feito prisioneiro por uma facção hispano-romana rival, fato também ocorrido na Bética, em 441, com o bispo Sabino de Sevilla.

Os elementos até aqui indicados permitem estabelecer alguns pontos para posterior aprofundamento. Segundo García Moreno²², a verdadeira primazia das sés basear-se-ia na força superior que aos bispos lhes brindava sua posição exclusivista de intermediários entre a comunidade terrena e a celestial, a dos santos, posição explicitada em três

²² L.A. García Moreno, *Élites ...*, *op. cit.*, p. 250.

fenômenos: sua capacidade exorcista, obrigando os demônios a revelarem-se, o que os tornava “similares a Deus”; a custódia das relíquias dos santos; a direção da cerimônia coletiva da missa e demais rituais litúrgicos mediante os quais produzia-se uma sincronia entre o tempo terreno e o celestial. Pontos fundamentais, sem dúvida, que exigem consideração, e em relação aos quais “catalogamos” várias referências. Dentre elas, pelo cânone terceiro do Concílio de Braga III, em 675²³, a assembléia repreende alguns bispos que tinham por prática apresentar-se, na procissão dos santos, com as relíquias atadas ao colo, e seguindo em liteiras carregadas por clérigos, expressão quiçá mais íntima da autoridade expressa no vínculo pessoal com o sagrado, fazendo ecoar a antiga cerimônia de *adventus* do imperador em uma cidade.

Este último aspecto parece decisivo, ressaltando que este poder pessoal, a despeito de sua possível singularidade, inseria-se pleno numa vasta rede de Poder, na qual o singular atenua-se no interior de um corpo plural, que como tal afirma sua ascendência sobre o conjunto da sociedade. Essa consideração demanda, contudo, a revisão de uma espécie de *topos* que caracteriza a historiografia ibérica relativa ao tema, uma premissa firmemente manifesta em relação a duas instituições, Estado e Igreja. Poder-se-ia talvez configurá-la como culto institucional, posto que pressupõem, para ambos, uma origem “pura”, ancorada em profundas necessidades da espécie humana em sua vida social, e que como tal representam seus mais altos desígnios, suas mais altruístas aspirações. Confrontada com os “terríveis fatos”, uma tal sensibilidade, ferida em sua susceptibilidade, ou recusa-se a enxergá-los, ou tudo que vê não é mais do

²³ José Vives, *op. cit.*, pp. 375-376.

que expressão de decadência, de aviltamento, de perda da pureza original, triste desígnio imputado à natureza humana. E não nos referimos aqui aos cronistas medievais, mas a muitos de seus confrades “modernos”! E assim, as inúmeras, e crescentes referências conciliares à simonia entre o clero, à intervenção régia na nomeação de bispos, às concubinas e barregães, à utilização dos bens eclesiásticos em proveito pessoal, e contra inimigos pessoais, ao envolvimento episcopal com intrigas, e até a traição ao rei, devem-se ao ingresso no clero, em seus vários níveis hierárquicos, de pessoas sem vocação, de uma moralidade e cultura em princípio nada apropriadas²⁴ - o que, mesmo nesta perspectiva, soa-nos paradoxal²⁵ - expressando a “decadência moral e a senhoriação do episcopado no século VII”²⁶.

Definido o processo, sua explicação residiria em razões de ordem étnico-sociológica, “requintada” formulação conceitual usada para imputar à suposta elevada ascendência de indivíduos de estirpe germânica aos postos chave da Igreja Visigótica, após a conversão de Recaredo²⁷ a razão de todas as mazelas. García Moreno, opondo-se à tese, mas não à formulação da constatação, relaciona-a ao sistema de seleção, com a generalização da *regalia*, e ao ambiente produzido pelo extremo poder

²⁴ Perspectiva corrente, manifesta até por García Moreno, por exemplo em *Élites ...*, *op. cit.*, p. 246.

²⁵ Considere-se, por exemplo, o envolvimento de Santo Isidoro no “golpe de Estado” que derrubou Suintila, segundo A. Barbero de Aguilera, *La sociedad visigoda y su entorno histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1992, pp. 25 ss.

²⁶ Expressão de García Moreno, *Élites ...*, *op. cit.*, p. 247.

²⁷ Ver, por exemplo, José Orlandis, *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, 1976.

político-econômico alcançado pelo cargo episcopal. Seguimos de perto algumas das questões que propõe, mas sem conceber como alternativa viável ao historiador o explícito juízo de valor manifesto em considerações de conduta moral. Em que bases estabelecê-la? Na defasagem manifesta entre um modelo que se assume, sempre, ainda que implicitamente, como parâmetro, e a prática? Mas, assim, as bases da comparação estão sujeitas a elevadas doses de manipulação. E por que relacionar senhoriação à decadência? Onde situar a idade de ouro?

A partir dos elementos dispostos, consideramos que a estrutura eclesiástica não constitui um corpo isolado, distinto ou desvinculado, mas integra-se plenamente na sociedade do período, e numa relação dialética pela qual a modela, assim como é modelada por ela. Não é sequer um seu microcosmos, posto que é sua própria expressão, em suas hierarquias, conflitos, manifestações de poder, relações de exploração, alianças de classe, etc..A própria perspectiva do exclusivo da função sagrada como apanágio clerical deve ser posta em discussão, não para negar a efetiva ascendência desta *ordo*, e o reconhecimento popular que a sustenta, mas para realçar que o sagrado, a concepção que dele se tem, de suas manifestações, não é unívoca, mas fruto de ações e reações, uma arena de elementos conflitivos que, talvez apenas sob uma pressão imperiosa, superior à própria ortodoxia religiosa dominante, assuma a forma de um sistema.

Durante este período, as cerimônias religiosas não foram sustentadas por qualquer meio social delimitado e específico. O clero não constituía uma classe, e sequer formava um grupo com margens precisas no interior das classes sociais fundamentais desta sociedade. A própria organização do trabalho nas terras da Igreja era em tudo idêntica ao dos senhorios laicos, havendo entre ambas uma acentuada interdependência.

Como as classes não se definem isoladamente, mas em relações de oposição, o fato de que os detentores dos patrimônios laicos e eclesiásticos estabelecessem um idêntico relacionamento com a classe servil não é de menor interesse para configurá-los como membros da mesma classe senhorial. Talvez coubesse uma certa ascendência jurídica à Igreja, como a que vemos manifesta na relação com os libertos *in obsequio*. Segundo o princípio instituído no cânone setenta do Concílio de Toledo IV²⁸, a Igreja era um patrono que não “morria nunca”, o que conferia um caráter *ad aeternum* à dependência de seus libertos, implicando a toda sua futura descendência a permanência *in obsequio ecclesiae*. O que não determina, dito de passagem, que uma tal “ficção jurídica” preservasse os seus quadros, e desde muito cedo na Espanha Visigótica os cânones conciliares seguem *pari passu* a legislação régia visando coibir a fuga dos dependentes, problema perene ao longo de toda a vigência do reino. A questão é, por sinal, muito mais ampla. A rigor, possivelmente em função da referida função de patronato exercida pelos bispos sobre as comunidades, já na relação com os crentes – e *fidelis* virá a designar uma relação de subordinação – manifesta-se a premissa do vínculo pessoal incorruptível a ser preservado, cujo vigor expressa também os seus limites. Assim, desde o Concílio de Elvira, o primeiro hispânico, encontra-se a determinação²⁹, fadada a várias repetições posteriores, de que os bispos não recebessem em sua comunhão qualquer pessoa que tivesse sido excomungada por outro, atrevimento que demandaria prestação de contas

²⁸ José Vives, *op. cit.*, p. 215.

²⁹ *Id.*, p. 11.

aos seus pares no sínodo. Referência reveladora tanto do peso da sanção quanto do jogo de influências que suscita.

O clero não constituía também, neste período, um grupo claramente delimitado no interior da classe senhorial por três ordens de razões. Em primeiro lugar, não se verificava qualquer distinção entre os elementos componentes do alto clero e os aristocratas leigos, indistinção resultante da permanente intervenção destes últimos nas funções eclesiásticas, na condução dos assuntos da Igreja e na seleção de seus membros. Na Espanha Visigótica, sobretudo a partir da unificação religiosa sob Recaredo, proclamada solenemente no III Concílio de Toledo de 589, a indicação dos bispos foi assunto eminentemente régio, o que não implica sequer no seu poder exclusivo de decisão, posto que muitas vezes eram os magnates regionais a arrogarem-se os títulos, ou a forçar o rei a concedê-lo. Deste conjunto de processos resultou que leigos ocupassem, com toda a plenitude, lugares cimeiros na hierarquia. Talvez seja este o caso, apontado como “nebuloso” pelos historiadores dos concílios ibéricos, expresso numa carta anexa às atas do Concílio de Toledo II, em 527³⁰, e da lavra do metropolitano Montano. Do seu teor fica patente a intenção de comunicar ao titular da sé de Palência, que não respondeu à convocatória do concílio regional, várias de suas deliberações, relativas à supressão de uma série de desmandos e desrespeitos cometidos contra a hierarquia. O aspecto curioso, ou nebuloso de tal documento reside em que, contrariando as fórmulas epistolares correntes, e caso único na coleção visigótica, o cabeçalho não segue a norma do endereçamento com referência aos ofícios clericais, como *do bispo ... ao bispo ...*, ou *coepíscopo*, ou *irmãos em Cristo*, mas

³⁰ *Id.*, pp. 50-52.

segue do bispo Montano ao excelente e exímio cristão Toríbio. Após ressaltar o seu caráter de amigo da santa religião, e sua dedicação à Igreja e à conversão dos senhores seculares, mesmo vivendo ainda “no século”, imputa-lhe a responsabilidade de coibir a ação dos presbíteros, que estariam exercendo funções exclusivas do episcopado, e, caso único, admoesta-lhe não com a sanção conciliar, mas com a queixa ao juiz secular e ao rei. O cânone terceiro do Concílio de Toledo X³¹, de 656, determina que os seculares não se imponham sobre os membros do clero, atitude que seria decorrente da apropriação de cargos e do patrimônio eclesiástico correspondente.

Em sentido convergente, os dignitários do clero exerciam formas de poder geralmente conotadas com os leigos, harmonizando-se por vezes a função de ambos, e com não menos freqüência entrando em confronto.³². Da conjugação destes movimentos resultava que os próceres eclesiásticos e os grandes senhores laicos pertenciam geralmente às mesmas famílias, e que daquelas detentoras dos maiores conjuntos senhoriais saíssem os elementos que iriam ocupar a esmagadora maioria dos cargos de bispo, abade e abadessa. Estes membros do alto clero eram, na maior parte dos casos, representantes das aristocracias regionais, dependendo do vigor da família reinante, ou da fragmentação da soberania, a sua atitude em relação à coroa. Para cada família senhorial, a posse de senhorios laicos e eclesiásticos constituía um todo indissolúvel, daí a enorme freqüência com

³¹ *Id.*, pp. 310-311.

³² Referi-me, anteriormente, ao exercício de funções judiciais pelos bispos e membros do clero, algumas vezes cumpridas em companhia dos juízes laicos. Esta ação conjunta parece se tornar mais efetiva a partir da abjuração do arianismo pela realeza visigótica, e da associação entre “Igreja” e “Estado”, entre “lei” e “religião”, elemento vigoroso da afirmação da hegemonia aristocrática. O cânone XVI do Concílio III de Toledo determina a ação conjunta de juízes e bispos na repressão à idolatria, e o seguinte a direciona à punição das práticas de infanticídio. José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos...*, *op. cit.*, respectivamente, p. 129 e 130.

que os concílios insistem em que os bispos não tratem como pessoal o patrimônio da Igreja, usando seus dependentes para a valorização de suas próprias terras³³, apropriando-se das rendas e bens³⁴, cedendo libertos da Igreja a pessoas de seu círculo³⁵, etc.. No extremo, teríamos as condenações canônicas ao uso privado e profano dos vasos do altar³⁶, e o repúdio à prática do clero catedralício de apropriar-se de bens das igrejas por ocasião da morte do bispo³⁷.

Assim, independentemente da existência ou não de relações de descendência direta entre aqueles que sucessivamente ocupassem uma dada função episcopal ou abacial, a sua detenção no âmbito de uma família criava uma situação de hereditariedade de fato, gerando condições favoráveis à definição de linhas sucessórias mais precisas. Na Espanha Visigótica³⁸ existiram famílias cujos membros chegaram a ocupar,

³³ Ver, por exemplo, o cânone II do Concílio II de Braga, de 572, o cânone XX do Concílio III de Toledo, de 589, e o cânone VIII do Concílio III de Braga, de 675. *Id.*, respectivamente, p. 81, 132, e 377.

³⁴ Ver, por exemplo, o cânone VIII do Concílio de Tarragona, de 516, o cânone XIV e XVI do Concílio de Braga II, de 572, o cânone III do Concílio III de Toledo, de 589, o cânone X do Concílio II de Barcelona, de 599, e o cânone XXXIII do Concílio IV de Toledo, de 633. *Id.*, respectivamente, p. 36, 89, 90, 125, 159 e 204.

³⁵ Ver, por exemplo, os cânones I e II do Concílio I de Sevilha, de 590, e o cânone LXVI do Concílio VI de Toledo, de 633. *Id.*, respectivamente, p. 151, 152 e 207.

³⁶ Ver, por exemplo, o cânone II do Concílio III de Braga, de 675, e o cânone IV do Concílio XVII de Toledo, de 694. *Id.*, respectivamente, p. 374 e 530.

³⁷ Ver, por exemplo, o cânone XII do Concílio de Tarragona, de 516, o cânone XVI do Concílio de Lérida, de 546, e o cânone II do Concílio de Valência, de 549. *Id.*, respectivamente, p. 37, 59 e 61.

³⁸ Sigo as referências de L.A. García Moreno, *Élites ...*, op. cit., pp. 247-248.

concomitantemente, várias sés episcopais, como no caso, referido por Santo Isidoro, de quatro irmãos que em meados do século VI exerceram o episcopado na sua porção oriental, em Valencia, Urgel, Barcelona e Huesca. Por esta mesma altura ocorreu também, como destacamos anteriormente, a sucessão de tio a sobrinho na sé de Mérida. A igreja metropolitana hispalense foi ocupada, da segunda metade do século VI à primeira do VII, sucessivamente, pelos dois irmãos de Sevilha, de cuja família também era oriundo o bispo de Ecija. Em princípios do século VII um governador provincial, Eládio, ingressou no mosteiro agaliense, passando em seguida a ocupar a sé metropolitana de Toledo, ao passo em que de uma mesma família saíam dois sucessivos bispos de Saragoça, os irmãos João e Bráulio, que tiveram ademais outro irmão como abade e uma irmã abadessa. O patriarca desta família também fora bispo, provavelmente de Osma.

Há ainda testemunhos relativos a famílias cujos membros ocuparam sés episcopais e altos postos no governo do reino, sendo o caso mais evidente o da família de Sisenando: dois membros seus, Sclua e Pedro, foram, respectivamente, bispos de Narbona e Béziers, sendo o próprio Sisenando duque da Septimânia antes de rebelar-se contra Suintila e alçar-se ao trono. Teria pertencido a esta mesma família, e ocupado o cargo de duque da *Gallaecia*, o pai de Frutuoso de Braga, sendo que este, após fundar numerosos mosteiros na região, inclusive apropriando-se de terras do fisco, viria a ser nomeado bispo de Dumio e de Braga, enquanto uma irmã sua casou-se com um nobre que exerceu funções militares no noroeste peninsular. Em 666 a sé de Coimbra era ocupada por Cantaber, membro de uma importante família hispano-romana que dominava em *Coninbriga*

desde meados do século V. Masona e Renovato, metropolitas emeritenses no último quartel do século VI e primeiras décadas do VII, além de Ildefonso, metropolitano de Toledo entre 657 e 667, eram membros da aristocracia fundiária hispânica. Considerada a pobreza das fontes do período, no que tange a informações desta natureza, parecem relevantes os indícios da existência de fortes laços familiares unindo a alta nobreza laica e o episcopado do reino visigodo. A. Barbero³⁹ destaca que foram os bispos os principais porta-vozes das idéias e programas políticos da nobreza, tanto em seu sentido teórico quanto prático.

A indefinição dos elementos componentes do alto clero implica a impossibilidade de diferenciar com clareza as terras e servos que integravam os senhorios eclesiásticos daqueles detidos por leigos. Inclusive, a referência mais direta que possuímos sobre prestações em trabalho por *servi* na Espanha Visigótica diz respeito ao emprego de dependentes da Igreja nas terras patrimoniais de bispos⁴⁰. Verificava-se, por um lado, um movimento permanente de conversão de senhorios laicos em eclesiásticos, assumindo a forma de doações à Igreja. O objetivo de alienações deste tipo, porém, tanto beneficiando estabelecimentos já existentes, quanto dando origem a novas fundações era, além das novas possibilidades abertas na apropriação de rendas suplementares, o reforço da coesão das famílias aristocráticas e do conjunto das suas posses⁴¹. O

³⁹ A. Barbero de Aguilera, *La sociedad ...*, *op. cit.*, p. 27.

⁴⁰ No cânone oitavo do *Concílio de Braga III*, in Vives, *op. cit.*, pp. 377-378.

⁴¹ Este é um tópico que exigiria grande desenvolvimento, mas ao qual dedico aqui estas breves menções. já que incide na chamada questão das igrejas próprias, estudada basicamente sob o ponto de vista jurídico-canônico pela historiografia hispânica. Concentram-se os autores numa interminável discussão voltada, basicamente, a demonstrar, ainda uma vez, a particularidade hispânica, onde tais igrejas nunca deixaram de integrar a rede diocesana, mantendo-se sempre

movimento que, a princípio, poderia representar uma transferência dos leigos para a Igreja era, enfim, indissociável do reforço das grandes famílias, constituindo um dos aspectos da integração dos bens eclesiásticos no quadro familiar senhorial. Neste contexto é perfeitamente compreensível, sem qualquer apelo à decadência moral, que as lideranças religiosas confundissem sistematicamente os bens da Igreja com os de sua família. No sentido inverso ao movimento das doações verificava-se o do confisco e pilhagem de bens eclesiásticos, com referências seguras ao menos em relação aos monarcas⁴², além de indícios relacionados a magnates leigos, sobretudo os parentes dos bispos por ocasião da morte destes, expressando-se a interpenetração e a mobilidade freqüente entre ambos os patrimônios⁴³.

sob o mais efetivo controle episcopal. Mesmo neste caso, importa-me considerá-lo pelo destaque que concede ao meio urbano como centro de manifestação de um poder que se expande, que busca irradiar-se e enraizar-se no contorno rural circundante. Portanto, é algo mais do que patronato sobre cidades, ou é a própria configuração da cidade que se transforma no interior do regime. Indiquei, anteriormente, a relação entre o bispo Mazona e a preservação da fertilidade dos campos na região de Mérida. Por outro lado, penso que a questão não se define sob o ponto de vista estritamente jurídico porque, mesmo a este nível, os concílios fixaram progressivamente grande parte dos direitos na pessoa dos fundadores e herdeiros, até mesmo o da escolha do pároco. E se as igrejas integravam, de alguma forma, a rede diocesana, em relação aos mosteiros estava juridicamente vedada a intervenção episcopal, e não são poucas as menções a fundações monásticas por parte de senhores laicos, que os integravam com toda sua família, inclusive os dependentes. A rigor, o problema saldava-se no campo da correlação de forças. Há casos em que os bispos impunham-se efetivamente sobre as igrejas rurais, levando-as por vezes à ruína pela apropriação integral de suas rendas. Mas há outros, como o expresso na *Vita Aemiliani*, de um grande potentado local que erige uma igreja em sua propriedade, e a seu bel prazer designa-lhe o pároco dentre seus dependentes, com total imunidade e independência em relação aos bispos.

⁴² A. Barbero & M. Vigil, *La formación del Feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, Crítica, 1979, p. 86, e Dionisio Pérez Sánchez, *El Ejército en la Sociedad Visigoda*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989, p. 129 e 134.

⁴³ Ver, por exemplo, o cânone III do Concílio X de Toledo, de 656. José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos...*, op. cit., pp. 310-311.

Se as mesmas estruturas sociais vigoravam entre leigos e clérigos, não será possível conceber o pleno enraizamento, se não mesmo a profunda identidade entre Igreja e Sociedade, expressando-a em seus vários níveis? A. Barbero e M. Migil⁴⁴, além de Sánchez-Albornoz⁴⁵ já destacaram a posição da Igreja como senhor superior neste período, com abadias e bispados contando com um elevado número de vassallos leigos, instalados em senhorios que por vezes reduziam bastante o conjunto à disposição direta dos senhores. Fosse sua principal contra-prestação a do serviço guerreiro ou um pagamento simbólico, a vassalagem de leigos para com membros do alto clero não diferia da subordinação a laicos. Segundo a lei militar de Wamba⁴⁶, dignitários de ambas as “estirpes” deviam compor o exército régio no comando de seus vassallos. O quadro vassálico inseriu-se a tal nível na Igreja que chegou mesmo a matizar suas mais íntimas estruturas, quando, por exemplo, estabelecimentos eclesiásticos subordinavam-se a membros do alto clero como vassallos⁴⁷. Em que situação encontrava-se o ofício religioso quando os soberanos visigodos nomeavam seus fiéis para ocupá-los? Ademais, bispos e abades reconheciam-nos como senhores superiores, com as dignidades

⁴⁴ A. Barbero & M. Vigil, *La formación ...*, op. cit., p.79.

⁴⁵ Claudio Sánchez-Albornoz, “España y el Feudalismo Carolíngio”, in *Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, I, Spoleto, 1954, p. 114, 118-119.

⁴⁶ Lei IX, 2, 8, de 1 de novembro de 673. *Lex Visigothorum*, K. Zeumer (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum*, Tomus I. Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973

⁴⁷ A. Barbero & M. Vigil, *La formación ...*, op. cit., pp. 76-88.

eclesiásticas, e os rendimentos delas decorrentes, submetidos à vassalidade e aos vínculos de fidelidade e serviços⁴⁸.

E não foi somente na esfera da aristocracia que a Igreja inseriu-se no regime senhorial, já que os oficiantes de menor extração integravam-se plenamente na classe servil. Nas igrejas fundadas por leigos, a condição dos oficiantes parece não ter diferido muito daquela característica aos simples dependentes. Tratava-se, com efeito, de servos, em geral *casati*, imiscuindo-se nos serviços devidos ao senhor a celebração da missa. Nem mesmo a realização do ofício litúrgico parece ter-lhes conferido alguma especial dignidade, podendo ser demitidos, sujeitos a punições corporais e, se escravos, mantidos em condição de ausência de liberdade⁴⁹. Sés e abadias também podiam possuir igrejas paroquiais e mosteiros de menor importância, juntamente com o baixo clero que nelas oficiava, insertos na condição servil. O cânone LXXIV do Concílio de Toledo IV, em 633⁵⁰, determina a prévia manumissão dos oficiantes das igrejas paroquiais, mantidos sob a condição de libertos *in obsequio*, da qual não poderiam apartar-se, situação mais uma vez estendida a seus descendentes. Grande parte do baixo clero catedralício era também constituída por *oblato*s, consagrados, segundo a tradução de José Vives e a referência comum dos autores, à Igreja ainda em tenra idade. Integrariam, portanto, a *familia ecclesiae*, educados, considerados e mantidos à roda dos bispos. Mas uma

⁴⁸ D. Pérez Sánchez, *El Ejército ...*, *op. cit.*, pp. 140-141.

⁴⁹ M. Sotomayor, “Penetración de la Iglesia en los Medios Rurales de la España Tardorromana y Visigoda”, in Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, *Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell’Alto Medioevo: Espansione e Resistenze*, II, Settimane di Studio, XXVIII, Spoleto, 1982, p. 660.

⁵⁰ José Vives, *op. cit.*, pp. 216-217.

observação mais cuidadosa das referências latinas conciliares parecem dissipar qualquer dúvida. A primeira referência aos *oblatos* é feita no Concílio de Toledo II, de 527⁵¹. Vives traduz as expressões latinas, no *caput* e na primeira linha do cânone I, que designam o ato da entrega, respectivamente por *dedicaram* e *consagraram*. Em que pese a liberdade (inclusive de traição) do tradutor, as formas verbais originais são *manciparunt* e *manciparit*, flexões do verbo *mancipare* ou *mancupare*, que têm a mesma raiz do substantivo *mancipium*, *ii*, e cujo sentido é entregar, ceder, vender, alienar, transmitir propriedade, sujeitar⁵². O cânone seguinte, ainda relativo aos *oblatos*, proíbe que abandonem as suas igrejas, passando a outras, e admoesta os bispos que os recebem irregularmente com as sanções de seus confrades, “porque é muito duro que alguém arrebate e se aproprie do que outro desbastou da rusticidade (*rurali sensu*) e da debilidade da infância”⁵³. Embutida no cânone, e de passagem, uma sucinta manifestação do olhar lançado pelos bispos sobre os camponeses. Será exagero afirmar que se reproduziam no interior da Igreja as hierarquias, oposições e reconciliações dialéticas de classe que vigoravam no regime senhorial em geral?

⁵¹ *Id.*, p. 42-43.

⁵² F.R. dos Santos Saraiva, *Novíssimo Dicionário Latino-Português Etimológico*, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico, Rio de Janeiro, Livraria Garnier, 1993, p. 709 (10ª edição).

⁵³ José Vives, op. cit., cânone II, p. 43 – “(...) *quia durum est ut eum quem alius rurali sensu ac squalore infantiae exuit, alius suscipere aut vindicare praesumat.*”

Capítulo IV - A Revelação Divina

Em 572, no extremo noroeste da Península Ibérica, na antiga província da *Gallaecia*, então submetida ao domínio suevo, Martinho de Braga acabara de presidir, na condição de Metropolita, o II Concílio Bracarense quando, por intermédio de uma missiva subscrita por Polêmio, bispo de Astorga, foi instado a elaborar um pequeno tratado acerca das origens dos ídolos e de seus crimes, possivelmente estimulado pela deliberação conciliar que afirmara a urgência com que se impunha o reforço das atividades pastorais e do zelo missionário dos bispos galegos. Lamentavelmente, não se preservou a carta por meio da qual lhe fora endereçado o pedido, que poderia revelar-nos o seu efetivo teor. Limitados às breves indicações feitas pelo próprio Martinho, parece-nos, contudo, manifestar-se uma espécie de defasagem entre a encomenda e o produto final ao qual ela deu ensejo. Em resposta a Polêmio, enviou-lhe o Metropolita o famoso sermão tradicionalmente designado por *De Correctione Rusticorum*¹. Em seu primeiro parágrafo, ainda no endereçamento da obra, o autor revela uma mais ampla percepção do âmbito global em que deveriam inserir-se as específicas admoestações aparentemente suscitadas pelo bispo de Astorga. Ainda que o tópico central residisse em discernir a origem dos ídolos pagãos, em breves palavras, estabelecendo sua verdadeira natureza e, na extensão, a veneração demoníaca que na perspectiva dos bispos traduzia e enquadrava estas antigas superstições a que se mantinham aferradas as gentes do campo (*rustici*), uma tal revelação supunha enquadrá-la em uma visão de conjunto

¹ Aires A. Nascimento (ed.), *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum de Martinho de Braga*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997. Segundo o editor, o título da obra não tem outro fundamento que não seja o uso tradicional (p. 147, nota).

que, partindo da própria criação do mundo, abrangesse “a floresta ingente dos momentos do passado e do que então aconteceu e preparar para gente rural (*rusticis*) alimento em linguagem rústica (*rustico sermone*)”².

Várias das premissas assumidas e divulgadas por Martinho nesta obra de caráter didático voltada a embasar a ação pastoral, inserem-se na perspectiva clássica dos apologistas cristãos – também patente em Cesário de Arles e em Santo Agostinho, entre outros – da condenação do paganismo pelo vínculo estabelecido entre as várias divindades e a ação demoníaca. Em linhas gerais, a partir sobretudo da segunda metade do século IV, prevalece uma pastoral cristã polemista e condenatória dos usos e práticas antigas baseada na “demonolatria”³. A radicalização desta tendência levaria a que, em meio ao furor condenatório do paganismo que caracterizou a ação dos principais porta-vozes da Igreja latina de fins deste século, várias festas cívicas tradicionais, julgadas inocentes por cristãos de uma geração anterior, passassem a ser veementemente condenadas como cultos demoníacos⁴. Contudo, mais do que considerar esta postura polemista específica, fadada a largo futuro em seus desdobramentos, e no que de *per se* pressupõem em termos de campos de intervenção e de monopólio das relações com o sagrado requisitado pela *ordo* clerical, impõe-se vislumbrar, inicialmente, a fundamentação de uma tal associação. Neste particular refere-se a uma “recuperação” do passado – a floresta ingente dos tempos pretéritos citada por Martinho – que foi concebido

² *Id.*, p. 107.

³ Segundo S. Fernández Ardanaz, “Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano”, in A. González Blanco *et al.*, *Antigüedad y Cristianismo. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, VII*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, p. 209.

⁴ Segundo Peter Brown, *Authority and the Sacred*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 22.

como o viés único e exclusivo da trajetória da humanidade sob a ótica da história da Criação e do projeto divino da Salvação.

Talvez convenha precisar a referência inicial a obra de Martinho de Braga. Tomo-a como objeto central norteador, mas não exclusivo, de análise neste capítulo menos em função de uma orientação diacrônica ou “genealógica” que a oriente do que pela riqueza e complexidade dos elementos que evoca, além das particularidades que envolveram as suas condições de produção. Quanto a estas últimas, e em breves palavras, ainda que possamos estar diante de uma manifestação de cunho particular, de expressão da riqueza criativa individual de seu autor, Martinho, na condição de metropolitano de Braga constitui-se, no mínimo, como porta voz em seu sermão dos anseios e perspectivas da elite eclesiástica da antiga província da *Gallaecia*, como ele signatários das atas do concílio acima referido⁵.

Transcender, portanto, a esfera da sua realização individual pressupõe considerar o *De Correctione Rusticorum* a partir de suas condições gerais de produção, inserindo-o no contexto mais amplo de que ele é expressão, e no qual se manifestam a origem, os condicionantes e os limites sociais de sua elaboração e difusão. Numa primeira tentativa de aproximação, poder-se-ia configurar tal sermão como um exemplar característico da “teologia de popularização”. Segundo A. Gurevich⁶, o anseio de implantação do cristianismo, originalmente vinculado à cultura de elite, demandou a tarefa de “tradução” dos seus preceitos essenciais a um nível compreensível para as platéias, o que deu origem à constituição

⁵ José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, p. 85.

⁶ A. Gurevich, *Medieval Popular Culture*, New York, Cambridge University Press, 1992.

de gêneros literários particulares, como as narrativas de milagres, as hagiografias, os sermões, dentre outros, orientados para a reprodução da doutrina em níveis populares. Quanto a seus traços peculiares, destaca-se o emprego de uma linguagem simples e acessível (o *sermo rusticus*, explicitamente adotado por Martinho), além da apropriação de imagens familiares, condizentes com o universo mental dos ouvintes. Não se trata, contudo, de concebê-los como expressão de uma vulgarização de modelos culturais⁷, haja vista que as adaptações e seleções, com as escolhas que impunham no interior do próprio universo teológico, não eram alheias às pressões das audiências.

Ressalta-se, assim, a complexidade do processo de conversão e implantação do cristianismo no Ocidente Medieval, configurando-o pelo viés da síntese, das adaptações e influências recíprocas entre tradições culturais diversas. E, como soem ser as sínteses, sujeitas a determinantes vários, a condicionamentos espaço-temporais que são menos a negação do caráter cristão auto-proclamado de religião universal do que uma das manifestações deste seu anseio de realização. Disposta a tudo englobar, rejeitando limites geográficos, étnicos ou classistas em prol da afirmação de sua propalada condição de intérprete dos desígnios do Deus único, de gestora da totalidade de Sua imensa obra de criação, entre o anseio e a realização, entre um suposto destino divino inscrito nas origens e sua efetiva realização histórica inscrevem-se, porém, os vários desníveis, os fluxos e influxos para os quais deve voltar-se a lente do investigador.

Instituição antiga, mas essencialmente medieval na sua implantação, a Igreja Católica, e a religião que ela representava, não esteve imune à pressão das antinomias fundamentais que caracterizaram o

⁷ Como em Georges Duby, “A vulgarização de modelos culturais na sociedade feudal”, in *A Sociedade Cavaleiresca*, São Paulo, Martins Fontes, 1989, pp. 145-153.

período. Premido por realidades econômicas, vínculos políticos e relações sociais de feições e limites essencialmente locais, esse mundo preservou o sonho da unidade, e buscou efetivá-lo em reinos e impérios. Construções efêmeras, vergaram freqüentemente sob o peso dos particularismos triunfantes. Mas, e quanto à Igreja, abonadora, se não principal fautziz destas várias realizações? Inscrita no século, exerceu e sofreu todas as influências que pareciam estar aquém de uma sua missão sobrenatural. O teor de unidade manifesto na progressiva afirmação da Cristandade Latina trazia em seu bojo, a par da pressão de vários condicionalismos, o arranjo de ações, reações e estratégias que são elementos integrantes do complexo processo de implantação da Igreja Católica e da religião cristã na Alta Idade Média Ocidental. E se expressam, nas suas devidas proporções, nas atas conciliares de Braga e no *De Correctione Rusticorum*.

Retomando a referência ao caráter sistematizador do sermão martiniano, sua orientação fundamental, inserta no nível profundo da narrativa, consiste em *euforizar* crenças e comportamentos definidos como cristãos ortodoxos, a partir essencialmente de um duplo procedimento: calcando-se numa resumida narrativa da história da Criação – que circunscreve uma origem e um sentido para o universo e as criaturas que o integram – *disforizam-se*⁸ certas representações e práticas em função do caráter contraditório ou incompatível que encerram, por opostas que são em relação às leis e desígnios divinos. Na base de uma tal produção supõe-se, para afirmar-se socialmente, uma autoridade exclusiva, absoluta, na qual

⁸ Tais referências vinculam-se a um emprego parcial do método dos “Quadrados Semióticos” para a análise de textos. Neste caso, o discurso revela, em sua estrutura de produção, um investimento afetivo em pares de opostos, valorizados em forma positiva (eufórica) e negativa (disfórica). Veja-se Ciro F. S. Cardoso, *Narrativa, Sentido, História*, Campinas-São Paulo, Papirus, 1997, em especial o cap. 3, pp. 101-156.

reside o elo terreno da interpretação e divulgação da mensagem divina. Referimo-nos, dessa forma, ao *locus* da produção deste discurso, à autoria coletiva que está na base de sua formulação. Assim como toda religião é produtora de sentido, dentre seus elementos constitutivos inscreve-se a existência de uma organização ou instituição religiosa – obviamente distintas nas suas formas, níveis de institucionalização e características – mas indispensáveis ao cumprimento de funções específicas que, em última análise, concorrem para o funcionamento dos sistemas religiosos. Seguindo as referências de François Houtart⁹, dentre tais funções destacam-se: a do controle sobre as formas expressivas e de reprodução da própria instituição, isto é, do acesso às funções rituais segundo os distintos graus hierárquicos em que o sacerdócio deve exercer-se, da formação dos seus membros, da preservação das condições materiais de manutenção da instituição, etc., além da função relativa à veiculação das significações religiosas, responsável pela definição dos cânones, da liturgia e das formas oficiais de expressão. Tais tarefas envolvem, mais do que simples reprodução, a elaboração de novas significações que são, a um tempo, estruturadas e estruturantes do global social no qual se inscrevem.

Nas atas do Concílio I de Braga, realizado em 561, a exortação introdutória do metropolitano Lucrécio destaca o sentimento de júbilo generalizado que tomou conta da platéia, tendo em vista a tão ansiada realização da assembléia de bispos. Ressaltando sua importância, ou a natureza da função que lhe cabia exercer, afirma que

“é tão conveniente para as normas e regras eclesíásticas quanto robustece os vínculos da caridade fraternal, ao buscar entre si, em saudável confrontação (...) aquelas

⁹ François Houtart, *Sociologia da Religião*, São Paulo, Ática, 1994, pp. 99-102.

coisas que conforme a doutrina apostólica produzirão a unidade do Espírito no vínculo da paz”¹⁰.

Tais referências, e suas manifestações no conteúdo deste e do segundo concílio que virá a seguir, culminando no *De Correctione Rusticorum*, são a expressão de um amplo projeto de afirmação das elites religiosas da *Gallaecia*, permitindo-nos considerar algumas das estratégias essenciais a partir das quais buscavam afirmar a sua ascendência e controle sobre a religião. Um tal processo, complexo em seu desenvolvimento, demanda a consideração das várias faces que o matizam, em inter-relação.

Nesse sentido destaca-se (ainda que em meio a um período mal iluminado pelas fontes) a ocorrência de uma progressiva aproximação entre as aristocracias sueva e galaico-romana desde meados do século V, culminando na conversão da corte régia ao catolicismo cerca de 550, nessa espécie de ato fundador ao qual se vincula uma enorme abertura de horizontes à atuação da Igreja. Doravante imiscuem-se os anseios e ações voltadas à unificação de um reino que se propõe realçar, inclusive em função do poderoso e envolvente vizinho ariano, como cristão ortodoxo. Os ingredientes básicos de uma tal “simbiose” são relativamente conhecidos, expressando-se na forma de apoios mútuos, legais e institucionais. Assim, a realização do tão almejado concílio em Braga, o primeiro a ter lugar na província da *Gallaecia* destaca, entre as autoridades que o propiciam, autorizando-o, a determinação régia, novamente manifesta cerca de onze anos volvidos na abertura das atas do II Concílio de Braga.

Seguindo-se uma tal perspectiva institucional, recobre-se de uma luz intensa a conjuntura favorável vivida pela Igreja da *Gallaecia* na segunda metade do século VI. Implantando-se progressiva, mas

¹⁰ *Apud* José Vives, *op. cit.*, p. 65.

seguramente, ainda que sob condições mal conhecidas, desde fins do século II ou início do III, o primeiro choque adviria do surgimento da heresia de Prisciliano, a partir de 378 ou 379. Ainda que viesse a ser executado, em 385, por ordem imperial, José Mattoso destaca que a heresia teve grande propagação pelos campos do Noroeste, pregada por vários bispos muitas vezes desvinculados de qualquer diocese, e favorecida pela incapacidade do clero ortodoxo de combatê-la em um meio atingido pelas invasões. Face à ausência do possível recurso ao braço secular, que dera antes fim ao heresiarca, e à instabilidade política provocada por razias freqüentes promovidas por suevos e visigodos na região, segundo o mesmo autor propagou-se uma diversidade de doutrinas e práticas obscuras ou confusas, das quais se ouve os ecos nas controvérsias acerca do origenismo. Em data incerta, mas em torno a 538, o bispo Profuturo de Braga buscou granjear junto ao papa Vigílio, por intermédio de uma missiva, o binômio instrução-autoridade, julgando-se incapaz de coibir e avaliar a infinidade de práticas religiosas correntes em sua diocese. Todo este quadro “permite supor que muitos fiéis e até clérigos não distinguiam bem a heresia da ortodoxia.”¹¹

Heresias e ortodoxias costumam ter fronteiras muito pouco rígidas, e são definidas social e historicamente. Por outro lado, o pulular de particularismos e de diversidades no âmbito das crenças e práticas religiosas não são uma espécie de sub-produto produzido por um vácuo momentâneo, porque anti-natural, da capacidade de intervenção dos poderes centralizadores. A imposição da ortodoxia e da unidade em meio a um campo vasto de possibilidades não é uma espécie de condição natural da Igreja. Num mundo em progressiva ruralização e atomização dos poderes, como o da Alta Idade Média Ocidental, o que impressiona não é

¹¹ José Mattoso (dir.), *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Estampa, s/d., p. 290.

que uma tal instituição tenha sido atingida pela pressão das forças centrífugas, mas sim que tenha sido capaz de estabelecer expedientes de contenção para preservar sua integridade. Neste sentido, parece-nos que os concílios constituíram-se na instância legítima, como palcos da afirmação e preservação da unidade, atuando como um fórum de redução e resolução dos conflitos e divergências que ameaçavam a hegemonia que buscavam exercer estas elites eclesiásticas.

Retomando as referências de A. Gurevich¹², a cultura de elite com a qual se vincula, na origem, o cristianismo, não se configurava como um bloco homogêneo. Compunham-no uma elite eclesiástica sujeita a determinantes vários, dentre eles as distinções em níveis de formação cultural, os anseios, demandas e pressões diferenciadas de seus rebanhos de fiéis, além de injunções de diversas naturezas, variáveis consoante às próprias conjunturas históricas. Por outro lado, o universo teológico, e as adaptações e seleções que se lhe impunham, não estava sujeito apenas às pressões das audiências. À sua fonte primordial, o rico e variegado manancial constituído pela Bíblia, impunha-se a característica fundamental de todo e qualquer texto: o sentido que encerra não é unívoco, mas múltiplo e diversificado nas suas possibilidades de interpretação. Circunscrever a ortodoxia é, pois, antes do mais, histórica e socialmente, fundar uma autoridade visando o exercício de um poder.

Nos dois concílios de Braga, a extensão, a abrangência e o caráter da ação de intervenção requisitada pela assembléia de bispos fundamenta-se, preliminarmente, na sacralidade das fontes de autoridade que a instituem, mas que assim, portanto, na origem, legitimam. Acima de todas, ela é “actualização” da inspiração do Criador, potencializada por

¹² *Op. cit.*

determinação de seu mais recém-empossado representante terreno, o rei suevo, e pela própria presença divina entre os participantes. Uma tal autoridade fundadora, simultaneamente sobrenatural e terrena, autoriza a deliberação de disposições vinculatórias que se projetam sobre a *ecclesia* em seu sentido amplo, paulino, haja vista o projeto manifesto de identificação plena entre o reino suevo e uma comunidade de crentes cristãos ortodoxos. Isto posto, a autoridade concentrada nos bispos reunidos direciona-se, em primeiro lugar, para a identificação das defasagens que se interpõem entre um estado em curso e o que se pretende inaugurar, para a avaliação das deformidades que, maculando a sociedade vigente, afastam-na dos mais altos desígnios de Deus.

Reduzindo-as a uma expressão, ou a uma raiz essencial, reside na ignorância a fonte de todos os males nesta visão sublimada da sociedade. Ela é a mãe da diversidade, da variedade e da dúvida, da heresia, da ruptura da hierarquia, do inadequado cumprimento das funções. Ao fim e ao cabo, é dela que se valem os ardis demoníacos, é ela a responsável pelo afastamento humano do seu Criador. Antítese da unidade e da paz, o concílio é o *locus* de sua superação. Se aquela produz a pestilência do priscilianismo, este administra o seu antídoto ortodoxo.

Quanto ao seu fundamento, reside na autoridade de uma tradição que, reintroduzida no presente, potencializa a que o concílio manifesta. Assim, a condenação das crenças e práticas “priscilianistas” que teve lugar no I Concílio de Braga¹³ deu-se, primeiro, pela leitura dos capítulos contra a heresia estabelecidos pelo papa Leão, “o quadragésimo sucessor do apóstolo Pedro”, seguida da leitura dos capítulos também fixados pelos bispos espanhóis reunidos em concílio, em 380, culminando com a elaboração dos artigos de fé pelos bispos presentes. Na mesma assembléia,

a I de Braga, a disposição de ordenar a disciplina clerical deu lugar a cânones que só foram estabelecidos após da leitura e apreciação das regras antigas dos santos padres. O II Concílio de Braga¹⁴ não deu início aos seus trabalhos legislativos sem antes promover a leitura dos cânones fixados pelas assembléias anteriores, entre as quais aquela primeira que fora realizada na província. Ao propor-se a elaborar uma regra para os bispos, a fonte crucial a lhes informar consistiu na recuperação da antiga regra que fora ditada pelo apóstolo Pedro.

A referência a tantos exemplos objetiva sobretudo a enfatizar a freqüência do recurso à manifestação oral nas atividades fundamentais destas assembléias. Simples emprego de uma capacidade humana básica, e particularmente apropriada à comunicação? Certamente que sim! Contudo, as fórmulas antigas retomadas, (re)atualizadas pela leitura pública e seu poder de socialização, fazem sempre menção ao fato de que foram ditas quando estabelecidas. Referimo-nos, acima, à regra **ditada** pelo apóstolo Pedro. No II Concílio de Braga, a exortação introdutória do metropolita Martinho afiança a autoridade da assembléia numa máxima do Evangelho, onde está escrito **pela boca do Senhor** que “onde quer que haja dois ou três congregados em meu nome, eu estarei no meio deles”¹⁵. Na construção textual das atas, há um narrador externo, como um observador, cujo discurso indireto é periodicamente suspenso em benefício da reprodução direta das falas dos membros participantes. O preâmbulo do I de Braga inicia-se pela apresentação dos nomes e origem dos presentes, seguida pela **fala** do Metropolita, e por uma resposta, como que em uníssono, de todos

¹³ *Apud* José Vives, *op. cit.*, pp. 65-77.

¹⁴ *Id.*, pp. 78-106.

¹⁵ *Id.*, p. 78.

os bispos presentes. Assim, “(...) Lucrécio, bispo da referida igreja metropolitana disse: ‘Faz já muito tempo, santíssimos irmãos, (...)’. Todos os bispos disseram: ‘A proposta da tua beatitude é justa (...)’”¹⁶. Herdeira da cultura clássica, ciosa detentora da palavra escrita que lhe permitia, inclusive, preservar a memória que ancorava na longa duração o seu poderio e a sua preservação, o peso sagrado da expressão oral também manifestou-se nas práticas eclesíásticas. Poder-se-ia relacionar tal aspecto, considerando-se o fórum de autoridade em que se manifesta, e o caráter geral vinculatório que pretende afirmar, a uma expressão da *potestas* que, originado e divulgado pela boca do Senhor, transmitia-se pelo sopro dos seus representantes terrenos, os bispos? Haveria, então, um paralelismo entre as formas de exercício do poder no interior da Igreja e na sociedade? Ambas, como vimos, confundiam-se, na medida em que o sentido mais efetivo de Igreja expressava-se na congregação ou conjunto de todos os crentes. Tal comunidade, inclusive sob a ótica restrita das elites, era inexoravelmente cristã, posto que mesmo as condutas condenadas inseriam-se na sua hierarquização e nos laços de fidelidade e dependência que lhe organizavam e sustentavam.

Fundamentada na tradição sagrada selecionada, resgatada, reafirmada e concebida sob a forma de costume, a redução à ortodoxia consignava um vasto campo à intervenção das autoridades eclesíásticas. Tais concílios expressam o vigoroso anseio de ordenação de uma religião que se quer englobante, e o manifesta em medidas várias de normatização que visam, como já referi, a *ecclesia* em seu sentido amplo. Contudo, como fórum de direção, ele é, antes do mais, e a um tempo, tanto o centro de afirmação e garantia da ascendência episcopal quanto da arbitragem dos

¹⁶ *Id.*, p. 65.

conflitos que, gerados por ela, ameaçam a unidade e a perenidade do seu exercício. Em outras palavras, tal instituição, como uma espécie de campo de amortecimento de choques e de alívio das tensões, era o âmbito essencial da afirmação e preservação da hegemonia das elites dirigentes eclesiásticas, visando salvaguardar o seu ser coletivo do potencial de “entropia” inserto nas suas individualidades.

Em primeiro lugar, não há, na perspectiva destas elites, autoridade religiosa alheia ou externa à hierarquia, assunção que os capítulos contra o priscilianismo novamente estabelecidos pelo I de Braga visam, acima de tudo, reafirmar. A despeito da enorme controvérsia historiográfica que recobre o tema, as acusações de maniqueísmo e magia que ainda lhe são imputadas por alguns parecem sobretudo fazer eco dos seus contemporâneos detratores. Raymond Van Dam¹⁷, considerando os cânones condenatórios do Concílio de Saragoça, ocorrido em 380, afirma haver claros paralelos ortodoxos para as crenças que lhe são atribuídas. Já na perspectiva de José Mattoso¹⁸ é possível que a denominação de priscilianismo, origenismo ou maniqueísmo atribuída por Santo Agostinho e Orósio às doutrinas da *Gallaecia* não correspondesse de fato a nenhum corpo doutrinal homogêneo e facilmente classificável. Por outro lado, contudo, era bastante clara e rígida a legislação imperial contra os maniqueístas, prescrevendo-lhes a pena de morte com expropriação de bens e riquezas.¹⁹

¹⁷ Raymond Van Dam, *Leadership and Community in Late Antique Gaul*, Los Angeles, University of California Press, 1992, p. 88.

¹⁸ *Op. cit.*, p. 290.

¹⁹ Raymond Van Dam, *op. cit.*, p. 79.

E Prisciliano fora um rico detentor de *villae* na região de Ávila, além de culto, laico e cristão, trinômio ostensivamente perigoso para a hierarquia eclesiástica no século IV. De fato, mais clara do que a sua heterodoxia é a referência de que o maior impulso da propagação do cristianismo pelo Norte, a esta altura, vinculava-se à ação dos proprietários cristãos das grandes propriedades rurais, que mantinham templos abertos ao culto, porém alheios ao controle das autoridades eclesiásticas. Quanto a estas, condenaram ostensivamente a “seita priscilianista” por não observar as prescrições canônicas acerca da ordenação de bispos e presbíteros, por não distinguir com clareza as funções de ambos, por não manter os primeiros adscritos a uma diocese determinada, e finalmente pelo rigoroso ascetismo e o papel que concedia a leigos, inclusive mulheres, na hierarquia e no culto. Sob a alcunha do priscilianismo devem alinhar-se muitas das crenças e práticas que afligiram o bispo Profuturo, e que o fez demandar o recurso da autoridade papal. Devemos abordá-los, portanto, antes, como um inventário das interpretações discordantes que, canalizadas e atribuídas em bloco a heresiarcas do passado, amenizavam a culpabilidade das lideranças eclesiásticas daquele presente, e reafirmavam a função da assembléia de estabelecer a ortodoxia, a unidade e a estabilidade que a ascendência hierárquica dos bispos deveria preservar. No II Concílio de Braga estes iriam insurgir-se contra a propagação das “igrejas próprias”,²⁰ visando coibir a sua proliferação e, sobretudo, a tendência de que se mantivessem alheias ao controle hierárquico pretendido pelos bispos.

Mas tratava-se, em primeiro lugar, de expressar a unidade da fé através da unificação do ritual. Assim, os dois primeiros cânones do I de

²⁰ José Vives, *op. cit.*, cân. VI, p. 83.

Braga determinam que todas as igrejas guardem uma única e idêntica ordem na salmodia, em todos os seus ofícios, e que nas missas e vigílias dos dias festivos não apresentem aos fiéis lições diferentes. O cânone quinto determina a unificação do rito de passagem crucial do cristianismo, o batismo. Considerada a diversidade dos procedimentos, a redução à unidade pressupõe menos o discernimento da propriedade ou impropriedade daqueles do que a adoção da fórmula tradicional, garantindo-se à igreja da *Gallaecia* a autoridade da orientação ortodoxa que a vincula a Sé do beatíssimo Pedro.²¹

Quanto à fixação da hierarquia, envolveu a definição e a diferenciação de graus e funções, cuja expressão exterior e visível demarcava-se inclusive nas vestimentas, além do escalonamento do acesso e da manifestação do sagrado compatível e intrínseca a cada um dos cargos. Aos leitores, grau situado na fronteira entre o laicado e a *ordo* clerical, proibiu-se cantar na igreja em traje secular, rir ao estilo profano e, sobretudo, confirmando a mácula que ainda o abatia, aproximar-se ou tocar os vasos sagrados do altar. Quanto aos diáconos, deviam portar a estola por sobre o ombro, e não por baixo das vestes, evitando dessa forma o opróbrio advindo da sua indiferença face aos sub-diáconos. Aos presbíteros ficava terminantemente proibido exercer as mais elevadas e prestigiosas funções do bispo, isto é, benzer o óleo do crisma e consagrar igrejas ou altares, práticas que eram, tendo em vista a freqüência do seu repúdio nos sucessivos concílios, aparentemente correntes, revelando os limites impostos à efetiva afirmação das distinções de hierarquia.

²¹ *Id.*, pp. 65-77. O tema da necessária unificação dos ritos e procedimentos litúrgicos é corrente nos concílios, aspecto que me parece ressaltar a extrema independência com que se “moviam” as igrejas locais.

No que tange ao episcopado, estes parecem dominar amplamente a cena. Situados no ápice de uma hierarquia, afinal, por eles fundada, reafirmada e ciosamente defendida, os concílios revelam, contudo, as várias nuances do exercício deste imenso poder, com todo o potencial de risco que lhe era inerente. Espaço da sua reflexão e ação coletivas, da afirmação institucional da autoridade, a assembléia era o centro da sua defesa, da contenção de um “livre curso” que ameaçava a sua integridade. Assim, todas as deliberações pressupunham o debate e afirmam, nas atas, o acordo unânime atingido, e por fim selado com um juramento verbal seguido de assinatura por escrito. Por um tal expediente, e pela tácita anuência dos presentes, firmava-se um consenso que devia ter força de lei, e gozar de proteção geral.

Proteção que visava, em primeiro lugar, ao firmar uma especificidade, um *cursus honorum* e uma independência, pôr-lhes a salvo das pressões seculares. O cânone I dos *Capitula Martini*²², insertos nas atas do II de Braga, proíbe qualquer participação secular na eleição dos bispos, restringindo-a a uma deliberação do metropolitano - *primus* - e de seus pares. O cânone seguinte reafirma o princípio, invertendo o foco, e invalida qualquer ordenação de bispo que não tenha ocorrido na presença do metropolitano e de, ao menos, mais três bispos da diocese. Por determinação do cânone XX do I de Braga²³, o grau episcopal configura-se como o ápice de uma carreira eclesiástica que demanda, no mínimo, dois anos de experiência e aprendizado pelo exercício progressivo de cada um dos cargos da hierarquia. Um tal conjunto de prescrições procura revestir a função episcopal dos pré-requisitos considerados essenciais à preservação de sua “pureza” original, o caráter sacro que lhe institui e fundamenta,

²² *Id.*, p. 86.

como que se referindo a uma base essencial a partir da qual teria lugar o exercício pleno e equilibrado desta função.

Na seqüência, e com base em um procedimento contratual que nos parece fundamentar a concepção das relações sociais no período, o concílio discorrerá sobre as obrigações negativas que envolvem o seu exercício, deformando-o, e assim nos revelam os focos de atrito, disputa e conflito que ameaçavam o equilíbrio da instituição. O cânone II do II de Braga determina que os bispos recebam apenas, ao visitar uma freguesia, os dois soldos tradicionais, e que não ousem tomar nenhum dos seus bens ou fazer trabalhar para si os clérigos como se fossem escravos. Pelos cânones III, IV e VI do mesmo concílio estavam os bispos proibidos de exigir ou receber doações pelas ordenações de clérigos, pela distribuição do santo óleo do crisma às freguesias e nas consagrações de basílicas, para que não se evidenciasse o comércio dos dons divinos que possuíam. O cânone VII circunscreve, resguardando, a área de influência legítima de cada bispo, proibindo-os de intrometer-se em freguesias alheias, e de ordenar clérigos que não estejam sob sua jurisdição. E enquanto o cânone VIII recusa a introdução do princípio de hereditariedade na *honor* eclesiástica, proibindo aos bispos a designação de seu sucessor, o XII repudia o recurso à violência empregue por aqueles que cobiçam uma sé alheia.²⁴

Poder-se-iam multiplicar as referências conciliares voltadas a “exorcizar as manifestações negativas” deste poder sagrado. Com base nelas, e na recorrente presença destas queixas, destaca-se freqüentemente o desvirtuamento originado das pressões constantes da aristocracia laica na apropriação destes quadros sociais, além das defasagens entre uma sua inefável e divina inspiração e os anseios materiais que dominavam a

²³ *Id.*, p. 75.

²⁴ *Id.*, pp. 77-106.

conduta de muitos clérigos. Ora, uma tal perspectiva assume, e reproduz, acriticamente, o discurso de época, introduzindo na análise categorias subjetivas e difíceis de controlar, como a avaliação do grau de pureza ou do rigor ético e moral que deveria, mas não conseguia, caracterizar a conduta da *ordo*, ou a denúncia de uma desvirtuada religião que se imiscuía em assuntos materiais. Se de origem divina, sua realização é terrena, e global é o campo requisitado e estabelecido à sua intervenção. A Igreja não se constituía numa instituição, e a religião numa estrutura, alheias ou superiores à sociedade, como destacamos anteriormente. Inserida em seu interior, buscou modelá-la por vários dos princípios que encarnava, mas estruturou-se ela própria sob o influxo das correntes dominantes no período. Assim, entre a aristocracia estabelecida em seus postos de comando e a laica havia menos oposição que identidade, tanto de origem social quanto de manifestação do poder que exerciam. As disputas e choques manifestos no exercício destes cargos são menos uma expressão de seu desvirtuamento do que do vigor, do prestígio e da amplitude da esfera do seu exercício, dada a correspondente “sobrecarga” sagrada que encerravam.

Quanto às obrigações positivas atribuídas aos bispos, estas supõem um controle geral, desde o extremo que os coloca em relação direta com a inspiração divina e a tradição dos santos padres, e que os autoriza a estabelecer a ortodoxia e os dogmas, passando pelo ensino e avaliação dos oficiantes, e chegando até a doutrinação dos catecúmenos nos vinte dias que antecedem à Páscoa,²⁵ Esta hierarquia perpassa, portanto, toda a sociedade, vinculando-a por uma cadeia de elos caracterizada sob a forma de uma pirâmide de vértice único e base maximamente ampla. E veio de

²⁵ *Op. cit.*, cânone I do II Concílio de Braga, p. 81.

um anseio de manifestar estes elos a motivação crucial da elaboração do *De Correctione Rusticorum*, como uma espécie de sùmula que visa vincular os crentes ao projeto global de ordenação social deliberado pelas elites clericais nas duas assembléias. Assim, vários dos seus cânones estão ali reproduzidos, mas em linguagem “rústica”, baseada em um discurso que é preferencialmente concreto à abstrato, e no qual abundam os exemplos das crenças e práticas correntes e contrárias à fé que se definia como ortodoxa. Além disso, e sobretudo, a exposição “topicalizada” dos assuntos, característica das atas conciliares, dá lugar a uma apresentação global articulada no *De Correctione Rusticorum*, caracterizando-o como uma narrativa “factual e diacrônica” da história sagrada na qual embasa-se toda a fonte de autoridade da sua argumentação. Toda a narrativa da Criação é crucial para a configuração do supremo, e exclusivo poder de Deus, reduzindo na extensão toda e qualquer manifestação alternativa de sacralidade que não advenha, ou se submeta, à autoridade detida pelo Criador e Reitor do universo, que só existe como expressão de seu mando, a ordem oral imperativa da criação proferida pelo seu Verbo.

Considerando a sua estrutura narrativa e apoiado em algumas das referências da estrutura da narrativa de Todorov²⁶, o sermão é composto por quatro grandes seqüências encadeadas que resumem a história da criação, fazendo-a plena, completa e exclusivamente identificada com toda a trajetória da humanidade, cujo passado lhe está, portanto, vinculado, se não mesmo determinado. Quanto àquela, o seu agente motor, e o que confere “movimento” à própria narrativa, é uma sucessão de ações/reações divinas motivada pela recorrente necessidade de readequar a obra à sua origem, de reconduzi-la à satisfação plena de seus mais altos desígnios.

²⁶ Conforme Ciro F. S. Cardoso, *op. cit.*, pp. 36-47.

Assim, a primeira seqüência abrange os eventos que vão desde o início da obra de Criação até a expulsão da hoste demoníaca de sua primitiva habitação celeste. Opondo-se à referência condenada como herética pelo I de Braga²⁷, de que o diabo fosse “incriado”, originado do caos e princípio/substância do mal, o *De Correctione Rusticorum* submete-o a Deus, inserindo-o na hierarquia, e exemplifica em sua ação a primeira conduta oposta àquela, a arrogância (*superbia*) de proclamar-se igual a Deus, ao invés de submisso reconhecer-lhe a ascendência e a obrigatória reverência, prestando honras a seu Criador (*non dedit honorem deo creatori suo*), pelo que o que fora o primeiro arcanjo foi transformado em diabo e expulso da presença divina “para este ar que há debaixo do céu”²⁸. Constituem-se, portanto, na origem, dois grupos que expressam a natureza básica das relações com a divindade. Se na fonte, ou na origem, de todo o mal encontram-se a insubmissão e a arrogância, posturas contrárias a Deus, transgressões que determinaram o afastamento – e os anjos sequazes de Satã, seu príncipe, serão designados anjos rebeldes (*refugae*) – a submissão e a deferência constituem o elo básico que preserva a proximidade, mantém a sua face serena e afasta o castigo. Segundo Martinho, “os restantes anjos, que se mantiveram submissos a Deus (*angeli qui subditi fuerunt deo*), continuam, na glória de sua claridade, na presença do Senhor (*domini*), e são chamados anjos santos (...)”, assíduos no louvor a Deus.

A segunda seqüência²⁹ tem início com a deliberação divina de plasmar do limo da terra o homem, posterior à demarcação discursiva dos

²⁷ *Op. cit.*, cânone VII dos capítulos, p. 68.

²⁸ Martinho de Braga, *op. cit.*, p. 1.

²⁹ *Id.*, p. 2.

comportamentos caros e opostos ao Senhor, direcionando-o a um “terceiro lugar”, um paraíso que não é nem o céu nem a terra. Ali, posto pelo criador diante de um duplo destino que seria atingido em função de sua conduta, a obediência aos preceitos divinos – não definidos no texto – afastá-lo-ia da morte, granjeando-lhe ainda a vida eterna na morada celeste; se os transgredisse, porém, seria punido com a morte. Além de objetar princípios heréticos definidos pelo I de Braga³⁰, e de reafirmar, delimitando a natureza das relações humanas submetidas às determinações do Senhor – o pacto ou acordo firmado por Deus com o homem e a ordem de que seguisse seus mandamentos – a narrativa põe em cena o inimigo “histórico” da espécie, definindo as motivações e limites de sua possibilidade de ação. Movido pela inveja (o segundo comportamento *disforizado*, e pela exemplificação) do destino previsto para o homem, o de beneficiar-se da proximidade de Deus de que ele próprio já gozara, o diabo atua sobre a sua ignorância e livre-arbítrio (que na extensão manifesta-se, e restringe-se, à adoção de comportamentos que vinculam o homem ao Senhor ou ao Príncipe), persuadindo-o à transgressão das leis de Deus. Punido por este ato – indefinido, genérico na narrativa – foi o homem expulso do paraíso. Só agora a parte terrena da criação recobrir-se-á de seu pleno significado. Ela não tem origem no mal (contra os maniqueístas), uma vez que é divina. Porém, é lugar de degredo, de trabalhos e dores para o homem, haja vista que sua presença na terra vincula-se à desobediência, e, na extensão, à punição que ela acarreta. *Locus* do castigo em curso, a condição terrena é a do sofrimento. E é com a multiplicação de todo o gênero humano a partir de Adão e Eva, ou seja, da demarcação da origem única e pecadora da espécie, que se encerra esta seqüência, abrindo-se a terceira.

³⁰ *Op. cit.*, cânone VI, p. 68.

Nova sucessão de crimes provoca, entretanto, a ira de Deus (*irritauerunt deum ad iracundiam*). Ainda que se mantenha genérica a referência a estes – os homens esquecem-se do Criador – a narrativa reafirma a sua constante presença vigilante, além da inequívoca relação entre transgressão e punição. O degredo não fundou uma terra sem lei, a despeito (ou em função?) de que seja ela o lugar do martírio. Há, portanto, condutas justas, caras a Deus, e injustas, aquelas que reforçam a punição ao provocar a sua ira. Nesta seqüência, esta se manifesta pelo dilúvio, que dizima a corrupção imperante mas preserva a justiça em Noé e seus descendentes. Destruição potencialmente criadora, através dela, segundo a narrativa, os castigos divinos, neste caso chuva torrencial e tempestade, visam menos a ruína que a reparação, a purificação do gênero humano, imiscuindo-se as faces punitiva e protetora da divindade. Têm, portanto, uma origem, um sentido e um fim previsto, e inscrevem-se de pleno na história, segundo uma fina cronologia que demarca as etapas da evolução humana de volta (*sic*) ao Criador. “Desde o primeiro homem, Adão, até ao dilúvio, tinham decorrido 2242 anos.”³¹

A quarta e última seqüência³² tem início com a nova multiplicação da espécie a partir dos filhos de Noé, e manter-se-á em aberto, inconclusa no discurso, atualizando a narrativa ao projetar a história da salvação sobre um presente em curso, aquele vivido pelo seus ouvintes. Dessa forma, a vida quotidiana destes recobre-se de um mais amplo significado. Em primeiro lugar, ela é, acima de tudo, provação, sendo os trabalhos e dores uma sua condição intrínseca. Mas a conduta humana, estando em relação direta com Deus e sob sua constante avaliação, é decisiva para definir tanto a intensidade quanto a duração do castigo. Assim, a nova reprodução não

³¹ *Op. cit.*, p. 2.

afastou, mas preservou o erro, que só agora a narrativa começa a precisar. É a ignorância a fonte de toda a perdição humana, pois esta reside, sobretudo, no desconhecimento de Deus, da dependência total, imediata e exclusiva de toda a obra de criação em relação ao seu verdadeiro Autor.

É a partir deste tópico que o autor historiciza, delimita e busca afirmar a origem das divindades pagãs e dos cultos que a elas associa, elemento central à premissa de suprimir, pela expressão de sua verdadeira natureza, todo e qualquer sistema ou conjunto de práticas que suponha a possibilidade de um sagrado alheio, externo ou extrínseco à ortodoxia cristã. A narrativa da Criação, que vincula o passado, o presente e, na extensão, o futuro, a realização última do homem, ao mesmo tempo em que estabelece o princípio crucial do sistema cristão de referências que embasará todas as relações sociais, desqualifica toda e qualquer relação que desconheça ou contrarie a hierarquia e a condição atribuída a cada um dos elementos que integram o universo.

A esta altura manifesta-se, com maior clareza, a perspectiva assumida nesta análise, de fundamentá-la ou fixar o seu eixo central no *De Correctione Rusticorum*. Além dos aspectos acima destacados, este sermão é tão breve quanto rico e profundamente articulado nas concepções que veicula e divulga. Poder-se-ia situá-lo – sem perder de vista a sua natureza e especificidade, a par das referências encontradas em Aurélio Prudêncio³³ e daquelas diversas e esparsas localizadas nas *Etimologias*³⁴ de Santo Isidoro – como umas das obras elaboradas no âmbito da Península Ibérica

³² *Id.*, pp. 3-9.

³³ Alfonso Ortega *et al.* (ed.), *Aurelio Prudencio. Obras Completas*, Madrid, BAC, 1981, *passim*.

³⁴ Jose Oroz Reta (ed.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologias*, I, Madrid, BAC, 1993, *passim*.

do período a enquadrar a origem, natureza e caráter dos cultos e práticas definidas como pagãs. Contrapõe-se a elas em bases retóricas, argumentativas e quase exegéticas a verdade revelada pela cosmogonia e pelo sistema sagrado cristão que ela fundou. Tal perspectiva parece-nos crucial a toda ação contemporânea e futura que, nos limites do contexto de análise, voltar-se-á ao combate das crenças e práticas dissonantes em relação à premissa do Deus Senhor, porque Criador e Reitor do universo, buscando ao mesmo tempo afirmar a sua absoluta, única e exclusiva ascendência sobre o *mundus* e a vida cotidiana dos homens.

É possível discernir, na seqüência do discurso Martiniano, a identificação do que para o autor constituem verdadeiros estágios que marcam uma evolução na história (religiosa) da humanidade, originada a partir de seu primitivo afastamento do Criador e da expulsão do Paraíso. A primeira, caracterizada pelo “esquecimento” humano do seu Criador (*obliti creatorem suum*), e a conseqüente prática de inumeráveis crimes. A segunda é marcada pelo “abandono” do Criador (*dimisso creatore*) e pela intensificação da malícia humana que, submetida às insídias demoníacas, degenera em atitude intelectual e em desvios culturais grosseiros, com base em um acentuado deslize (*coeperunt colere*) que avança da adoração ritual a uma concepção metafísico-teológica pela qual a criatura torna-se independente do Criador e acaba por considerar-se autora de si própria. Este é o tempo do pós-dilúvio, mas que se projeta no presente dos ouvintes, e caracteriza-se pelo culto naturalista. A esta fase seguir-se-ia o culto antropomórfico, cujo agente provocador é o demônio que se assenhora da história humana, transmutando-se em figuras míticas que endeusam posturas éticas e morais abomináveis, reduzidas, no sermão, essencialmente à fornicação e ao adultério.

O que o sermão dedica-se, pois, a elucidar, é a verdadeira (versão) de um amálgama de crenças e práticas cujo sentido define, desqualifica e anatematiza. Concebidas como fases inseridas na temporalidade da história humana, projetam-se no presente vividas manifestações definitivamente vinculadas a um passado, e como tais frutos da ignorância decorrente do afastamento de Deus, e definitivamente ultrapassadas tendo em vista a verdadeira ordem do mundo revelada pela narrativa da Criação. Talvez resida neste tópico a premissa central à marcada antinomia, herdada dos antigos³⁵ e exacerbada pelos autores cristãos entre religião (*religio*) e superstição (*supersticio*). Assim, para Lactânio, esta é sobretudo a sobrevivência do paganismo no interior do cristianismo, perspectiva próxima a de Santo Agostinho, que tanta influência exerceu com seus escritos em toda a tradição cristã (e até em muitos dos seus confrades, historiadores modernos!). Sua teorização fundamenta-se em duas idéias centrais, a das sobrevivências de crenças e práticas, também manifestas na idolatria, que a encarnação do Salvador e, logo, a instituição do cristianismo aboliram, por princípio, além do vínculo estabelecido entre superstição e demonologia, residindo na tentação diabólica a causa primária da queda do homem em pecado. Para Santo Isidoro, a idolatria caracteriza-se pela “servidão” ou “culto dos ídolos”, “já que o grego *latreía* que dizer, em latim, ‘servidão’ (*servitus*), a qual, pelo que se refere a religião verdadeira, deve-se única e exclusivamente a Deus. Do mesmo modo em que a ímpia arrogância (*superbia*) dos homens ou dos demônios quer ou deseja que se lhe renda vassalagem, assim também a piedosa

³⁵ Jean-Claude Schmitt, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 7.

humildade dos homens ou dos anjos santos rechaça o culto que lhe é oferecido e indica a quem ele é devido.”³⁶

Mas importa neste momento sobretudo marcar suas origens, discernir suas motivações e as bases (errôneas) que as sustentam, movimento se não primário, no mínimo crucial à efetiva afirmação da plena ascendência e domínio divinos. O sentido que os autores lhe atribuem, ainda que nos indique os campos essenciais em que tais crenças se inseriam, é sobretudo obliterado, consignado como um equívoco fundamentado em concepções errôneas derivadas do desconhecimento da ordem do mundo. É por tal viés que se opera a “privação de significado” de crenças e práticas, denunciando sua raiz humana, sua origem no medo e na ignorância, expressão da rusticidade, que na extensão identifica no cristianismo um elemento de civilidade, de marco na evolução da sociedade humana. Daí a importância crucial da narrativa, ou da história da criação, da afirmação da concepção da cosmogonia cristã. É a par dela que se localiza, define-se e enquadra-se a natureza de um sagrado concorrente, que se desqualifica por uma iniciativa de dessacralização, afirmando a incapacidade humana de instituir ou fundar uma religiosidade outra que não aquela que lhe foi, à guisa de preceitos, estabelecida pelo Deus único.

Herdeiro da cultura clássica, Martinho, ao abordar as divindades pagãs, investe no Evemerismo, doutrina que, estando representada em Roma já no século III a. C., é aproveitada até à exaustão pela apologética cristã desde Tertuliano³⁷. Esta interpretação lhe permite não só “esvaziar” o valor destas divindades, reduzindo-as a personagens históricas mitificadas e transpostas a ilusões em mãos do demônio, como também racionalizar

³⁶ *Etimologias I, op. cit.*, p. 721.

³⁷ *Apud Aires A. Nascimento (ed.), Instrução Pastoral..., op. cit.*, p 58.

crenças, particularmente no que se refere ao complexo sistema do panteão mitológico, em que os deuses transfiguram apetites individuais e funções sociais ou comunitárias. Assim, compatível, ou proporcional à ignorância humana – que o sermão combate pela explicitação de suas verdades, como que exorcizando o passado pagão – é o anseio diabólico de promover a sua perdição. Adotaram, com tal intuito, o nome de vários facínoras³⁸, como soem ser Júpiter, Juno, Minerva, Vênus, Marte, Mercúrio e Saturno, aos quais os homens ignorantes prestam culto. Opera-se, assim, no *De Correctione Rusticorum*, a demonização das divindades pagãs, visando-se aniquilar o seu potencial caráter de sistema religioso concorrente por intermédio de sua total historicização ou laicização. Qualquer condição de divindades atribuível aos “seres” acima é incompatível com o sentido unívoco e global expresso na narrativa. Não há, e nunca houve, e a resumida versão da obra de criação era a prova, deuses ou divindades outras neste mundo original e definitivamente monoteísta. Antes, a opção demoníaca pela apropriação de tais nomes reside no fato da nefanda existência histórica de seus originais possuidores. Todos foram homens (gregos) de vida irregular e péssimos comportamentos, e é como tal que servem de exemplo, negativo, para os cristãos. Assim, antes que divindades, Júpiter fora mago e adúltero, Juno e Minerva incestuosas, Marte um disseminador de litígios e discórdias, Mercúrio a própria cobiça, Saturno uma fera infanticida, e Vênus, além de meretriz, incestuosa, tendo todos morrido em meio a grandes desonras. A preservação dos seus cultos, ou ao menos a de um cerimonioso respeito por estes, que o discurso, visando combater, nos revela, é condenada tanto na origem quanto na tradição que os preserva. Entre os gregos, mereceram culto de homens

³⁸ *Op. cit.*, p. 3.

rústicos não como deuses (o monoteísmo é rigoroso, não admite concessões), mas pela valorização do código ético que representavam. Maléficos e mundanos, serviram plenamente à sua apropriação pelos demônios, que recebem veneração a cada vez que seus nomes são pronunciados. E eles o eram, diariamente, vinculados que estavam aos dias da semana. Reforçando a condenação, a inserção quotidiana plena requisitada pelo sistema cristão, e o pressuposto de base de que a verdade que o sermão divulga está em operação, o sermônista argúi a platéia, busca fazê-la, mais do que ouvir, refletir e introjetar a verdade, a do paradoxo de consignar os dias da semana, que dividem as etapas da criação, com o nome de homens terríveis e execráveis.

Esta resumida referência, compatível com a natureza de um sermão, poder-se-ia complementar com o quadro mais amplo estabelecido por Aurélio Prudêncio, cujas obras completas foram publicadas em princípios do século V. Em seu *Contra Symmachvm*, livro I³⁹, libelo de caráter polemista relacionado às controvérsias em torno ao Altar da Vitória, o autor investe, com base em ferrenha crítica evemerista, em “desmascarar” a origem e caráter das divindades pagãs. Na perspectiva do poeta calagurritano, rusticidade e barbárie conjugam-se no nascedouro destas crenças⁴⁰. Saturno apresentara ao povo do Lácio como um fugitivo que busca asilo, oferecendo-lhe o instrumento para a poda das vinhas e uma muralha defensiva, em troca de um altar (“pois sou um deus nascido do céu”) e de culto. Em seguida, estes “homens insensatos” modelaram em bronze outros deuses menores, engendrados por este estrangeiro fugitivo.

³⁹ Aurelio Prudencio. *Obras Completas, op. cit.*, pp. 367-407.

⁴⁰ *Id.*, p. 373.

Seguiu-se-lhe Júpiter, famoso embusteiro que levava os homens a imaginar que era capaz de transmutar-se em animais, para promover os crimes mais obscenos.

“Como não iria crer a estulta ignorância de homens selvagens, habituada a passar sua alma e vida, privada da razão divina, em meio de animais e costumes brutais? Qualquer que fosse a crença a que fosse arrastado pela astuta perversidade daquele ardiloso, o povo desgraçado prestou-lhe ouvido fácil.”⁴¹

Ao império deste último seguir-se-ia uma época ainda mais corrompida, em que aos rudes lavradores foi ensinada a escravidão dos vícios (*rigidos uitiis seruire colonos*). Foi Mercúrio o introdutor desta arte, tendo-se por deus alguém cuja habilidade prática produziu ladrões. “O povo ingênuo (*simplex*) da antiguidade admirou este artífice de crimes e o venerou como um ser sobre-humano, imaginando que se deslocava através da nuvens e que com os pés alados cruzava os ventos ligeiros.”⁴² Ao número dos deuses, forjados do bronze, eleva-se um grego, Príapo, possuidor de um campo frondoso e rico, mas também desonesto ao extremo, e habituado a freqüentar as pobres rameiras aldeãs. “Recebe a cada ano um frasco de leite e tortas votivas, e guarda os vinhedos do campo sabino, e é vergonhoso observá-lo com seu membro desonestamente ereto.”⁴³

Segue-se, nas mesmas linhas básicas, a desqualificação das várias divindades pagãs, cujos feitos ou valor pessoal que supostamente fundamentaram o seu reconhecimento e celebração públicas reduzem-se a

⁴¹ *Id.*, p. 375.

⁴² *Id.*, p. 376.

⁴³ *Id.*, p. 377.

posturas ético-morais desabonadas pelo referencial dos autores cristãos. Assim, Santo Isidoro, pautado pela mesma crítica evemerista, ressalta, no entanto, as funções sociais atribuídas às diversas divindades, situando-as, em alguns casos, na origem da constituição de vários cultos. “Contam que o invento de determinadas artes deu origem ao culto de alguns deles (aqueles a quem os pagãos chamaram ‘deuses’ e se diz que em princípio foram homens), como Esculápio, pela medicina, ou Vulcano, pela forja. Outros recebem seu nome de seus atos, como Mercúrio, que preside as mercadorias, ou Líber, cujo nome deriva de “liberdade” (...) Diz-se de Júpiter que seu nome deriva de “ajudar” e que Júpiter vem a significar “o pai que ajuda”, isto é, que a todos assiste. (...) De Diana, irmã de Apolo, dizem que é a lua e a protetora dos caminhos. (...) A Ceres, quer dizer, a terra, chamam-na assim por produzir frutos, mas também lhe dão muitos outros nomes, denominando-a *Ops*, porque com suas “operações” melhora-se a terra. E Prosérpina, porque dela propagam-se os frutos.” Conclui, em meio a outras várias indicações, que os enormes crimes que lhes são atribuídos são menos imagens literárias, construídas pelos poetas, do que crimes autênticos⁴⁴.

A Prudência importa-lhe sobretudo calcar o paradoxo do quadro que apresenta, a de um panteão que, repleto de iniquidades, pudesse ter se constituído, produzido pelo homem, e merecido seu respeito, culto e veneração. Localizando o cerne de tamanha inconseqüência, e em meio a uma “antropologia da religião”, reduz o paganismo à ignorância que envolve a sacralização de potências sociais, e concebe o seu vigor assentado no peso da tradição e do costume.

⁴⁴ *Etimologias, I, op. cit.*, pp. 719-725.

“A simplicidade ignorante do povo néscio (*ineptia vulgi*) cria, neste tempo, que todos os reis possuíam grande poder, de forma que um soberano pudesse passar com suas torpezas ao reino eterno sobre o cume do céu. (...) O reflexo de uma falsa piedade começou a transmitir-se, em meio às trevas do erro, através de ignorantes gerações sucessivas. Como antes se havia dispensado veneração aos reis vivos, este mesmo culto passou à sua memória quando, privados da vida, consagraram-se altares às suas fúnebres urnas.”⁴⁵

Instituído o erro, a família e a comunidade, âmbitos fundamentais da vida cotidiana e das relações sociais nas sociedades do período, instituem-se como centros de preservação e transmissão das tradições que as fundamentam e concorrem a estruturar. Uma vez que a vã superstição apoderou-se dos corações paternos, propagar-se-ia através de mil gerações.

“O jovem herdeiro sentiu pavor e adorou a tudo o que os seus antepassados mostraram-lhe digno de veneração. Beberam as crianças, com o primeiro leite, em tenra idade, este erro. (...) viram as tábuas impregnadas de cera e umedecer-se os enegrecidos lares da casa com óleo perfumado. Quando era ainda uma criança, contemplou em sua própria casa a estátua da Fortuna, e viu ali orando a sua mãe com pálido semblante. (...) e pronto desgastou a pedra com seus beijos, solicitou a ela seus favores e teve a convicção de que dali obteria tudo quanto desejasse. Jamais elevou seus olhos nem sua alma à morada suprema da Razão, mas reteve crédulo o costume, oferecendo o sangue de cordeiros em honra dos deuses familiares”⁴⁶.

A par do culto doméstico, ou na sua extensão, o cerimonial público consiste em outro foco de manifestação e preservação das tradições culturais condenadas.

⁴⁵ Aurelio Prudencio. *Obras Completas*, op. cit., p. 381.

⁴⁶ *Id.*, p. 382.

“Saindo, ao fim, de casa, contemplou, cheio de assombro, as festas públicas nos dias sagrados e seus jogos, viu encoberto o Capitólio e seus sacerdotes, cobertos de louros as suas fronte. (...) Quando chega o mês famoso, oferecem ainda sacrifícios a Jano, com auspícios e festins sagrados, que em inveterada homenagem (Ai, homens desgraçados!) celebram os festivos regozijos das Calendas. Cresceu, então, um costume terrivelmente introduzido em tempos passados (...) e os corações mal aconselhados arrastaram esta cadeia, e este costume tenebroso fluiu aos séculos perversos.”⁴⁷

Aquilo que para Martinho consistiu na primeira fase da religiosidade humana decorrente do afastamento de Deus, para Prudêncio imiscui-se ao equívoco global no qual se traduz a cosmovisão pagã. Contudo, referindo-se ao “culto dos elementos”, embasam-se ambos, para sua condenação, na premissa fundamental da autoria e do domínio absoluto e exclusivo de Deus sobre o universo e as criaturas que o compõem.

Segundo o metropolitano de Braga, desprezando o Criador o homem rende culto às criaturas, entre elas o sol, a lua, as estrelas, o fogo, o mar e as fontes, como que desconhecendo a verdadeira origem e razão destas: criações de Deus para o benefício do homem, sagradas apenas na condição de manifestações de sua Obra. Portanto, se a narrativa produz uma dessacralização da natureza, o faz em benefício de uma sua ressacralização, agora inserida no sistema cristão, *euforizando* o caráter sacro do seu uso e exploração pelo homem. O “mundo físico” é criação divina, parte de sua obra, e positivo nos recursos postos por Deus ao benefício do homem. Mas o seu culto equivocado, o desconhecimento deste seu verdadeiro sentido propicia ao diabo e seus sequazes ardilosos imiscuírem-se à natureza, apresentando-se aos homens em diversas figuras, a exigir-lhes cultos e sacrifícios em montes e bosques. Uma tal presença ou manifestação, ainda

⁴⁷ *Id.*, p. 385.

que sub-reptícia, fundada no erro, não desanima, mas desloca, demonizando, o sentido pagão de uma natureza povoada por espíritos. Não os há, fora do sistema cristão. E os únicos seres espirituais autorizados pela narrativa a atuar no mundo físico são os demônios, preservando-se, portanto, a possibilidade desta manifestação.

Para Prudêncio, na mesma seqüência do *Contra Symmachvm*, e fundado no mesmo erro, cria-se que eram deuses tudo quanto a terra e o mar produziam de maravilhoso (*mirabile*). “Colinas, mares, rios, chamas, todos estes elementos, representados em variadas figuras, constituíram-lhes em pais, e escreveram nomes de pessoas nas estátuas mudas, chamando Netuno ao oceano, ou Ninfas aos rios, Dríadas às selvas, ou ainda Nápias às campinas.”⁴⁸ Ao referir-se a Vulcano e ao culto dos astros, enuncia a razão fundamental que contraria qualquer essência divina atribuível aos elementos: o próprio fogo, chamado Vulcano, representado, em nome e efígie, como a um deus, foi, no entanto, criado para servir às necessidades humanas (*seruit ad usum*). Quanto aos astros, questiona a ousadia de ter por deus o sol, que submetido a uma rota fixa lhe foi imposto suportar um trabalho sem repouso oferecido ao olhar dos mortais. “O Deus verdadeiro é Aquele ao qual nenhuma matéria supera em grandeza, que carece de limite, que preside (*praesidet*) toda a natureza (...).” O Criador não concedeu ao sol nenhuma autonomia ou poder, “cujo serviço consiste em regular a marcha costumeira dos dias, [e] como um servidor submisso (*famulus subiectus*) cumpre tudo aquilo ao que está, por necessidade, obrigado.”⁴⁹

Seguindo a premissa anteriormente referida, atribuída a Santo Agostinho, o advento do cristianismo deveria marcar, na perspectiva dos autores, o estágio limítrofe da manutenção de uma cosmovisão

⁴⁸ *Id.*, p. 387.

radicalmente incompatível com a verdade revelada. Para Prudêncio, o nascimento de Cristo promoveu um verdadeiro descalabro, rompendo a ordem pagã, política inclusive, do mundo e os seus canais de comunicação com o sagrado. “Calaram-se as grutas délficas, (...) a púrpura do soberano descendente de Enéas prosterna-se suplicante ante os átrios de Cristo.”⁵⁰ Já o para o autor do *De Correctione Rusticorum*, seus ouvintes encontram-se em situação particularmente privilegiada, por comparação aos homens de um passado obscuro, que viviam sob a lei sem, contudo, conhecê-la plenamente. A infinita bondade, e a manifestação da verdadeira face do Pai, que pune para recuperar, legara-lhes a luz de sua sabedoria, a supressão das trevas pela encarnação do seu Verbo. Ponto crucial de inflexão na história da humanidade, o discurso a afirma com a inflexão da própria narrativa. Mantendo a sua perspectiva didática, reforçada pelos exemplos concretos, vai sendo proposta à reflexão da platéia a caracterização demoníaca, porque paradoxal ao verdadeiro sentido do mundo que lhe foi revelado, de um conjunto de crenças e práticas correntes. Urge-lhes promover uma devassa e um expurgo, individual, familiar e comunitário, de todas as crenças e comportamentos contraditórios, ainda que não alheios, à consciência plena do universo que agora detêm.

Como que orientados pelas máximas do *Salus tua ego sum* e *Si ad aeterna, quare non ad temporalia*,⁵¹ o episódio da encarnação do Cristo parece expressar o caráter pleno, total e englobante do sistema cristão. Se desde o início da narrativa da criação vai-se revelando, e reafirmando, a presença vigilante e constante do Deus único, a sua presença física na

⁴⁹ *Id.*, p. 389.

⁵⁰ *Id.*, p. 209.

⁵¹ *Apud* Peter Brown, *op. cit.*, p. 21.

história opõe-se definitiva e radicalmente a qualquer perspectiva (pagã?) de uma divindade criadora distante, de um demiurgo que criou, mas ausentou-se da criação. Ele a governa, orienta, define o seu sentido e evolução, que só existe Nele, atuando, portanto, como Criador, Senhor e Juiz. Não há manifestação humana possível que não guarde uma relação direta, positiva ou negativa, com os seus desígnios, ou que lhe escape. Nele reside o socorro e a esperança de todo cristão.

Assim, indiretamente, os autores nos revelam, ainda que sobretudo voltados a esvaziar, obliterando-lhes o seu conteúdo ou sentido, além de alguns traços determinantes do vigor das crenças e práticas combatidas, os focos cruciais dos conflitos, resistências, adaptações e transformações que envolveram a implantação e difusão do cristianismo no Ocidente da Alta Idade Média.

Em primeiro lugar, estamos diante da expressão de uma religião que se opõe a qualquer definição compartimentada do real ao qual se refere. O que ela visa englobar é mais do que a afirmação de uma sociedade cristã como especificidade; antes, é a afirmação da Igreja como realidade única, realização plena da história humana determinada desde a criação. Visto sob a perspectiva destes autores, tratava-se da afirmação de uma autoridade cognitiva: sua capacidade exclusiva de identificar a ordem do universo, de mostrar aos cristãos o que fora o paganismo e quanto deste abominável passado sobrevivia nas suas práticas quotidianas. Portanto, e na extensão, contra toda e qualquer perspectiva de cisão entre crença e prática, o cristianismo apresenta-se como um sistema de interpretação do mundo, e como tal fundamento de um conjunto de práticas que visam agir sobre ele. Parece-nos, portanto, infundada, qualquer perspectiva orientada pela afirmação de um suposto desvirtuamento da religião, voltada a interesses “mundanos”, ou baseada em radicais oposições entre magia e religião. Por

outro lado, tal visão ou interpretação não é unívoca em sua manifestação, na medida em que se refere a crenças e práticas contraditórias que o sermão visa circunscrever e enquadrar, demonizando-as para conferir-lhes um sentido outro, intrínseco ao próprio sistema cristão.

Em segundo lugar, se a Igreja não negou, nem recusou, mas expressou na sua própria hierarquia as clivagens sociais do período, o cristianismo, na sua condição de sistema englobante, não esteve alheio ao processo de dominação social. E, na medida em que este envolve, na sua duração, menos a violência do que a perenidade do consentimento, a sua via essencial é a da partilha das representações do mundo. Há uma direta relação, ou ao menos uma homologia estrutural, entre as hierarquias sociais que se afirmam, e aquela com base na qual concebe-se, ou modelam-se, as relações com o sagrado.

Capítulo V - Continuidade ou Transformação?

A revelação da verdade divina, e do projeto englobante com que envolve e vincula toda a obra da Criação, dialeticamente rejeita e incorpora concepções divergentes relativas à ordem do mundo, à natureza de seu funcionamento, às forças e poderes superiores que o controlam e comandam, visando reduzir a enorme complexidade e a ambivalência dos mistérios do mundo pagão à rígida hierarquização de um sistema pautado pela exclusiva ascendência do Deus único sobre a comezinha insubordinação diabólica (e, quiçá, humana!). Dentre os vários aspectos ressaltados pela prédica martiniana e pela polêmica prudenciana, desvela-se a perspectiva de que qualquer que tenha sido o arco histórico do processo religioso da humanidade, as conseqüências daí decorrentes foram funestas e abarcaram, invadindo, toda a vida humana, atingindo os lugares de fixação do homem e todas as suas relações, cruzando tanto o tempo do cotidiano como o das grandes festas. Ora, a amplitude e os níveis de manifestação e inserção das crenças e práticas combatidas circunscrevem, por extensão, o âmbito dos campos (articulados) abordados pelo processo de cristianização. Reafirmando a perspectiva de abordá-lo pelo viés da afirmação da hegemonia, destaca-se, com Raymond Williams¹, que esta se vincula a todo um conjunto de práticas e expectativas sobre a globalidade da vida, articulando os sentidos humanos à sua distribuição de energia, assim como à percepção de si mesmo e do mundo. Uma hegemonia não é, talvez exceto analiticamente, um sistema ou estrutura, mas, antes, um processo, um complexo realizado de experiências, relações e atividades, submetida a constrangimentos e limites específicos e cambiáveis. Menos

¹ Raymond Williams, *Marxismo e Literatura*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979, p. 111 ss.

que se manter passiva, como forma de dominação, ela deve ser continuamente atualizada, renovada, defendida e – como expressão das pressões que se lhe impõem – freqüentemente modificada, pressões cuja importância e limites residem não apenas em si mesmas, mas como elementos indicativos daquilo que o processo hegemônico buscou, na prática, controlar.

Em sendo, pois, fundamentalmente, um processo ativo, a hegemonia não se restringe, contudo, a um complexo ou conjunto de características ou elementos dominantes e dispersos. Ela se caracteriza, sobretudo, por uma organização cujo grau de adequação, ainda que variável, interliga valores, práticas e significados que de outro modo manter-se-iam separados, ou até mesmo díspares, cabendo-lhe especificamente incorporá-los em uma cultura significativa e em uma ordem social efetiva. Talvez resida, inclusive, nesta sua essencial característica, o elemento de fundo do tão propalado domínio integral da religião no período estudado, em sua ação integradora manifesta na articulação, ou como ponto de junção, da globalidade social. E este processo de incorporação é de extrema importância cultural, consistindo em um dos aspectos primordiais que a compõem e sobre o qual deve operar, isto é, a tradição. Como meio prático de incorporação mais poderoso, ela é seletiva.

“De toda uma possível área do passado e do presente, em uma cultura particular, certos significados e práticas são enfatizados, ao passo que se negligenciam ou se desqualificam outros. Não obstante, no interior de uma determinada hegemonia, e como um de seus processos

decisivos, esta seleção é apresentada habitualmente como ‘a tradição’, ‘o passado significativo’”²

É uma versão do passado que deve ligar-se ao presente e ratificá-lo, inclusive pelas transformações que se impõem à sua plena adequação.

Mas é, também, um processo sujeito a um certo teor de vulnerabilidade, na medida em que atua no sentido de afastar áreas plenas de significação, que serão reinterpretadas, diluídas ou convertidas em premissas que apóiem ou ao menos não contradigam os elementos realmente importantes da hegemonia que se afirma.

“É nos pontos de conexão vitais, onde uma versão do passado é usada para ratificar o presente e indicar as direções para o futuro que uma tradição seletiva é, a um tempo, poderosa e vulnerável. Poderosa na medida em que é capaz de estabelecer conexões seletivas ativas, rejeitando como desatualizadas ou ‘nostálgicas’ [meras sobrevivências de um passado remoto] as que não lhe interessam, atacando as que não pode incorporar como ‘improcedentes’ ou ‘estranhas’”³

e vulnerável ao trazer à tona a plena vigência, o vigor “presente” de um passado supostamente superado. Como antepassados dos folcloristas criticados por E.P.Thompson⁴, e também inseridos em uma sociedade profundamente “governada” pelo costume, a elite cristã, sob a rubrica da *superstitio*, denunciava um campo vasto de sua manifestação como herança

² *Id.*, p. 115.

³ *Id.*, p. 117.

⁴ E.P.Thompson, “Folclor, antropología e historia social”, in *Historia Social y Antropología*, México, Instituto Mora, 1997, p. 57.

de um passado que, historicizado, circunscrevia o tempo e a deformação de sua vigência, negando sua viabilidade ou vitalidade na temporalidade presente. Para Cesário de Arles, o paganismo consistia menos em um conjunto coerente de práticas independentes que reluziam através de um mundo físico em que pululavam poderes misteriosos, do que em uma coleção de “tradições fragmentárias”, “costumes inertes” que os crentes, inadvertidamente, introduziam nas igrejas da Gália, “nessa mesma região em que o sagrado regurgitava da terra na forma de seis mil nascentes.”⁵

Mas, será possível considerar a extensão, a natureza e as “bases de sustentação” do vigor destas supostas crenças fragmentárias combatidas com tanto denodo pelos homens da Igreja? As possibilidades e alternativas, com suas limitações, às tentativas de equacionar as questões acima enunciadas decorrem da perspectiva de superar o encadeamento lógico e os limites impostos pela “interpretação” propalada pelo discurso cristão, cujo elevado teor de assertiva hegemônica vincula-se ao discurso absoluto formulado por membros de uma elite eclesiástica que abordam os “costumes” a partir de seu *locus* de posição de classe. Por trás do estilo deliberadamente simples de pregação de um Cesário de Arles⁶ encontrava-se, na realidade, a figura de um nobre romano-gaulês, produto da austera disciplina monástica sorvida em Lerins. E em que pese a postura menos virulenta, ou a condescendência atribuída a São Martinho no trato com os desvios de seu rebanho, concordavam ambos em que retornar (posto que se tratavam de cristãos, batizados e pactuados com Deus) aos hábitos pagãos

⁵ Peter Brown, *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*, Lisboa, Editorial Presença, 1999, p. 114.

⁶ *Id.*, p. 116.

revelava, antes de mais, falta de educação, um comportamento característico dos *rustici*, rudes camponeses privados de discernimento e incapazes de se instruir, de aceitar a cultura. Por isso, estes seres movidos pela paixão eram particularmente propensos à convivência com os erros mundanos do passado. Como destaca J. N. Hillgarth⁷, as autoridades eclesiásticas visigóticas do século VII mostrar-se-iam muito menos predispostas a condescender com os *rustici*.

Quanto ao vigor das crenças remotas, urdidas algumas “na noite dos tempos”, ressalta-se que qualquer cultura inclui elementos disponíveis do seu passado, mas o essencial reside em seu “lugar” no processo cultural presente. Aquilo que, ainda na perspectiva de Raymond Williams, define-se como residual foi, efetivamente, elaborado no passado, mas ainda se manifesta ativamente no processo cultural, não apenas como uma remota reminiscência, mas como um elemento ativo do presente. Mais do que heranças, ou formas mutiladas sobreviventes, certas experiências, significados e valores que não podem expressar-se ou verificar-se substancialmente em termos da cultura dominante são efetivamente vividos e praticados à base do resíduo – cultural e social – de uma instituição ou formação sócio-cultural anterior.

“Um elemento residual cultural situa-se, habitualmente, a uma certa distância da cultura dominante efetiva, mas uma parte, ou uma certa versão dele terá, freqüentemente, que ser incorporada para que a cultura dominante tenha sentido nestas áreas. É pela incorporação daquilo que é ativamente residual – pela reinterpretação, diluição, projeção, inclusão e exclusão discriminativas – que

⁷ J. N. Hillgarth, *Popular Religion in Visigothic Spain*, in James Edward (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, Clarendon, 1980, p. 49.

o trabalho de tradição seletiva faz-se especialmente evidente.”⁸

Quanto ao teor das crenças e práticas condenadas, e ao “sistema” concorrente que os discursos, visando combater, nos revelam, vários autores dedicaram-se já a elaborar o seu inventário, mas ou menos exaustivo. Atentando ao recorte espaço-temporal de análise, as referências, em geral esparsas, encontram-se aqui e acolá em fontes de natureza diversa. Começando pelas atas conciliares, a primeira preservada na *Hispania* refere-se, como vimos, ao Concílio de Elvira, que inaugurou, em data incerta situada entre os anos de 300 e 306, uma vasta série de reuniões – sinodais, a rigor, muitas delas, e verdadeiramente conciliares outras tantas – que se realizariam com periodicidade variável até as vésperas da derrocada do Reino Visigodo de Toledo. Como destacamos no segundo capítulo, tal assembléia recobre-se de características particulares, sobretudo pela expressão de um cristianismo que se define e orienta em um meio ainda oficialmente pagão. Seu cânone VI⁹ anatematiza a idolatria, vinculando-a neste item ao emprego de malefícios em homicídios, punido com a perpétua excomunhão em decorrência do agravo que representava o recurso a tal “instrumento”. O cânone XL¹⁰ proíbe aos senhores cristãos, detentores de terra “arrendada” (*possessores*), a conivência com concepções e práticas simbólicas relacionadas à produção agrária, aceitando a dedução nas rendas recebidas da parcela que foi, em espécie, dedicada aos ídolos. Na mesma

⁸ *Marxismo e Literatura, op. cit.*, p. 124.

⁹ José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, p.3.

¹⁰ *Id.*, p. 8.

senda, a de um sagrado concorrente vinculado à produção, o cânone XLIX¹¹ proíbe a bênção das primícias dos frutos produzidos nos campos de cristãos por judeus, para que a própria bênção cristã não parecesse, além de burlada, vã.

Decorridos cerca de século e meio após a realização do concílio de Elvira, voltaremos a encontrar condenações expressas a crenças e práticas circunscritas como pagãs nas atas dos concílios bracarenses. O primeiro, realizado em 561, condena, vinculando priscilianismo e paganismo, a crença de que as almas e corpos humanos estejam ligados aos corpos celestes¹². Quanto ao segundo, realizado em 572, sob a direção do metropolitano de Braga, Martinho, e em meio a uma conjuntura particular a qual nos referimos no capítulo anterior, abundam as referências que constarão, inclusive, na sua maioria, do *De Correctione Rusticorum*, elemento portanto de divulgação dos preceitos firmados na assembléia de bispos. Pelo cânone LXIX dos *Capitula Martini*,¹³ fica proibido aos cristãos levar alimento às tumbas dos defuntos. O cânone LXXI estabelece penitência de cinco anos para quem, seguindo o costume dos pagãos, introduzir em casa adivinhos e sortílegos, visando a expulsão do “espírito maligno”, a descoberta de malefícios ou, ainda, a realização das purificações dos pagãos. Os quatro cânones seguintes voltam-se contra uma série de práticas. O LXXII proíbe aos cristãos a

¹¹ *Id.*, p. 10.

¹² *Id.*, cânone IX, p. 68.

¹³ *Id.*, p. 102.

“preservação das tradições dos gentios, ou mesmo festejá-las, e levar em conta os elementos, o curso da lua, das estrelas, ou a vã falácia dos astros para a construção de sua casa, para a sementeira ou plantação de árvores e, até mesmo, para a celebração do matrimônio.”

O cânone seguinte visa coibir a celebração das festas das Calendas, assim como entregar-se o cristão às diversões dos gentios, ou cobrir suas casas com ramos de loureiro ou com folhas de árvores, uma vez que todas elas são práticas do paganismo. O cânone LXXIV proíbe o emprego de superstições ou encantamentos na prática da coleta de ervas medicinais, ao passo que o último desta série proíbe às mulheres cristãs o recurso a fórmulas supersticiosas durante o trabalho doméstico de tecelagem, que consistia fundamentalmente em invocações dirigidas à Minerva.¹⁴

O Concílio III de Toledo, de 589, o mesmo que celebrou a conversão da realeza visigótica, sob Recaredo, ao cristianismo niceísta, limita-se a uma referência genérica – a de que o sacrilégio da idolatria estava profundamente arraigado por quase toda a Espanha e Gália¹⁵ – mas plena de significado, sobretudo em função das medidas estabelecidas visando o seu combate. Ademais, no cânone XXIII,¹⁶ admoesta-se o povo (*vulgus*), por um costume que se define como irreligioso, praticado nas festas dos santos, de modo que ao invés de acudir aos ofícios divinos em seu louvor, entregam-se a danças e canções indecorosas, com as quais chegam até a causar transtornos à celebração religiosa. A partir deste concílio, as disposições canônicas assumem, integralmente, o caráter das

¹⁴ Para todos estes últimos citados, ver *id.*, p. 103-104.

¹⁵ Cânone XVI, *id.*, p. 129-130.

¹⁶ *Id.*, p. 133.

penalidades impostas pela legislação régia, sobretudo em matéria de coerção das práticas pagãs. A postura martiniana, de instrução dos *rustici*, parece ser rápida e radicalmente superada pela perspectiva do recurso à violência física e ao terror visando a redução dos fiéis a conformidade das práticas e ao monopólio do sagrado cristão. O cânone XVI do Concílio III de Toledo, determina a ação conjunta de bispos e juízes na erradicação da idolatria, castigando os culpados com as penas possíveis, à exceção da morte.

No mesmo ano, o concílio provincial realizado em Narbona, no cânone XIV¹⁷, volta a anatematizar (o tema fora já abordado, como vimos acima, pelo II Concílio de Braga), ampliando penas e o leque vinculatorio da proibição para a presença de homens ou mulheres adivinhos, tidos como agoureiros ou sortílegos, em casa de qualquer godo, romano, sírio, grego ou judeu. O cânone seguinte condena à detestável cerimônia pela qual muitos dentre os fiéis da fé católica celebram o quinto dia da semana, que é chamado de Júpiter, entregando-se ao ócio com a paralisação das atividades laborais. Destaque-se, de passagem, que o mesmo concílio, em seu cânone IV¹⁸, proíbe às mesmas “etnias”, às quais acrescenta a condição social de ingênuos e servos, o trabalho no domingo, sobretudo aquele relacionado às atividades agrícolas, como conduzir os bois no amanho dos campos.

Por intermédio dos Concílios IV e V de Toledo, realizados, respectivamente, em 633 e 636, sabemos que as comemorações das Calendas mantinham-se a pleno curso¹⁹, assim como as práticas

¹⁷ *Id.*, p. 147.

¹⁸ *Id.*, p. 147.

¹⁹ *Id.*, cânone XI do Concílio IV de Toledo, p. 195.

divinatórias²⁰. Por fim, os concílios XII e XVI de Toledo voltariam a carga contra as práticas idolátricas. O primeiro, realizado em 681, no seu cânone XI²¹, após a exortação inicial que reafirma os preceitos estabelecidos por Deus (mais uma vez, em discurso direto), determina punição para aqueles que servem a deuses alheios, ou cultuam o sol, a lua e a toda a milícia do céu, e a todos os adoradores de ídolos que veneram as pedras, acendem velas, e adoram fontes e árvores. Ao teor semelhante das referências encontradas no segundo dos concílios assinalados, há que se destacar a intervenção régia no tratamento do tema, tendo em vista a determinação de Égica, no *tomus* régio, de que fosse extirpada a idolatria no reino, indicando à assembléia a determinação de que fossem conduzidas à igreja mais próxima da localidade as oferendas entregues aos ídolos. Na seqüência, no seu cânone II, referindo-se aos adoradores de ídolos, aos veneradores de pedras, que lhes acendem velas, e aos que rendem culto aos lugares sagrados das fontes e das árvores, e se fazem áugures ou encantadores, “além de muitas outras coisas que seria demorado narrar”,²² confirma a deliberação régia de que todos os dons que por ventura tenham sido oferecidos no local do sacrilégio fossem dedicados às igrejas vizinhas, e que isto fosse feito em presença dos responsáveis pelos votos sacrílegos.

A legislação visigótica também nos fornece referências esparsas a práticas condenadas pelo vínculo estabelecido com o paganismo ou, na extensão – pelo que foi exposto no capítulo anterior – com a intervenção

²⁰ *Id.*, cânone IV do Concílio V de Toledo, p. 228.

²¹ *Id.*, p. 398.

²² *Id.*, p. 498.

diabólica. A *Lex Romana Visigothorum*, promulgada por Alarico II, que ascendeu ao trono em 484 visava, antes de mais, modernizar as leis do Código Teodosiano e as *Novellae* posteriores e, a despeito do arianismo oficial da realeza, situou a Igreja Católica em situação bastante favorável. Em breves referências, vários dos seus privilégios obtidos sob os imperadores cristãos foram preservados, as cortes eclesiásticas foram mantidas e, reproduzidas as leis de Honório e Arcádio, a religião católica foi declarada como única e verdadeira fé. No que se refere ao paganismo, o novo código suprimiu a vasta legislação dos imperadores cristãos relativas aos templos e sacrifícios, postura que se traduz, na perspectiva de Pérez Pujol²³, como um indício inequívoco da tolerância visigótica em relação ao paganismo. Contudo, parece mais provável que, a esta altura, suprimido o apoio estatal à construção e manutenção dos templos, a supressão da referida legislação decorresse, simplesmente, da sua inutilidade. Ademais, o *Breviarium Alarici* proíbe efetiva e genericamente o paganismo ao incorporar uma lei de Teodósio II contrária à prática, inclusive em regiões distantes dos centros urbanos, “de abomináveis sacrifícios e ritos supersticiosos.”²⁴ Indivíduos surpreendidos em oferendas envolvendo sacrifícios deviam ser penalizados com o confisco do patrimônio e a perda da vida.

Se a prática pública do paganismo oficial parece não demandar, em fins do século V, maior atenção por parte da realeza visigótica, a magia e a divinação, como manifestações privadas ou restritas ao âmbito local e

²³ *Historia de las instituciones de la España Goda*, III, p. 390.

²⁴ *Apud* Stephen McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholic University of America, 1938, p. 112.

doméstico, merecem uma dura, e recorrente, penalização. A *Lex Romana Visigothorum* não só preservou as leis de Constantino e Constâncio contra os encantadores como incorporou algumas passagens das *Sententiae* de Paulo, segundo as quais tais indivíduos deviam ser lançados às feras, crucificados e queimados vivos²⁵. A partir do novo código de Alarico II a prática do paganismo tornou-se um crime passível de punição pela lei por todo o Reino Visigótico da Espanha. Seria este o tom mantido pela legislação civil quando, em 654, o *Forum Iudicum* foi promulgado por Recesvinto. Em primeiro lugar, destaque-se a incorporação de duas leis condenando os augúrios. Fossem de condição livre os divinizadores e seus consulentes, deveriam ser submetidos, além da pena corporal, ao confisco de suas propriedades e a redução à condição de escravos, medidas que incluíam seus filhos em caso de participação no crime paterno. No caso do envolvimento de escravos a lei estabelece a pena de tortura e venda para regiões d'além mar²⁶.

A coletânea acima estabelecida abre-se a um vasto campo de considerações. Compete-nos, sobretudo, ressaltar a larga vigência temporal das práticas condenadas, que parecem, no mínimo, vigorar por todo o período abarcado por esta pesquisa, e isto sem nos referirmos a estudos diversos que, circunscritos ao mesmo, ou a um mais restrito recorte espacial, porém situados em uma periodização posterior à nossa, referem-se a crenças e práticas que se mantêm por vários séculos, várias “identificadas” em pleno século XX, sobretudo nas aldeias ibéricas

²⁵ Segundo *id.*, p. 112.

²⁶ *Id.*, p. 121.

nortenhãs²⁷. Quer isto dizer que esta religiosidade difusa e tenaz, que os autores cristãos da Alta Idade Média Peninsular vinculam sobretudo aos *rustici*, “camponeses recalcitrantes”, tenha atravessado a vastidão de séculos imune às pressões e à presença efetiva, expressiva e expansiva da Igreja e da religião católica por toda a Espanha, desde o seu período visigótico? Uma tal premissa implicaria em reintroduzir, como referencial de análise e caracterização, a velha polêmica relativa a “Idade da Fé”, já suficientemente criticada pela historiografia e, ademais, considerada a observação acima, projetar aos aldeões ibéricos contemporâneos, de alguma forma, a esdrúxula e extemporânea alcunha de “pagãos”! Mas o problema, como tal, persiste.

Peter Brown, em um de seus vários, e clássicos, estudos dedicados à Antigüidade Tardia e ao culto dos santos, opõe-se frontalmente a um modelo analítico que impõe à “religião popular” o pressuposto de uma marcada ausência de dinamismo cujo nível restrito de manifestação residiria na sua tendência de impor suas concepções “vulgares” à religiosidade das elites. Além de pautar-se pela dicotomia entre dois níveis da religião, a fragilidade básica do modelo reside em que ele raramente aborda qualquer mudança religiosa além daquela que tem lugar entre as elites. A religião do “vulgar”²⁸ é considerada uniforme, atemporal e amorfa, reduzida a uma monótona continuidade, como mero resíduo de crenças em que se constitui.

²⁷ Ver, por exemplo, dois artigos editados no mesmo número da revista *Bracara Augusta*. Luis Chaves, “Costumes e tradições vigentes no século VI e na atualidade”; Eugénio de Andrea, “Costumes e tradições do século VI e da Atualidade”, *Bracara Augusta*, vol. VIII, Braga, 1957, respectivamente, pp. 243-279 e 295-314.

²⁸ Expressão do autor em *The Cult of Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981, p. 120.

“Assume-se que, a despeito de quão novas possam ser as visões dos líderes da Igreja, o estudo da ‘religião popular’ na Antigüidade Tardia deve ser o estudo da continuidade e não da mudança, posto que seria o estudo do subsolo alheio ao movimento a partir do qual o cristianismo expandiu-se.”²⁹

Um tal modelo estático, seguindo o autor, impõe ao historiador dedicado ao período um estranho paradoxo. Por um lado, ou contra o “campo da religião” submetido à inércia, ele está ciente de que a Antigüidade Tardia conheceu, em seu processo político, social e econômico transformações profundas, que se impuseram ou se manifestaram de forma irreversível nas relações estabelecidas entre os homens em suas vidas cotidianas. Por todo o Mediterrâneo Ocidental, novas estruturas de relações sociais substituíram, progressivamente, aquelas correntes e dominantes no período clássico. Ainda que manifestas segundo ritmos e nuances particulares de acordo com as distintas regiões, tais mudanças introduziram-se lenta e profundamente nas vidas dos homens de todas as classes e níveis de cultura do Mediterrâneo, e não meramente entre as elites. Concentrando-se, na seqüência de sua análise, na ascensão do culto aos santos, Peter Brown enquadra neste processo o âmbito fundamental em que se expressou uma verdadeira ruptura, vivenciada pelos contemporâneos como uma transgressão que atingiu a maior parte das fronteiras até então estabelecidas entre o céu e a terra, o divino e o humano, os vivos e os mortos, a cidade e sua antítese. “O culto dos santos envolve mudanças que

²⁹ *Id.*, p. 19.

parecem ao menos congruentes com os modelos em transformação das relações humanas na sociedade romana tardia como um todo.”³⁰

Supera-se, pois, com base em uma crítica articulada e contundente, e ademais referendada pela análise do fenômeno histórico da rápida extensão do culto aos santos, o suposto da letargia que caracterizaria a “religiosidade popular” no período, inserindo-a inclusive, pelo quadro de relações estabelecido, no âmbito global das transformações que afetaram o Ocidente da Antigüidade Tardia. Contudo, o mesmo autor, em outra obra, dedicada à ascensão do cristianismo no Ocidente, afirma, após considerar os ataques da prédica de Cesário de Arles à perseverança dos camponeses da Gália nas “imundícies de pagãos”, que “passaria ainda muito tempo (talvez até a morte da Europa camponesa no século XIX) antes que as mentalidades denunciadas por Cesário viessem a alterar-se significativamente”³¹, perspectiva compatível com a de Jean-Claude Schmitt quando afirma, a par dos lamentos de Agobardo de Lyon, no século IX, desolado ante a persistência dos *rustici* em suas práticas “abomináveis”, que “muitos outros depois dele – até que a Revolução Industrial deixou vazio os campos – tiveram ocasião de fazer-lhe eco.”³²

Transformação ou continuidade? Excluir-se-ão, ambas as tendências, mútua e definitivamente? Será possível abordar o processo – o que está em cena, de alguma forma, é a conversão do Ocidente da Alta Idade Média ao cristianismo – centrando-o no binômio

³⁰ *Id.*, p. 21.

³¹ *A Ascensão do Cristianismo...*, *op. cit.*, p. 123.

³² Jean-Claude Schmitt, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 27.

transformação/continuidade, concebendo a relação entre ambas circunscrita à tênue fronteira ou linha demarcatória na qual se vislumbram os seus limites, tensões e defasagens, em uma dinâmica histórica de mudança dentro da continuidade estruturada pela lógica das relações senhoriais?

Talvez seja possível tomar a seguinte assertiva como linha mestra, ou hipótese norteadora central de uma análise da implantação e difusão do cristianismo na Alta Idade Média Ocidental orientada pela perspectiva das transformações e continuidades:

“Era necessário que o cristianismo fizesse sentido para populações que sempre se tinham considerado inseridas no mundo natural, e que fosse considerado capaz de atuar sobre esse mundo, solicitando a sua generosidade e evitando os seus perigos através de ritos que, na maior parte da Europa, vinham dos tempos pré-históricos.”³³

Parece-nos ser esta, inclusive, a perspectiva assumida por vários dos autores referidos no primeiro capítulo deste estudo, entre os quais Joice E. Salisbury e Jolly, guardados seus distintos matizes e particularidades. Em relação à primeira, cuja obra situa-se, parcialmente, no âmbito do mesmo recorte espaço-temporal, considera a autora que a efetiva cristianização das aldeias galegas só pode ser atestada quando (e em função de) o cristianismo foi capaz de atender às demandas diversas – com expressão religiosa – que afligiam a vida cotidiana do campesinato local, desenvolvendo e apresentando-lhes rituais que, cobrindo todo o seu ciclo de vida individual e comunitária, voltavam-se ademais ao controle do tempo e à proteção frente à natureza, à restauração da saúde e à garantia da fertilidade do campo, das mulheres e animais. Portanto, impondo-se às

³³ Peter Brown, *A Ascensão...*, *op. cit.*, p. 19.

áreas cobertas pelos ritos tradicionais, e incorporando práticas cuja expressão pagã era menos evidente, o cristianismo forneceu um substitutivo que, aos olhos das elites eclesiásticas, integravam o campesinato à ortodoxia, ao passo que, na perspectiva destes, suas divindades, crenças e fórmulas tradicionais mantinham-se no interior do sagrado cristão. Em outras palavras, e quiçá simplificando até ao exagero, poder-se-ia conceber a cristianização sob a ótica do “verniz cristão” imposto às culturas tradicionais, e o problema relacionado à transformação e continuidade reduzir-se-ia a uma questão de ótica, de ponto de vista ou ângulo de observação e abordagem.

Mantém-se, contudo, um elemento no mínimo inquietante. Afirmada a “plena incorporação”, suposta a satisfação dos anseios gerais, o de uma elite eclesiástica que afinal “enquadrara” o campesinato na ortodoxia, ao passo que este garantiu, sob o véu cristão, as suas tradicionais aspirações, para onde remeter as crenças e práticas reincidentes, combatidas à exaustão pelos membros da Igreja, e portanto não incorporadas, mas que incidiam em campos idênticos àqueles enfim cobertos pela ritualística cristã? Para fora da análise!

Outrossim, será possível conceber de forma tão mecânica, direta e isenta (seria exagerado dizer ingênua?) um processo de “cobertura” ou transposição de rituais pagãos a cristãos, como que meramente lavados na água do batismo, alheio a distinções significativas de concepções de mundo e dos mecanismos de seu funcionamento e favorecido pela tão propalada “partilha das representações” típica da sociedade do período? A concepção do “verniz cristão” veicula uma perspectiva de transformação restrita ou limitada, de preservação ferrenha de práticas antiquíssimas superficialmente matizadas por uma coloração cristã. Mas há mais nesta preservação do velho no novo, há reelaboração, como também ocorre nas

relações “objetivas” dos homens entre si e com a natureza. Tratar-se-á apenas de restringir, concentrando-o, os poderes dos velhos deuses em mãos de um só? A concepção tradicional reinterpretada supõe “continuidades” e transformações, reelaborações. Sem negar a vigorosa premissa da “visão de mundo partilhada” como elemento favorecedor dos contatos culturais e da conversão operada pela via da síntese, ou da aculturação, propõe-se adotá-la como referência primária, e desde já voltada à compreensão do exercício da dominação, de seus canais de expressão e das linhas de resistência que lhe foram opostas. As classes dominantes exerceram a sua autoridade, suas formas de dominação e controle, por meio da força militar, e inclusive da econômica, de uma maneira direta e sem mediações, muito raramente na história, e isto apenas durante breves períodos. Ainda que a possibilidade do recurso à força e à violência física se mantenha sempre na linha de um horizonte bem próximo, todo poder de dominação envolve o que Maurice Godelier³⁴ define como o “consentimento dos dominados”, que deve ser construído e constantemente reafirmado, e que se sustenta na partilha das representações do mundo.

Contudo, nenhum modo de produção, e, portanto, nenhuma ordem sócio-cultural dominante nunca, na realidade, inclui ou esgota toda a prática, toda a energia e toda a intenção humana. Por mais “impregnante” que possa ser uma hegemonia, saturando a ordem social e a vida cotidiana do sentido comum do poder, da reafirmação do *status quo*,

“subsistem, dentro e fora desta cúpula de
dominação, contextos e situações inumeráveis nas quais os

³⁴ Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*. Pensée, économies, sociétés. Paris, Fayard, 1984, p. 205.

homens e mulheres, ao enfrentarem as necessidades cotidianas de sua existência, com um conjunto de expectativas herdadas, elaboram e reelaboram seus próprios valores, criando uma cultura própria, intrínseca ao seu modo de vida”³⁵

Menos que um reino autônomo, é no interior das comunidades locais – aldeias e *villae* – das famílias e suas relações, tanto as de vizinhança, quanto as de trabalho e as de apropriação do produto do trabalho, em síntese, no âmbito da sua vida cotidiana, esse nível em que, “se o perscrutarmos atentamente, revela-se como um dos lugares privilegiados das lutas sociais”³⁶, que se constitui o âmbito essencial do exercício da dominação, bem como o da expressão de seu caráter, limites e linhas de resistência que se lhe opõem.

A partir do elenco, acima estabelecido, das crenças e práticas condenadas ao longo do período ao qual se circunscreve esta análise, e no contexto da Espanha Visigótica, poder-se-ia, buscando menos as suas “origens” do que seus campos de manifestação, destacar que elas incidem sobre atividades e necessidades várias, fundamentais e correntes na vida cotidiana e trabalho das comunidades camponesas, como a fertilidade dos campos, a garantia e preservação das colheitas, a proteção da casa e do trabalho doméstico, além daquelas que podem estar diretamente associadas à importância crucial das atividades nas áreas incultas, como os cultos às árvores, rios, mar, fontes. Se assim o for, deve-se ressaltar que tais áreas

³⁵ E.P. Thompson, “Folclor, Antropología e Historia Social”, in *Id.*, *Historia Social y Antropología*, México, Instituto Mora, 1997, p. 79.

³⁶ Segundo Jacques Le Goff, “A História do Quotidiano”, in *História e Nova História*, Lisboa, Teorema, 1986, pp. 80-81.

não estavam sujeitas apenas a um uso que se possa definir como meramente econômico, mas religioso também.

Referimo-nos, assim, a um campo essencial da estruturação das sociedades humanas, aquele que se refere às relações entre os homens e a natureza. Enquanto existirem homens, ambos se condicionarão histórica e mutuamente, na medida em que um modo determinado de o homem comportar-se em relação à natureza é condicionado pela forma social, e vice-versa.

“A identidade entre homem e natureza emerge também do fato de que o comportamento limitado dos homens em relação à natureza condiciona o comportamento limitado dos homens entre si, e o comportamento limitado dos homens entre si condiciona as suas relações com a natureza. Esta se constitui, portanto, como um momento historicamente determinado da produção social.”³⁷

Nenhuma ação material do homem sobre a natureza, nenhuma ação intencional, pode desenvolver-se sem envolver, desde seu início, na intenção, as realidades “ideais”, isto é, as representações, os julgamentos, os princípios do próprio pensamento que não são apenas os reflexos no pensamento das relações materiais nascidas fora dele, antes dele e sem ele.

“No âmago das próprias relações materiais do homem com a natureza manifesta-se uma parte ideal na qual se expressam e imiscuem-se três funções do pensamento, qual sejam, a de representar, organizar e legitimar as relações dos homens entre si e com a natureza.”³⁸

³⁷ Massimo Quaini, *Marxismo e Geografia*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, p. 45.

³⁸ Maurice Godelier, *L'idéal...*, *op. cit.*, p.188.

É imperioso notar a equivalência das funções atribuídas por Jean-Claude Schmitt à religião na Idade Média, concebida como um imaginário social que concorre ao mesmo “objetivo” definido acima. O pensamento não existe como uma instância separada das relações sociais, já que em toda relação social manifesta-se uma parte ideal que se impõe ao mesmo tempo como uma das condições do nascimento e da reprodução desta relação, e como seu esquema de organização interna, como parte de sua armadura e como parte desta relação que existe no pensamento.

“Ele não se manifesta como uma instância separada das relações sociais, ou situado em uma superestrutura na qual refletirá, deformadamente, os outros componentes da realidade social, realidade que, assim, se formaria alheia a ele e sobre a qual o pensamento não exerceria mais do que uma “ação em retorno”, tanto menos eficaz por partir de representações deformadas do real. Toda relação social inclui, pois, representações que não são apenas a forma que reveste esta relação na consciência, mas que são parte de seu conteúdo interno. Elas constituem uma parte das relações sociais desde que aquelas começam a se formar, e são uma das condições de sua formação.”³⁹

O que se destaca, a partir das referências acima, é a importância das representações do meio social, natural e humano, inseridas no campo da própria atividade produtiva de uma dada sociedade. Quando analisamos, ressalta Godelier, o aspecto mais “material” das realidades sociais, as forças produtivas de que a sociedade dispõe para agir sobre a natureza que a cerca, constata-se a existência de componentes intrinsecamente articulados, uma parte material, composta pelos utensílios, ferramentas, pelo próprio homem, e uma parte ideal manifesta nas representações da natureza, nas regras de fabricação e emprego dos utensílios, etc.. Tais

³⁹ *Id.*, 114.

representações são cruciais para a mobilização dos meios materiais efetuada por conjuntos de ações consubstanciadas em “processos de trabalho”. Quanto a estes, comportam muitas vezes atos simbólicos por meio dos quais os indivíduos agem sobre os poderes invisíveis que controlam a reprodução da natureza e que são considerados como passíveis de conceder ou negar ao homem a realização de seus anseios, o de uma boa safra, o da caça abundante, etc. É a natureza que fornece ao homem os elementos materiais que podem lhe servir tanto de meios de subsistência, de trabalho e de produção, quanto de meios de produzir os aspectos materiais de suas relações sociais.

“Mas as realidades naturais – como o território, porção de natureza e de espaço com base no qual uma sociedade produz as condições e meios materiais de sua existência – não parecem reduzir-se a seus aspectos sensíveis. O homem as concebe como imbuídas de forças e poderes que escapam à apropriação dos sentidos, e que, via de regra, constituem a parte mais importante para sua própria reprodução.”⁴⁰

Todas as esferas de atividades concretas elaboradas pelo homem para apropriar-se das realidades materiais contêm e combinam, ao mesmo tempo e necessariamente, os gestos e as condutas “materiais” para agir sobre seus aspectos visíveis e tangíveis, além dos gestos e condutas que designaríamos como “simbólicas” visando agir sobre seu fundo último invisível, como nos ritos propiciatórios e de fertilidade na agricultura.

“Esta parte simbólica do processo de trabalho constitui uma realidade social tão real quanto às ações materiais sobre a natureza, mas a sua finalidade, as suas razões de ser e a sua organização interna constituem

⁴⁰ *Id.*, p. 114.

igualmente realidades ideais cuja origem é o pensamento que interpreta a ordem misteriosa do mundo e organiza a ação sobre as potências que a controlam.”⁴¹

Mas se o desvendar desta ordem do mundo constitui-se em elemento crucial à consecução da produção, um mesmo sistema pode estar atravessado por “idealidades” distintas, mais ou menos concorrentes, conflitantes e irreduzíveis entre si, sobretudo em situações de profundas clivagens sociais, com distribuição desigual de poder e fortuna, além de desigual apropriação social dos frutos do trabalho. Portanto, e em sentido amplo, o estabelecimento de relações de produção específicas transcende o âmbito material restrito até envolver a construção e a partilha das representações da ordem do mundo, das relações dos homens com a natureza, que são também relações estabelecidas pelos homens entre si, como elemento indispensável à produção e reprodução destas relações.

Mas qual a base para o vigor destas representações, questionamento que remete a dois campos, uma vez que se refere tanto à progressiva afirmação da visão de mundo cristã, e a efetiva constituição da hegemonia aristocrática, quanto ao caráter renitente de práticas condenadas posto que alheias ao referencial cristão? Tem-se em mente aqui o fenômeno que, simploriamente, se configuraria como o da incorporação particular do cristianismo que, interiorizado e portanto partilhado, é de certa forma reelaborado pela consciência camponesa, que, contudo, se mantém irreduzível a muitas de suas formulações. Que fique claro, desde o início, tratar-se aqui de idéias ou concepções dominantes na medida em que se encontram, de alguma forma, “encarnadas” nas estruturas sociais, cuja aparição introduz um remanejamento profundo das relações sociais entre os

⁴¹ *Id.*, p. 112.

homens e dos homens com a natureza, característica atribuída ao cristianismo no período em questão. Ora, não é possível partir apenas do pensamento para captar o conteúdo e a força relativa das idéias.

“A menos que se suponha que as idéias nascem de forma totalmente arbitrária no pensamento ou, o que dá no mesmo, que elas sejam introduzidas no pensamento do exterior, ou que se suponha ainda que toda a força de uma idéia repousa apenas no fato de que a maioria, ou virtualmente o conjunto dos indivíduos que compõe a sociedade onde ela domina a crêem verdadeira.”⁴²

Na medida em que ela existe fora do pensamento, reside na própria natureza das relações dos homens entre si e com a natureza uma parte das razões de seu conteúdo e de seu poder de dominação. Afirmar que uma idéia é “verdadeira” consiste em afirmar que ela possui a capacidade de explicar a ordem ou a desordem que reinam na sociedade e no cosmos, e pretender que esta explicação permite agir com eficácia sobre as dificuldades impostas à manutenção desta ordem ou à supressão desta desordem.

“As provas de verdade de uma idéia impõem que ela corresponda a algo além do pensamento, na realidade social e cósmica, e uma idéia jamais contém nela mesma todas as razões de seu poder e de sua função histórica. O poder das idéias não se funda apenas no que elas são, mas no que elas fazem ou, antes, no que elas são capazes de levar a fazer em uma determinada sociedade, sobre ela própria ou sobre o mundo exterior.”⁴³

⁴² *Id.*, p. 189.

⁴³ *Id.*, p.175.

Todo processo humano de apropriação da natureza fundamenta-se em formas de propriedade, constituindo estas uma parte essencial do que se define como estrutura econômica de uma sociedade na medida em que se configuram como condição legal de acesso aos recursos e aos meios de produção. Tais formas de propriedade combinam-se com os modos específicos de organização do processo de trabalho e de redistribuição dos seus produtos. As formas de propriedade de um território são, pois, ao mesmo tempo, uma relação com a natureza e uma relação entre os homens. Portanto, qualquer que seja a forma de um processo de apropriação concreta da natureza, ela é sempre uma relação social. Ademais, os indivíduos e grupos que compõem uma dada sociedade acessam os recursos da natureza e se apropriam deles por intermédio de uma forma social de propriedade (ou de uso estável) de um território, forma que legitima este acesso e esta apropriação. Em toda sociedade, as formas de propriedade do território tomam a forma de relações sociais que funcionam como quadros da produção, isto é, como relações sociais de produção.

Portanto, como destacado no capítulo dois, a propriedade, antes que um bem, é uma forma tomada pelas relações sociais. E a cultura, segundo propomos, é outra. Ambos os domínios, em sociedades de classes, estão vinculados, remetendo-nos às expressões e às representações das relações dos homens entre si e com a natureza. A identidade ou, dito de outra forma, a indistinção do vocabulário relativo às diversas esferas da atividade humana na sociedade visigótica do período permite-nos circunscrever alguns dos seus referenciais culturais críticos – *dominus*, *famulus*, *servi*, *patronus*, *fidelis*, *servitium* – recorrentes nas leis, fórmulas notariais, atas conciliares e liturgia. Mais do que vínculos fortuitos, ou imprecisão vocabular, tais expressões articulam os “campos” da religião, da cultura, da política, da economia, relacionando-os ao mundo material e espiritual em

geral e a “formas de propriedade” em particular, e assim, implicitamente, a relações sociais antagônicas. Sugere-se, pois, que no bojo da concepção de cultura/religião como “valores partilhados” manifestam-se, de fato, fenômenos de classe específicos. Cumpre-nos, portanto, considerar as concepções cristãs relativas a este amplo, e fundamental, leque das relações sociais no interior da sociedade visigótica, a partir da análise de fontes primárias de natureza diversa nos dois capítulos subseqüentes.

Capítulo VI - Caráter, relações e campos de intervenção do poder divino

A primeira e avassaladora característica que a documentação nos impõe refere-se à diversidade e à profusão de campos abordados pelo cristianismo. À seqüência desta análise obriga-nos, contudo, a precisar os recortes, definir os tópicos centrais ou elementos fundamentais que permitam – tendo em vista as manifestações e correlações propostas – “reduzir” o “emaranhado”, a diversidade e a prolixidade das referências reveladas nas fontes, o que não tem outro sentido ou motivação senão o de tornar factível a própria análise.

Seguindo a orientação de circunscrever os níveis (articulados) em que se opera a exigência ou objetivo básico da cristianização do *mundus*, vislumbra-se a perspectiva de sua inserção na vida cotidiana das populações, e o anseio de recobrir com o seu referencial as várias atividades e temporalidades que lhe ritmam a existência. É este o âmbito em que, ademais, o cristianismo, contatando uma ordem sagrada prévia, ou alternativa, mais ou menos contraditória e irreduzível às concepções que divulga, mas sobretudo profundamente enraizada na vida das comunidades, definir-se-á como foco essencial à afirmação de sua concepção de mundo e das relações que a sustentam. Como expressa Santo Isidoro em suas Sentenças, e a prédica martiniana a enfatiza à exaustão, a conversão, sob a ótica das elites cristãs dirigentes, é uma atividade cotidiana que supõe uma íntima incorporação dos preceitos divinos, de crenças que se materializem em regras de conduta e comportamento, e cuja expressão exterior consubstancie-se em práticas que traduzam, essencialmente, a vivência e a realização da fé nas atividades, manifestações e relações comezinhas em meio as quais tem lugar a vida diária dos crentes.

“Todos os fiéis estão de acordo que, ainda depois do batismo, pelo qual se apagam os pecados, devemos converter-nos a Deus todos os dias, enquanto nos achamos neste mundo. Conversão que, apesar de ter que realizá-la todos os dias, nunca a teremos realizado suficientemente.”¹

Circunscrevendo a vida do cristão em meio a uma articulação entre o passado, o presente e o futuro, vinculando-a integralmente ao projeto divino de salvação, revelado na própria encarnação de Cristo, a conduta diária do indivíduo submete-se ao crivo do supremo Senhor, secundado na vigilância pelos seus representantes terrenos. Traduzindo-a em uma expressão, visando ulterior aprofundamento, a concepção cristã de mundo veiculada pelas elites ibéricas fundamenta-se, concentra-se e articula-se em torno ao exercício e a manifestação de poder. Seja qual for o caráter sistêmico passível de ser atribuído ao paganismo (muitos autores negam tal possibilidade, e ademais tratar-se-ia de paganismos²), o cristianismo o reduz a uma plêiade de crenças e práticas desconexas ou privadas de sentido, contrapondo-lhe uma vigorosa cosmogonia que, restrita à intervenção da livre vontade de um demiurgo, vincula todo o universo à expressão oral de seu poder e autoridade. Este, por intermédio de um mesmo e único ato, criou, e assenhoreou-se de toda a Criação. A concepção primeva do Senhor Criador projeta-se sobre toda a História, determinando-lhe um sentido, como um seu vasto campo de atuação e direção que se

¹ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros de las “Sentencias”*, in Julio Campos Ruiz et al. (ed.), *Santos Padres Españoles II, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, p. 289.

² Entre eles, Ramsay MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, New Haven and London, Yale University Press, 1997, p. 32, e Raoul Manselli, “Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne”, in *Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell’Alto Medioevo: Espansione e Resistenze*, Tomo I, Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1982, p.63.

explicita pelo caráter e pelo teor das relações que estabelece com os seres originados do seu comando.

Concílios, tratados dogmáticos, sermões, poesias e hagiografias afirmam-no em profusão. Assim, os clérigos reunidos no Concílio I de Toledo (397-400), particularmente voltados à condenação de preceitos atribuídos ao priscilianismo, prescrevem, como item primeiro dos artigos de fé estabelecidos contra todas as heresias, a crença “em um só Deus verdadeiro, Pai, Filho e Espírito Santo, autor de todas as coisas visíveis e invisíveis, por quem foram criadas todas as coisas no céu e na terra (...)”. Em reforço do dogma, a mesma assembléia impõe uma lista de anátemas a qualquer pessoa que “disser ou crer que este mundo e todas as suas coisas não foram feitas por Deus onipotente”, ou ainda “que disser ou crer que o mundo foi feito por outro Deus e não por aquele de quem está escrito: ‘No princípio fez Deus o céu e a terra’”³, frase que serve de introdução ao sermão de Martinho de Braga⁴.

A deliberação do primeiro concílio toledano, anterior ao estabelecimento dos visigodos arianos na Península Ibérica, receberia nova e reiterada formulação a partir da celebrada conversão de Recaredo. Considerando a extrema importância concedida ao *Credo Niceno* pelo cristianismo na *Hispania*, J. N. Hillgarth⁵ destaca a prescrição, inovadora no Ocidente, determinada pelo Concílio III de Toledo de 589, da sua

³ Atas in José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, pp. 25-27.

⁴ Aires A. Nascimento (ed.), *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares. De Correctione Rusticorum de Martinho de Braga*, Lisboa, Edições Cosmos, 1997, p. 107.

⁵ J.N. Hillgarth, “Popular Religion in Visigothic Spain”, in Edward James (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, Clarendon, 1980, p. 26.

recitação nas missas dominicais, visando, segundo a autora, a efetiva abjuração e a defesa contra o arianismo. Concebido como um pacto firmado com Deus, Abilio Barbero e Marcelo Vigil⁶ consideram a sua reiterada expressão, a partir de então, nos concílios realizados na capital do reino, como uma renovação da fidelidade jurada a Deus pelo rei e seu povo, na medida em que aqueles se caracterizavam como assembleias de Estado. Em que pese a orientação central de precisar, com tal fórmula, a unicidade divina na santíssima trindade (e a oposição ao arianismo), o símbolo niceno, reafirmado pelo Concílio de Constantinopla, re-atualizado pelo terceiro toledano e esmiuçado pelos consecutivos concílios nacionais hispânicos, investe na afirmação consubstancial de um Deus único cujos qualificativos e ação primária residem em ter sido o “criador (*conditor*) de todas as coisas visíveis e invisíveis, (...) pelo qual foram feitas todas as coisas do céu e da terra (...)”⁷

Era este, inclusive, o primeiro ensinamento transmitido aos neófitos, tanto durante o período do catecumenato, que na *Gallaecia* do tempo de Martinho reduzia-se aos vinte dias anteriores à celebração da Páscoa, basicamente dedicados à memorização, pelo catecúmeno, da fórmula do *Credo*, quanto na própria cerimônia do batismo. Segundo o seu ritual, que consta do *Liber Ordinum*, o imediato exorcismo a que era submetido o batizando efetuava-se pelo poder do Deus Pai Onipotente, do

⁶ Abilio Barbero y Marcelo Vigil, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*, Barcelona, Editorial Crítica, 1986, p. 179.

⁷ Concílio III de Toledo, *in Vives, op. cit.*, p. 113.

seu Filho e do Espírito Santo, “que fez o céu, a terra, o mar e tudo que neles existem.”⁸

Mas o caráter e a ascendência do Criador extrapolam a condição de dogma, firmado e sustentado nos concílios pela autoridade da hierarquia eclesiástica e, logo, pela do Estado como seu partícipe na figura dos próceres visigóticos. Ainda em fins do século IV, a pena do poeta Prudêncio manifesta também a preocupação de firmar o princípio fundamental da crença católica, refutando em conjunto “opiniões errôneas” que para o autor, um leigo culto, contrariam menos uma assertiva dogmática do que à própria racionalidade humana. Refutando teses atribuídas a Unionitas e Sabelianos, que admitiam apenas uma pessoa na Trindade, afirma como um dado natural, intrínseco ao discernimento humano, a concepção da existência de um Deus supremo e único, verdade que se impunha aos próprios pagãos, referendada pela razão e pela “ciência”.

“Há alguém que, prosternado em um templo onde se adoram os ídolos, (...) não pensa que há um Deus supremo e único sobre todas as coisas, (...) *a quem serve um grande número de poderes, distribuído em uma variedade de servidores?* (...) Consulta os divagantes delírios do barbudo Platão, e os que teceu Aristóteles. (...) Quando se adaptam à norma da razão e da ciência (*rationis et artis*), concluem suas obscuras percepções de modo clamoroso na crença de um só Deus, *sob cuja ordem gira a esfera móvel e redonda e guardam sua rota os astros vagarosos.*”⁹

⁸ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*, Réimpression de l'édition de 1904 par Anthony Ward et Cuthbert Johnson, Roma, Edizioni Liturgiche, 1996, cols. 24-25: “(...) *qui fecit celum, et terram, mare et omnia que in eis sunt.*”

⁹ Aurelio Prudencio, *Apotheosis*, in Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez (eds.), *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, pp. 196-197: “(...) *deo cui seruiat*

Voltaremos a encontrar os mesmos princípios expressos por Ildefonso de Toledo, no seu tratado dedicado ao batismo. Caracterizada a Trindade como composta por um único Deus, sua primeira manifestação consiste na criação de todas as coisas. “Toda esta Trindade, um só Deus, fez todo o visível e o invisível, tanto o céu e suas criaturas com tudo que ele contém, como a terra e o mar, com tudo que neles está contido.”¹⁰. E esta verdade primeira também é, para o autor, entre aqueles que desconhecem a Deus e resistem a crer nele, passível de ser atingida pela inteligência, chegando-se a compreender que um único Deus, superior a todos e imutável, “(...) tudo criou, tudo dispõe, a tudo julga, tem providência de tudo, e nada há (...) que não tenha princípio a partir dele, que não esteja submetido a seu domínio em seu serviço.”¹¹

Esta profusão de citações, que com pequenas nuances de vocabulário insistem nas mesmas referências, visava menos entediar o leitor do que ressaltar o princípio fundamental, original (na rigorosa acepção da palavra), destacado pelos autores em obras e condições diversas, da atuação divina, cujo poder manifesto na obra da Criação, que se resume nele, reserva-lhe, na extensão, a intrínseca condição de gestor, ao mesmo tempo em que define a condição de suas criaturas. Tudo que existe,

ingens uirtutum ratio uariis instructa ministris?”; “(...) cuius ad arbitrium sfera mobilis atque rotunda uoluitur seruentque suos uaga sidera cursus.” (originais latinos das passagens grifadas).

¹⁰ Ildefonso de Toledo, *El conocimiento del bautismo*, in Julio Campos Ruiz et al. (ed.), *Santos Padres Españoles, I, San Ildefonso de Toledo*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, p. 241: “*Haec tota trinitas unus Deus fecit omnia uisibilia et inuisibilia, siue caelum et caelestem angelicam creaturam cum omnibus quae continentur in caelo, siue terram et mare cum omnibus quae continentur in eis.*”

¹¹ *Id.*, p. 256: “*(...) omnia fecit, omnia disponit, omnia iudicat, curam de omnibus habet, nihilque est (...) quod non ex illo initium habeat, non in seruitute eius dominationi subiaceat.*”

além de Deus, é obra sua, e a multiplicidade do criado reduz-se à unicidade de uma relação pautada pelo domínio e submissão. Sua Obra é, antes de mais, apresentada como um vasto campo de força atraído pelas manifestações do seu poder. As últimas passagens acima colhidas referiam-se já a este *continuum*. Para reter, de início, apenas uma entre tantas outras referências, e à qual se consigna enorme autoridade, sentencia Santo Isidoro que a grandeza da onipotência divina é tal que é capaz de abarcar todos os seres na imensidão de seu poder, e que nada e ninguém será capaz de subtrair-se à sua eficácia, “porque ela liga e encadeia tudo ao redor. Todas as criaturas estão submetidas à onipotência do juízo divino, (...) por isso afirmamos que ninguém em absoluto pode escapar a Deus”.¹²

E este poder amplo e vinculatorio manifesta-se cotidianamente, com “feições” diversas, e até por intermédio de servidores distintos, ressaltando uma onipresença divina constante, ativa, e mesmo “física” que rompe qualquer possível barreira ou distância entre o céu e a terra para vincar-se nas relações que mantém com os seres de sua criação.

Conforme o metropolitano de Sevilha, “ainda que Deus não ocupe lugar, anda por lugares diversos na pessoa de seus santos (...) pois Deus, que está à margem do espaço e do tempo move-se, contudo, no espaço e no tempo todas as vezes que é predicado por eles (seus santos, mas designados como servos – *in seruis*) em um lugar”¹³.

Importa, portanto, em primeiro lugar, definir o sentido cristão, enquadrar no seio do cotidiano a multifacetada expressão da ascendência, do caráter, das manifestações e da onipresença divina. Tenhamos em

¹² Isidoro de Sevilha, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 228.

¹³ *Id.*, p. 229.

mente, na esteira de Jacques Le Goff, que a história do cotidiano revela “o sentimento de duração, nas coletividades e nos indivíduos, o sentimento daquilo que muda, bem como daquilo que permanece, a própria percepção da história, pois.”¹⁴

Uma primeira, salvo engano, manifestação explícita de tal orientação entre os autores hispânicos encontra-se no conjunto de obras devidas a Aurélio Prudêncio. Ao fim de sua vida, e de um *cursus honorum* repleto de êxito, concluído em fins do século IV junto à corte de Teodósio, este representante de uma aristocrática família cristã hispano-romana deliberou para si um novo programa de vida, dedicado à celebração divina. “Dia e noite, sem interrupção, celebrarei o Senhor, lutarei contra as heresias, explicarei o dogma católico, destruirei os templos e ídolos pagãos, dedicarei os meus poemas aos mártires e celebrarei os apóstolos.”¹⁵. A amplitude da empresa demandou a redação de um conjunto de obras que vieram a público cerca de 405, introduzidas, como obra de primeira lavra, pelo conjunto de poemas reunidos sob o título grego de *Cathemerinon*. Trata-se de um hinário cotidiano, orientado à premissa da cristianização de toda a vida do crente. Como expressa na introdução ao hino terceiro¹⁶, o cristão, se é condizente com seu nome, deve santificar a tudo, cristianizar-se em todos os seus atos. Concebeu, e materializou esta urgência, planificando a obra com base em quatro círculos concêntricos, em um total

¹⁴ Jacques Le Goff, “A História do Quotidiano”, in *História e Nova História*, Lisboa, Teorema, 1986, p. 81.

¹⁵ Segundo Afonso Ortega e Isidoro Rodriguez (ed.), *Obras Completas de Aurelio Prudencio*, op. cit., p. 20*.

¹⁶ *Id.*, p. 31.

de doze hinos:¹⁷ o primeiro compõe-se dos hinos I ao VI, voltados à santificação do dia; o segundo, dedicado à semana, do VII e do VIII; o terceiro, dedicado ao ano, na verdade encerra a obra, com dois hinos que celebram o ciclo natalício, voltando-se o quarto círculo (hinos IX e X) à santificação da vida inteira do cristão.

Antes mesmo de abordar as crenças e concepções veiculadas pelo autor, destaco que o anseio maior que lhe é atribuído, o da conversão da Musa pagã, remete-o a atividades cujo *locus* de exercício e realização situam-se no interior da casa, das atividades domésticas, no âmbito da família e da comunidade, áreas cobertas, como campos de manifestação, por sacralidades distintas que o autor visa converter, atribuindo-lhes nova significação acorde com a concepção cristã da origem e do funcionamento do *mundus*. É a verdadeira ordem, ou o desvendamento do universo que é cantado pelo poeta, discernindo em meio às atividades cotidianas a expressão de valores e concepções de mundo, isto é, acerca da natureza, da pessoa humana, de saberes e técnicas que se integram na grande obra da Criação.

No hino I¹⁸, a cristianização da alvorada situa o autor numa vastíssima tradição, reinterpretada. Desde a mais remota Antigüidade Oriental a noite foi considerada um aliciante para o mal, tendência letal contraposta com preces e orações. Sendo a luz o *leitmotiv* de todo o hinário, ela, como dom, concentra-se em Cristo, celebrado como o “sol da justiça”,

¹⁷ Um paralelismo simbólico evidente com o de algumas pinturas antigas, nas quais os doze signos do zodíaco servem de marco ao reinado universal de Cristo. Ver ainda Santo Agostinho, “Comentário ao Salmo 86, 4”, H. Dalbosco (ed.), *Comentário aos Salmos*, vol. II, São Paulo, Paulus, 1997, pp. 879-880.

¹⁸ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, Hymnus ad Galli Cantum, in Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez, *Obras Completas...*, *op. cit.*, pp. 11-17.

precisamente nascido no solstício de inverno quando a natureza, celebrando-o, aumenta a luz em sua intensidade. Os persas e outros povos antigos veneravam o galo, que se supunha fosse capaz, com o seu canto, de afugentar os espíritos erráticos noturnos. Seguindo a perspectiva de Santo Ambrósio¹⁹, Prudêncio desenvolve o simbolismo de que o galo afugentava o mal, estivesse ele materializado em homens perversos ou em demônios, e que portanto atuava com seu canto em defesa e benefício dos homens. Mas para o poeta a condição verdadeira, a natureza intrínseca da ave consiste em simbolizar a figura do Cristo, que a cada alvorecer anuncia a sua ressurreição cotidiana – e a vitória humana sobre a morte – convocando os homens à vida e às atividades diárias. Caracterizado como concesso da graça e vencedor do pecado, é Cristo que, por intermédio do canto do galo, dissipa o sono e destrói as armadilhas da noite.

No hino seguinte, uma vez celebrada na alvorada a manifestação divina como o ressuscitador cotidiano da espécie da letargia do sono, e do assalto demoníaco, o simbolismo da manhã integra-se ao referencial cristão. O sol, como símbolo de Cristo, caracteriza-se contudo como um espelho ou reflexo da verdadeira luz irradiada por Aquele, reduzido a um elemento cuja sacralidade consiste apenas em um pálido reflexo do poder do Criador, que o comanda regamente, “(...) Tu, Rei do astro matutino, ilumina-o com teu sereno rosto (*uultu sereno*)”, tornando presente a sua face benigna e protetora. Assim, “noite, trevas, nuvens, turbulência e confusão do mundo, a luz penetra, o céu alvorece, Cristo chega, retirai-vos!”. Mas se em sua ação manifesta-se, com recorrência, sua ampla autoridade e poder, que a tudo submete e vincula, a santificação da manhã supõe indicar aos cristãos que desta mesma fonte origina-se, a par da

¹⁹ Que, por sua vez, seguindo a Aristófanes, designa o galo como *praeco diei*, segundo *id.*, p. 9.

intervenção protetora, expressão da face serena do Pai, o semblante austero do juiz que observa diuturnamente a conduta humana e, qual a luz que irradia, penetra no âmago da sua existência, submetendo e impondo à jornada terrena o seu crivo e vigilância. Aos cristãos compete evitar os pecados ao longo do dia, uma vez que existe “um juiz lá na altura, que atentamente todo o dia nos observa, e considera nossos feitos, desde a luz primeira até o ocaso (...) este esquadrinha tudo quanto concebe a alma humana, e ninguém engana a este juiz.”²⁰.

O hino III²¹ evoca elementos, relações e premissas diversas de extrema importância, desde já em função da atividade diária com a qual se vincula, a alimentação. No discurso prudenciano, encontramos vinculada a esta atividade a primeira referência a Cristo como criador benigno de todas as coisas, concepção básica, como já destaquei, da qual decorrem todas as acepções, intervenções e o caráter da relação que Ele estabelece com todos os seres que emanam de sua vontade. A religião cristã sustenta-se, definitivamente, em um princípio de autoridade e poder que, expresso no comando em que se traduz a obra da Criação, manifesta-se cotidianamente na gestão que tal autoria supõe e implica. Remetendo-o à origem, à própria fonte, Prudêncio faz convergir Cristo e Poder, posto que Ele “já era poderoso (*potens*) no seio do Pai antes que fossem feitos os astros, a terra e o mar”. A sua condição de *potens*, vinculada ao alimento – à satisfação desta necessidade básica que se situa no âmago das relações sociais de produção – enfatiza o caráter provedor da divindade, uma das expressões

²⁰ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, Hymnus Matutinus, *id.*, pp. 21-29.

²¹ *Id.*, Hymnus ante Cibum, pp. 33-47.

do seu poder que o qualifica como um *dominus*, aquele que concede o pão em um ato de graça. A oração da refeição implora a presença da face serena do Pai, transformando-a em celebração e agradecimento à verdadeira fonte da subsistência humana. “Volte aqui, rogo-te, o semblante salvador (*salutiferam faciem*) com claro olhar e derrama a luz serena de tua fronte (*fronte serenus*) para que em honra de teu nome (*nominis ut sub honore tui*) possamos tomar estes alimentos! Não sem ti, Senhor (*domine*), doçura alguma, nem apraz desejar coisa alguma em nossa boca, se tua graça (*fauor*) não encheu antes os vasos e os alimentos, santificando a fé todas as coisas. Que procedam de Deus nossas viandas, que Cristo flua também a nossos copos”²², suprema direção divina que avança, incorporando, na extensão, todas as atividades humanas, na seqüência da mesma ode: “(...) que todas as nossas coisas sérias, nossos diálogos, nossos jogos, tudo, enfim, quanto somos e fazemos, dirija-o desde cima a santa Trindade.”

O que se traduz nesta manifestação, nesta concepção da presença atuante, abrangente e cotidiana da divindade é, fundamentalmente, a expressão das relações sociais que vinculam o crente à sua origem, o Criador, que de relação pessoal e direta pactuada no ato do batismo, envolve ademais a particular condição humana no interior do conjunto da Criação, situando a divindade no vértice superior de uma relação triangular entre o homem, a divindade e a natureza. Destaco, em um hino que celebra o alimento, a concepção deste como uma dádiva (*munus*) concedida por Deus ao homem, cuja contra-partida supõe, antes de mais, por parte deste – razão maior do próprio hino – o reconhecimento do serviço devido, em uma relação orientada pela subordinação e pela troca de presentes. Primeiro, pois, o reconhecimento – “Que serviço mais digno (*dignus*

²² *Id.*, p. 33.

obsequium) pode render (*soluere*) a alma generosa, filha da luz e do céu, *do que celebrar os dons recebidos cantando a seu Artífice?*²³ – seguido da explicitação das bases em que se sustenta tal relação. Deus concede, submete a natureza ao homem, mas mantém-se como intermediador ao suprimir qualquer suposta direta relação existente entre suas criaturas. A relação, originada do poder, embasa a dependência. “Aquele que deu ao homem tudo quanto alcançamos com nossa mão dominadora, tudo quanto o céu, a terra e o mar produzem (*creant*, e a produção se concentra e realiza como puro ato da vontade divina) no ar, na água e no campo, tudo isto submeteu a mim, e a mim a Ele (*haec mihi subdidit et sibi me*)”, e inclui como concessão os “saberes e técnicas de produção”, imiscuindo-se as atividades do *ager* e do *saltus*, núcleos complementares fundamentais das relações de produção no período.

“A astuta armadilha aprisiona as aves em malhas, assim como o visgo das árvores detém a multidão alada e a impede de fugir. Observa como as redes sinuosas arrastam pelo mar bandos de peixes que vagam pelas ondas, ou como o peixe é fígado pelo anzol. Rico de meses, o campo derrama seus frutos: aqui a videira estende seus braços luxuriantes, aqui verdeja a oliveira (...). *Esta riqueza está à disposição dos cristãos, e os provêm com tudo*”²⁴

Convém não perder de vista a re-significação que se opera nestes versos, considerando-se a identidade do campo de suas referências, no que tange, por exemplo, a várias das concepções condenadas por São Martinho

²³ *Id.*, p. 35: “(...) *quam data munera si recinat artificem modulata suum?*” (original latino da passagem grifada).

²⁴ *Id.*, pp. 35-37: “(...) *haec opulentia christicolis servit et omnia subpediat.*”

no *De Correctione Rusticorum*²⁵, relacionadas à divinização e ao culto destes elementos. Assim, a função provedora divina reafirma uma sua inigualável condição em face das divindades pagãs, exaltando a lira cristã e a ascendência do poeta e da poesia que convergem, também eles, ao serviço de Deus.

“Que trombeta ou lira de antigos mestres, famosas por seus sons e suas cordas, poderá igualar em loas a obra do Senhor (*dominus*), rico e todo-poderoso, e os bens (*munera*) que para contento do homem (*fruenda patent homini*) estão presentes?”²⁶.

Reafirmada simbolicamente nas referências à criação do homem e à sua estada inicial no Paraíso, mas que a narrativa da Criação situa, de pleno, na temporalidade da história (cristã) da Humanidade, o autor investe na demarcação da origem destas relações, fundando-a na autoridade da tradição que vincula o passado e o presente humano, conferindo-lhe um caráter vitalício e hereditário. Criado pela mão e insuflada a sua vida pela boca do Senhor – uma existência duplamente decorrente de uma manifestação de poder, e vinculada a um íntimo contato de vigoroso significado simbólico nas relações sociais do período – foi posto o primeiro homem em meio a uma exuberante e provedora natureza, a ele subjugada como “elemento material” de sua própria dependência. “Que a ti tudo isto se submetta agora”, disse, “tudo te dou para teu uso”²⁷. Submetida ao homem na condição de sua escrava, ou servidora, mas concedida em

²⁵ Aires A. Nascimento (ed.), *Instrução Pastoral...*, *op. cit.*, *passim*.

²⁶ *Id.*, pp. 37-39.

²⁷ *Id.*, p. 39: “*Haec tibi nunc famulentur (...) usibus omnia dedo tuis.*”

usufruto, como um dom do Senhor, a relação entre as criaturas sustenta-se em uma hierarquia de dependências diretas, que advoga ao homem uma ascendência no quadro da Criação, sua excelência no cotejo com as outras manifestações da obra divina, mas que, contudo, fundamenta-se na sua própria e direta dependência em relação ao seu Senhor e Criador. Seu poder sobre a natureza vê-se limitado, ressaltando a intermediação divina, por um limite proibitivo à sua livre disposição, o de comer do fruto da árvore da morte. O desrespeito à proibição divina – perfídia e desobediência, armas da sedução diabólica – dá ensejo à expressão da face punitiva do Pai, e o homem, temendo de pavor a Deus, afasta-se do lugar sagrado. O crime impõe-se à sua descendência pecadora, e é pago com algo mais além da morte. Se a encarnação de Cristo decorre da reatualização da face protetora e misericordiosa do Pai, a decaída condição humana traduz-se na nova tonalidade assumida pela sua relação com a divindade. “Outorga, Deus da abundância (*locuples deus*), aos servos que a ti devidamente imploram (*hoc famulis rite precantibus*) que aliviem seus membros com comida frugal (...)”²⁸. O pecado e a expulsão do Paraíso, se não ensejam, ao menos explicitam a verdadeira natureza da relação, a submissão servil que se fundamenta em um incorreto e inconseqüente exercício da “liberdade”, cuja fronteira é a obediência. Ademais, exilado da terra da fartura, impõe-se ao homem, com maior vigor, um certo grau de alienação na sua relação com a natureza. Criada para servir a este servidor, mantido em seu seio, alimentado em seu regaço, seus dons divinos, que lhe estavam ao alcance das mãos demandam-lhe, a partir de então, o suor do par *labor/dolor* evocado por São Martinho²⁹, mas cujos frutos dependem, no entanto e

²⁸ *Id.*, p. 45.

²⁹ Aires A. Nascimento (ed.), *Instrução Pastoral...*, *op. cit.*, p. 109.

sobretudo, da observação dos ritos adequados endereçados à face serena do Deus que alimenta.

O Hino IV, para depois da refeição, mantém-se na mesma senda, reafirmando vários preceitos introduzidos no anterior, e antes de mais o do serviço devido – ou o reconhecimento – ao Deus provedor, manifesto na urgência em lhe render graças pelos alimentos recebidos de sua mão generosa. Ressaltados o sofrimento e a luta diária em que se transformou a vida humana após a queda, o autor introduz o qualificativo divino de “Rei e Senhor dos exércitos”, agregado ao de Criador e Juiz, de cujo trono celeste rege e governa a querubins e serafins. Na perspectiva dos *exempla*, recorre, à caracterização do perfeito ritual – e da relação – que vincula o Senhor aos seus servos suplicantes, ao episódio vetero-testamentário do profeta Daniel preso à cova dos leões³⁰. Nutrido, divina e previamente, pela “piedade e fé seguras” Daniel, condenado à morte por haver execrado a um ídolo, subjuga os leões, como em uma espécie de manifestação antecipada de um dos prodígios relacionados à encarnação de Cristo, que amansou as feras do mundo. Provido na fé, a mazela da fome ainda o encarcera. “Faltando-lhe o alimento, elevou suas mãos ao céu e suplicou a Deus”, que enviou em seu socorro um anjo ao qual ordenou que baixasse à terra voando para dar de comer ao “servo bom (*famulo probato*)”³¹. Propagando em sua ação o comando divino, e o poder intrínseco de romper as barreiras entre o céu e a

³⁰ O exemplo de Daniel (em particular *Dan.*, 6) foi utilizado por vários padres da Igreja, atingindo grande popularidade. O profeta foi representado na cova dos leões, em alto relevo, em um dos capitéis da igreja de São Pedro de la Nave, em Zamora, edificada no período visigótico. Ver J. F. Rafols, *Las cien mejores obras de la escultura española*, Barcelona, 1943, p. 27 e 150.

³¹ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, Hymnus post Cibum, *op. cit.*, p. 55. Isidoro de Sevilha refere-se ao emprego dos anjos bons em socorro dos homens, *op. cit.*, p. 251.

terra, “cedem a sua vontade o mundo dos elementos”, podendo enfim Daniel saciar-se com os manjares enviados por Deus. Nutrida sua alma e seu corpo, “o bom servo” agradece, encerrando-se o circuito, mas não a relação, na perfeição do ato integral exemplar.

“Da mesma forma, nós, fortalecidos com tuas dádivas (*muneribus tui refecti*), Deus dispensador de todos os bens (*largitor deus omnium bonorum*), te damos graças (*grates reddimus*) e cantamos hinos, e mesmo em meio as maiores tribulações rogamos a Deus.”³²

Quanto ao hino V³³, vespertino, a ser entoado no ato em que se acendem os candeeiros, é o mais antigo exemplar de canto lucernário do Ocidente³⁴, seguindo uma antiga prática cristã de invocar a Cristo, pelo simbolismo da luz, ao acendê-los à noite. Mas tal simbolismo traduz-se, na perspectiva do autor, em uma invocação cujo sentido maior reside em implorar pela presença noturna, vigilante e protetora, da divindade, abrindo-se a várias referências interarticuladas. Em primeiro lugar, encerrando o ciclo iniciado com os primeiros hinos, em Deus, o guia bom que divide o tempo em firmes alternâncias, como também viria a destacar São Martinho³⁵, origina-se toda a luz que ilumina o *mundus*, desde o macrocosmo – iluminado tanto por sua face serena projetada sobre o disco solar, quanto pelas estrelas e pelo “candeeiro lunar” com os quais “pintou”

³² Aurelio Prudencio, *id.*, p. 55. Segundo Isidoro de Sevilha, “Deus não abandona os seus, mas os protege com sua graça (*gratia protegente*).”, *id.*, p. 379.

³³ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, Hymnus ad Incensum Lucernae, *op. cit.*, pp. 61-73.

³⁴ Segundo A.S. Walpole, *Early Latin Hymns*, Cambridge, 1922, pp. 130.

³⁵ Aires A. Nascimento (ed.), *Instrução Pastoral...*, *op. cit.*, p. 113.

o céu – até o microcosmo, a casa, iluminada por uma luz “artificial” que auxilia o homem a romper as trevas e superar os perigos da noite. E é este o nível em que o simbolismo recobre-se de uma primordial materialidade. “Submergiu o sol, avançando as trevas horrorosas; torna, Cristo, a luz a teus fiéis.” Na perspectiva do poeta, Deus impõe-se, ainda uma vez, como fonte da técnica e do saber humano.

“Nos ensinas a buscar a luz avivando a semente que brota ao golpear a pederneira, para que o homem não ignore que sua esperança de luz está fundada no corpo firme de Cristo, que quis chamar-se pedra, da qual nascem nossas diminutas chamas, que alimentamos nos candeeiros, empapados com o óleo ou com a cera(...)”³⁶

seguindo-se uma descrição dos vários tipos de candeeiros e combustíveis de uso domiciliar.

Situando-o na origem do conhecimento e de uma atividade prática³⁷, e “materializando-o” no fogo doméstico, pleno de significado, ambos, elemento e técnica constituem-se em mais uma manifestação das dádivas de Cristo visando a proteção humana: “É assim, Pai, como resplandecem nossas casas com tuas dádivas, quer dizer, com as nobres chamas, e reproduz esta luz o dia ausente; ante ela foge vencida a noite com seu manto desgarrado.” Na seqüência, o recurso ao *Livro do Êxodo* como fonte da autoridade da relação estabelecida – “(...) quem não verá em Deus a alta e viva fonte da chama inquieta? Moisés, sem dúvida, viu Deus ardendo em chama esplendorosa (...)” – enseja a inserção desta comezinha

³⁶ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, Hymnus ad Incensum Lucernae, *op. cit.*, pp. 61-63.

³⁷ Contra Virgílio, que diz que Júpiter escondeu o fogo nas entranhas da pederneira, e Hesíodo, que o vincula a Zeus, segundo Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez, *Obras Completas...*, *op. cit.*, p. 60.

manifestação no âmbito global da ação vindicativa e misericordiosa de Deus. Entra em cena o Deus dos Exércitos – “(...) que língua poderá louvar-te, Cristo, que obrigas o Egito, domado com diversas pragas, a ceder ante teu caudilho, por força de tua mão, vingadora da justiça”, seguida da intervenção provedora daquele que se impõe, como criador e senhor, ao curso dos elementos, à natureza:

“Proíbes ao mar saltar em furiosas ondas para que em seu solo (...) se abrisse, sob teu império, um trânsito seguro e, na hora exata, a onda esfomeada devorasse os ímpios; para quem as rochas estéreis do deserto fazem brotar cascatas rumorosas e a rocha golpeada solta em abundância novos mananciais, que dão bebida aos povos sedentos sob o céu abrasador? Uma água, semelhante ao fel, torna-se, pelo toque do madeiro, como em um mel da Ática (...). Um manjar baixa do céu como a neve (...) cobrindo as mesas com os alimentos (...) que Cristo envia do céu estrelado. Também um vento (...) traz uma espessa nuvem de aves ligeiras que, esparramadas pelo solo, não voltam a levantar vôo para fugir.”³⁸

São exemplos não de um passado, mas do presente significativo da história humana, que apenas o criador do tempo é capaz de imiscuir em meio a seus extremos, o do passado que se projeta e atualiza, e o do futuro que se antecipa em quadros concisos, mas plenos de esperança. “A piedade insigne do Deus único (*insignis pietas numinis unici*) deu em outro tempo recompensas (*praemia*) a nossos pais, com cujo auxílio (*subsídio*) também nós nos alimentamos (...)”, e o apoio de Cristo aos sofredores deste mundo convoca-os para o retorno à pátria dos justos, descrita em idílicos matizes. Fixados os dons, resta, pois, complementar a relação. “Oh! coisa digna que tua grei te ofereça, Pai, desde o começo da noite a luz (...), por cuja graça

³⁸ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, Hymnus ad Incensum Lucernae, *op. cit.*, p. 67.

vemos todos os teus outros dons (*praemia*). Receba, pois, esta luz que em humilde serviço eu te ofereço (*quod famulans offero*).”³⁹

O hino VI⁴⁰, uma oração noturna, vincula o repouso e a cessação da jornada diária a uma lei divina: “Por vontade de Deus deu-se esta lei aos membros mortais; que o prazer saudável do descanso traga alívio a seus trabalhos”, evocando a proteção de Cristo durante o sono e, na extensão, contra as trevas da noite, proteção inscrita no sinal que demarca e distingue o corpo de seu dependente.

“Servo de Deus, recorda sempre (o) que recebeste da fonte batismal, e que foste assinalado com o crisma. Quando te chame o sono (...) procura fazer o sinal da cruz sobre a fronte e sobre o coração. A cruz aparta todo crime, ante ela fogem as trevas, consagrada com este signo a alma não sabe vacilar. Ela afasta os monstros dos sonhos errantes.”⁴¹

Reiterando a premissa de uma vida humana cujo cotidiano, desde a pérfida sedução demoníaca dos primeiros pais, constitui-se em palco de um combate ininterrupto pela conquista de almas e corpos, pela ruptura dos vínculos e a transgressão das relações e dependências originais, a evocação do signo inscreve o cristão nas hostes do Senhor dos Exércitos. “Afasta-te, demônio impostor, com tua astúcia obstinada. Afasta-te, oh! serpente (...) Cristo está aqui; aqui está Cristo, desaparece! O signo que conheces tão bem derrota tuas tropas confusas.”⁴² Impõe-se, pois, que mesmo sob o sono

³⁹ *Id.*, p. 71.

⁴⁰ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, Hymnus ante Somnum, *op. cit.*, pp. 77-87.

⁴¹ *Id.*, p. 85.

⁴² José Vives, *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona, CSIC, 1969, refere-se à atuação da Igreja hispânica no sentido de imprimir o selo do cristianismo em todos os tipos de prédios e em objetos de uso pessoal, familiar e social. Várias inscrições cristãs

mantenha-se o homem unido a Cristo, demandando a sua efetiva presença vigilante e veladora à espera do raiar do dia quando o canto do galo, qual um clarim, anuncia, mais do que um novo despertar, o *continuum* de uma relação que a tradição remete quiçá não à noite, mas à aurora dos tempos.

Encerra-se, com o hino VI, a primeira parte do *Cathemerinon*, que deu nome a toda a “obra prima” prudenciana. Se, como parece, e destacam Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez⁴³, o poeta calagurritano exerceu um verdadeiro fascínio sobre sua posteridade medieval e moderna, situamos, por razões específicas, entre aqueles que foram seduzidos pelo brilho e pelo vigor de sua ode ao cristianismo. Seguimos, tão de perto, o seu hinário cotidiano, e particularmente o primeiro ciclo, consagrado à jornada diária, por considerar que, no essencial, e plenos de poesia, vislumbram-se nele – portanto, ainda em fins do século IV e início do V, na Península Ibérica – os princípios e linhas de força essenciais de uma concepção cristã do mundo que encontraremos reafirmados, esmiuçados e divulgados por autores e obras de diversa natureza ao longo do período em que se situa este estudo. Dedicamos, portanto, a seqüência deste capítulo, ampliando a nossa base documental, ao aprofundamento da análise do caráter e dos matizes que o discurso cristão empresta às relações sociais fundamentais a que se refere, inserindo a divindade no curso da história e, a partir desta

do período foram encontradas em chapas de metal, coroas votivas, cruzes, anéis, telhas e tijolos (*Viva*, ou *Spes in Deo*, acompanhado de um símbolo cristão, em geral uma cruz). *XPS HIC*, *A+W*, aparece no batente de bronze de uma porta em Puente Genil, Córdoba, e a inscrição *PAX*, *IC CHRISTUS*, “numa caligrafia tão rústica quanto a ortografia”, em algumas telhas de barro. Ver, sobretudo, as inscrições de número 373-418, 514-522 e 559-585, e ainda P. de Palol, *Arte hispánico de época visigoda*, Barcelona, 1968, p. 44, 64 e 120.

⁴³ Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez, *Obras Completas...*, *op. cit.*, p. 53* ss.

inserção, desvelando uma ordem social e sagrada calcada em vínculos pessoais, dependências, fidelidades, poder e submissão.

Ungido pelo Sopro e Modelado pela Mão Divina

Cerca do ano de 300, o cristão Lactânncio, rechaçando uma antiga etimologia devida a Cícero, faz derivar a expressão *religio* de *re-ligare*, isto é, “unir de novo”, definindo-lhe o sentido fundamental de “vínculo”, “elo”, “ligadura” entre Deus e seus fiéis, interpretação que representa, segundo Jean-Claude Schmitt⁴⁴, não só uma concepção totalmente diferente como decididamente cristã da religião. “Ela viria, com efeito, a designar uma sorte de contrato (...). aparentando-se à *fides* medieval, um ato de fé, porém menos no sentido moderno da fé do crente do que naquele do ‘contrato de mão e boca’ ligando um senhor e seu fiel”⁴⁵. O que o autor advoga, a partir de tal consideração, parece-nos ser apenas um – e talvez o primordial – dos vários níveis em que se manifesta uma profunda homologia entre as formas pelas quais o discurso cristão concebe o campo complexo das relações humanas com a divindade e as formas assumidas pelas relações sociais que se tornavam hegemônicas ao longo do período.

Concentremo-nos, em primeiro lugar, no caráter contratual com que era concebido o “rito de passagem” essencial, aquele que constituía o cristão, tornando-o “membro da grande família.”⁴⁶ Entre os autores

⁴⁴ Jean-Claude Schmitt, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 9.

⁴⁵ Jean-Claude Schmitt, “Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?”, *Préfaces*, 19, 1990, p. 77.

⁴⁶ Segundo Ildefonso de Toledo, *El conocimiento del bautismo*, *op. cit.*, p. 267.

hispânicos encontramos, em Ildefonso de Toledo, uma verdadeira exegese da cerimônia do batismo, além de uma clara expressão da concepção de *religio* acima referida. Ainda uma vez, em uma obra particularmente voltada à caracterização do ato, e de suas conseqüências para a vida do cristão, o autor inicia por uma breve narrativa da história da Criação, enfatizando o caráter divino de Criador e Senhor de todas as coisas. Não nos alongaremos mais na consideração deste *topus*, ao qual já atribuímos, nesta tese, um sentido e uma importância específicas. Contudo, é impossível não se referir a ele, se visamos compreender na própria fundamentação do batismo a concepção de *re-ligare* o homem à divindade.

A rigor, o preceito básico fora destacado por Prudêncio. Concebido como parte, e expressão mor da obra de Criação, deriva o homem de uma particular e íntima relação “de mão e boca” com Deus. Talvez mais do que criado à sua imagem e semelhança, foi o homem modelado pelas mãos divinas, e sua vida insuflada diretamente de sua boca, pelo sopro divino. Foi este contato físico, cuja materialidade Jean-Claude Schmitt vê manifesta no cerimonial feudo-vassálico, que criou (simbolicamente?) o homem a partir de uma relação pessoal e direta, este ser que só existe a partir da relação, e que se concebe apenas no interior destas mesmas relações. Mas, e quanto ao seu teor? Para Ildefonso, todos os seres celestes, terrestres e do “submundo servem a Deus; tudo está a seu serviço.”⁴⁷ É esta a verdade original, que vincula, submetendo, todos os seres a Deus, e, entre eles, o homem. E tal é sua essência que, segundo Isidoro, a própria divindade, qual um senhor lesado em seu direito, compele as criaturas à relação.

⁴⁷ *Id.*, p. 237.

“De muitos modos atemoriza Deus aos homens para que, ainda que tarde, se convertam (...), comovendo-os ora com ameaças, ora com infortúnios (...) a fim de que se emendem, estremecidos de terror, os que fogem a converter-se voluntariamente. Muitos se convertem a Deus por puro fervor de alma. Porém alguns, que não se convertem por devoção, fazem-no impulsionados pelos castigos (...)”⁴⁸,

premissa que reafirma ao insistir que primeiro é necessário converter-se a Deus partindo do temor, para concluir que muitas vezes “nem sequer em poder do chicote (os homens) se dão conta de que devem corrigir-se de algum modo.”⁴⁹

O pressuposto da obrigatoriedade da relação fundamenta-se em um princípio jurídico, que Hillgarth⁵⁰, seguindo a Delaruelle, vê claramente manifesto na declaração do *Credo*, expressão do pacto firmado na cerimônia do batismo, consistindo menos em uma celebração de mistérios do que em uma coleção canônica na qual cada palavra tinha força de lei, supondo, portanto, obrigações e penalidades. Martinho, em seu sermão, relembra aos ouvintes: “Considerai que pacto fizestes com Deus nesse mesmo batismo”. Após lembrar as promessas feitas – abjuração do demônio e o *Credo* dos apóstolos na forma de inquirição, conclui: “Eis qual o vosso penhor e confissão que se guarda junto de Deus!”⁵¹ Pelas práticas pagãs que lhes eram imputadas, os *rustici* o haviam rompido. Para Isidoro e Ildefonso de Toledo, na essência do batismo residiam dois compromissos

⁴⁸ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros de las “Sentencias”*, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁹ *Id.*, p. 318.

⁵⁰ J.N. Hillgarth, “Popular Religion...”, *op. cit.*, p. 27.

⁵¹ Aires A. Nascimento (ed.), *Instrução Pastoral...*, *op. cit.*, pp. 119-121.

(*pactiones*), o da renúncia ao diabo, às suas artimanhas e ao seu império, seguido da recitação do símbolo (Credo), no qual a fé é entregue aos neófitos para que a retenham em uma breve fórmula.

“E estas são conhecidas pelos fiéis para que crendo se submetam a Deus (*ut credendo subiugantur deo*); submetidos vivam retamente, purifiquem seu coração, e com o coração puro compreendam o que crêem. (...) E se diz fé (*fides*) porque decorre daquilo que entre ambos foi acordado (*placitum*).”⁵²

Esta última referência parece, ademais, conferir ao pacto um caráter contratual, reafirmando a perspectiva jurídica que o embasa, e estendendo-o até incorporar os padrinhos, que recebiam os batizados na fonte. Ambos, ainda segundo Ildefonso, devem guardar com todo escrúpulo o pacto que fizeram com Deus no sacramento do batismo, “para que, na medida em que preservem o que está preceituado na regeneração, recebam o que está prometido na remuneração (*remuneratione promissum est*).”⁵³

Antes de considerarmos a natureza específica da remuneração prevista, convém destacar que o batismo, e a noção de *religio* que o fundamenta parecem traduzir, enfim, a perspectiva de fazer retornar ao verdadeiro Senhor o servo “desgarrado”, que por sua vez articula-se a uma inconcebível concepção da condição humana alheia às relações de dependência. Assim como o cristianismo moldou a esfera do divino – inserindo a divindade no curso da história ou, visto sob outro ângulo, introduzindo a sociedade na esfera do sagrado – hierarquizando as potências do bem e a sociedade dos justos por vínculos que uniam a Deus

⁵² Ildefonso de Toledo, *El conocimiento del bautismo*, op. cit., p. 321 e 426.

⁵³ *Id.*, p. 346.

desde os anjos e santos até o mais ínfimo dos (seus) servos em relações de dependência e subordinação, ele também modelou uma espécie de sua contra-face, o Reino do Demônio, Senhor da morte e do inferno que, ademais, atuava ainda mediante subordinados.

Afirmada a universalidade do vínculo de dependência, aquele justo e original foi subvertido pela sedução diabólica, que introduziu e disseminou no mundo o pecado da insubmissão. Contudo, na essência desta manifesta-se apenas o desvirtuamento da relação, resultando em uma apropriação indevida que se mantém no âmbito dos laços de subordinação. O pecado original consiste, segundo Ildefonso de Toledo, em uma infidelidade, “em que o homem, enganado pelo Diabo, fez-se servidor (*serviens*) do reino do pecado.”⁵⁴ Se sua ação não foge ao poder de Deus, o homem não escapa à submissão. Mantendo-se humilde, deve o homem evitar o afastamento de Deus em função de um seu justo e oculto juízo, sentencia Isidoro, para que não seja “abandonado e entregue em poder dos demônios, pois, sem dúvida, a quem Deus abandona lhe arrebatam os demônios. De quem despreza os mandados do Senhor, tão logo apartam-se de Deus, apoderam-se os espíritos malignos.”⁵⁵

Poder-se-ia configurar, pois, o batismo, como uma espécie de cerimônia de “reintegração de posse”? Ildefonso define o catecúmeno como um ouvinte, posto que a preparação para o ato consiste em ouvir o primeiro mandamento da lei: “O Senhor (*dominus*) teu Deus é um só Deus e ao Senhor teu Deus adorarás e só Ele estarás sujeito (*subiecti*)”. Sobre estes paira ainda a ira do Senhor, que não decorre “de uma nova

⁵⁴ *Id.*, p. 247.

⁵⁵ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 335.

infidelidade, mas se mantém pela prevaricação antiga, e dela ninguém pode salvar-se se não pela misericórdia do Salvador.”⁵⁶ Assim, a primeira, e uma grande parte do ritual do batismo concentra-se em um exorcismo – “palavras de increpação dirigidas contra o espírito imundo do energúmeno ou do catecúmeno” – visando “afugentar e expulsar, através delas, o poder maligno do diabo, sua malícia e violento ataque”. Ainda segundo Ildefonso, tais palavras e fórmulas não devem ser rebuscadas, mas simples, ordenadas e vibrantes, “de modo que até o catecúmeno se atemorize ao escutá-lo e o fiel se anime com o choque da luta (...), e não só o inimigo que dominava a criatura de Deus fuja vencido, como Cristo ganhe como vencedor as suas criaturas.”⁵⁷ Como senhores em choque pela expansão de seu poder, embasado na extensão do quadro de seus fiéis servidores, cabe ao vencedor o dependente. Concluída a batalha “simbólica”, e depois de fazer tremer a platéia, resulta conjurado o poder do diabo, e restabelecido o comando divino.

“Insufla-se, assim, naqueles dos quais se expulsa o seu dominador, para que renunciem a ele, sob cujo poder estavam sujeitos, e depois de extraídos do poder das trevas, sejam trasladados, pelo sacramento do batismo, ao reino de seu Senhor.”⁵⁸

Submetido a Deus ou ao Diabo, em ambos os casos o vínculo não se reduz a uma manifestação espiritual, mas reveste-se de materialidade, consubstanciando-se em uma dependência corporal, ainda que se possa

⁵⁶ Ildefonso de Toledo, *El conocimiento...*, *op. cit.*, p. 258.

⁵⁷ *Id.*, p. 260.

⁵⁸ *Id.*, p. 264.

discernir os matizes que alguns autores pretendem introduzir na relação ao restabelecer-se a sua “verdadeira” natureza. Em Prudêncio, assim como em várias cerimônias inscritas no *Liber Ordinum*,⁵⁹ o exorcismo reintegra o corpo do crente à propriedade de Cristo.

“Foge, serpente astuta; sai deste corpo e desata teus ocultos laços. Atormentas, ladrão depravadíssimo, o que é propriedade de Cristo (*mancipium Christi*). Aparta-te! (...) Não te é permitido arrebatá-lo como botim aquele com quem Cristo uniu-se.”⁶⁰

O emprego deste substantivo neutro parece expressar uma extrema concepção de domínio, reduzindo o crente a mais ínfima dependência, à condição de escravo na mais técnica e rigorosa acepção clássica da palavra. Contudo, o mesmo autor refere-se a Cristo como aquele que, com sua encarnação, libertou o homem da escravidão das trevas.⁶¹ Portanto, lidamos com uma concepção de liberdade, e de “escravidão”, bastante específicas, porque não alheias a vínculos sociais que se concebem, sempre, no âmbito de relações de dependência e subordinação. Ou consistirá o crente, sob a designação de *mancipium Christi*, em uma *res*, no rigor jurídico da expressão?

Ademais, para Prudêncio, assim como em Isidoro, Ildefonso e Martinho de Braga, o batismo é consecutivo à encarnação de Cristo, e supõe o início de uma nova etapa na vida do gênero humano, e de suas

⁵⁹ Ver, entre outras, a *Ordo Celebrandus super eum qui ab Spiritu immundo vexatur*, Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, *op. cit.*, cols. 73-80.

⁶⁰ Aurelio Prudencio, *Apotheosis*, *op. cit.*, p. 207.

⁶¹ Entre outras passagens, esta é uma das idéias centrais do *Hymnus ad Galli Cantum*, Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, *op. cit.*, p. 13.

relações com a divindade. Para o poeta de Calahorra, Cristo é a manifestação maior de uma verdade eterna e cotidiana, a do “Verbo do Pai onipotente (que) baixa sempre em socorro (*in auxilium*) do homem, para salvá-lo”, e que tomou forma humana para fazê-lo ascender, “com o exemplo do seu Senhor, da vida desonrosa que levava, comportando-se à maneira de uma besta (...).”⁶² Os autores seguintes, assim como os padres reunidos em vários concílios hispânicos, desvelam no episódio da encarnação o que para eles significa uma humilhação da divindade, em benefício da humanidade ou da Igreja, pela sinonímia explícita que estabelecem entre forma humana e servil. Isidoro esclarece a premissa, em breve e reveladora passagem das *Sentenças* que, na extensão, fornece-nos um ligeiro indício de que a humana condição servil não se opõe às hierarquias e à diversidade de “graus” que ponteiam a sociedade. “Cristo sob a forma de servo é servo e não servo ao mesmo tempo, posto que na condição de servo é servo do Senhor e ao mesmo tempo é Senhor de todos.”⁶³

De qualquer forma, como o expressa Prudêncio em tons acentuados, a encarnação e o batismo supõem uma “evolução” da própria civilização – ainda que celebrada como um retorno a Deus – pela explícita divulgação da lei pela divindade, em pessoa, que a pregou, como um homem, servindo de exemplo aos homens, e pela nova aliança pactuada, a partir de então, individual e pessoalmente. Assim, o próprio homem não passaria incólume à transformação intrínseca de sua condição pelo ritual do batismo, o renascimento que o eleva ao *status* de um cristão. Do escravo do

⁶² Aurelio Prudencio, *Apotheosis*, *op. cit.*, p. 193.

⁶³ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 262.

pecado conduzido a fonte batismal ascende, renovado, um liberto *in obsequio* divino. Segundo Ildefonso de Toledo, cumpre-se a cada dia, de um modo concreto, no batismo, por intermédio da unção com o óleo, o mistério que se realizou na morte de Cristo pelo gênero humano. Ainda que os catecúmenos creiam, como tais, em Cristo, “ainda não renasceram pela água e pelo Espírito Santo. É preciso que renasçam, que de escravos se façam filhos, de estranhos se façam cidadãos”⁶⁴, reconhecendo em Cristo o chefe (*dux*) de sua redenção. “Os libertos saltam de gozo para a glória do libertador, e em obséquio da libertação.”⁶⁵ Para Isidoro de Sevilha, é necessário que todo converso procure elevar-se até o amor de Deus, como um filho (*quasi filius*), e que não esteja sempre abatido pelo temor, qual um servo (*quasi seruus*). “Porque assim mostramos o zelo por nossa conversão, se novamente amamos, como a um Pai, a quem antes justamente temíamos, como a um Senhor, com espírito servil (*servili mente*).”⁶⁶ Por fim, a oração dominical do Pai Nosso resume, em sua breve fórmula, o caráter essencial da relação:

⁶⁴ Ildefonso de Toledo, *El conocimiento...*, *op. cit.*, p. 267. Em várias das fórmulas de manumissão de escravos em uso na Espanha Visigótica, o antigo senhor afirmava conceder ao liberto a personalidade de um “cidadão romano”. Ver as *Formulae Wisigothicae*, in Ioannes Gil (ed.), *Miscellanea Wisigothica*, Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972, em especial pp. 72-76.

⁶⁵ Ildefonso de Toledo, *El conocimiento...*, *op. cit.*, p. 329: “*Exultant qui liberati sunt in gloriam liberatoris, et in gratiam liberationes.*” Ver, nas mesmas fórmulas citadas na nota anterior, que o ato jurídico da manumissão decorria da concessão da *gratia libertatis*, ou *praemia libertatis*, que inclusive suprimia a *macula originali* do novo “cidadão”. A concepção da *gratia* fundamenta, em especial, como ato decorrente da livre vontade do senhor, as manumissões com reserva de patrocínio, que são a maioria nos formulários relativos ao período visigótico. In Ioannes Gil (ed.), *Miscellanea...*, *op. cit.*, pp. 72-76.

⁶⁶ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 319.

“Conhecemos, através dela, pela ordem (das coisas) ao Criador, veneramos com direito ao Senhor (*veneramur iure Dominum*), e invocamos com piedade ao Pai. Já não nos consumimos sob o medo da servidão (*servitutis*) posto que confiamos na piedade do Pai, pertencemos a sua sociedade e a sua família de adoção (*adoptionis familiam*).”⁶⁷

A par da evolução social das relações de dependência e subordinação, o vínculo pessoal homem/divindade insere-se no quadro dominante das relações para-familiares e do parentesco artificial. Ressaltando o caráter senhorial da divindade, Ildefonso o saúda como “meu Senhor, meu auxílio e protetor (*adiutor et protector meus dominus*)”⁶⁸, imagem traçada em cores vivas em três pequenas obras atribuídas a Valério do Bierzo e, sobretudo, na *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Encontram-se, em cada uma delas, alguns relatos de visões do Paraíso. Nos escritos valerianos, três personagens, Máximo⁶⁹, segundo o autor um monge de Compludo, Bonello⁷⁰, um religioso que, após a visão, tornou-se um eremita, e Baldário⁷¹, o servo de São Frutuoso, são guiados, individualmente, em meio a um sonho, até o “local”, os dois primeiros por um anjo e o último por três belas pombas. Suas descrições do Paraíso variam consideravelmente: o de Máximo consiste em um belo jardim

⁶⁷ Ildefonso de Toledo, *El conocimiento...*, *op. cit.*, p. 329.

⁶⁸ *Id.*, p. 329.

⁶⁹ Valério do Bierzo, *Item dicta Beati Ualeri ad Beatum Donadeum Scripta*, in Ramon Fernandez Pousa (ed.), *San Valerio (Nuño Valerio). Obras*, Madrid, Instituto “Antonio de Nebrija”, 1942, pp. 110-114.

⁷⁰ Valério do Bierzo, *Item de Bonello Monaco*, *id.*, pp. 115-118.

⁷¹ Valério do Bierzo, *De Celeste Revelatione*, *id.*, pp. 119-121.

ornamentado com rosas e lírios; o de Bonello deve muito ao Livro do Apocalipse, constituído por uma sala de ouro brilhante ornamentada com pedras preciosas e pérolas, da qual irradiava uma intensa luz. Baldário é o único a mencionar a visão de Cristo em sua “viagem”. Situado, o “seu” Paraíso, em uma montanha muito elevada, e de maravilhosa beleza, encontrou ali concentrada uma grande multidão de *seniores*, todos vestidos de branco, em meio aos quais foi conduzido diante de um trono no qual se sentava majestosamente um senhor.

“Baldário perguntou à multidão quem era aquele poderoso (*potens*) que, em meio a tantos, era o único a permanecer sentado. Eles então lhe responderam que aquele era o Nosso Senhor (*dominus noster*) Jesus Cristo!”⁷²

A esta apreensão da imagem divina vinculada ao servo de São Frutuoso corresponde, nas *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*⁷³, aquela atribuída a Augusto, definido como um menino inocente, simples, ignorante nas letras, mas dedicado ao serviço da Igreja de Santa Eulália (um *oblatus* de origem humilde). Sua visão ocorre também em um sonho, mas em meio a uma repentina doença e em transe de morte. Viu, em um Paraíso ricamente ornado com flores e gemas de ouro, inumeráveis assentos distribuídos à direita e à esquerda, em um enorme salão que mantinha em seu centro um trono elevado. Vários servidores (*pueri*, como ele) ornavam as mesas e preparavam um fino banquete, aguardando a chegada do “senhor seu rei (*domini sui regis*)”. Augusto beijou os pés de todos, que louvaram a Deus por tê-lo levado até ali graciosamente. Surge,

⁷² *Id.*, p. 120.

⁷³ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946.

de repente, uma enorme multidão de santos, todos adornados com ouro, pedras e coroas preciosas, dirigindo-se uns para a direita e outros para a esquerda, “e ofereceram a seu rei uma inefável homenagem (*properantes regi suo ineffabile obsequium exhibebant*)”. Este, um homem esplêndido e belíssimo, de elevada estatura, ocupou o assento mais alto, e os benzeu a todos depois que os santos, dirigindo-se a seus lugares, abaixaram-se e o adoraram. Iniciado o banquete, aquele mesmo homem distinto perguntou aos que estavam próximos a ele: - “Não há algum ‘simples’ aqui? (*Aliquis hic rusticus est?*)”, determinando em seguida que Augusto fosse levado diante dele. Tremendo de medo, ouviu do Senhor: - “Não tema. Saiba que eu serei teu protetor. Nunca faltará nada a ti. Eu sempre alimentar-te-ei, vestir-te-ei, e proteger-te-ei a todas as horas, e nunca abandonar-te-ei.”⁷⁴ Integrado ao banquete, e após o seu término, alguns homens foram trazidos diante do tribunal divino, brigando, gritando, e lamentando-se. “Quando Ele escutou suas vozes, disse: - ‘Levem daqui os maus servos; eles não são dignos de ver a minha face.’”⁷⁵. Conduzido por Deus a conhecer o seu jardim, retornou do sonho, morrendo em seguida.

As referências acima, situadas a par de tantas outras encontradas em fontes diversas – uma prece refere-se a Cristo como “nosso Deus terrível e nosso Rei”⁷⁶; Ele é o juiz terrível (*iudex terribilis*)⁷⁷, e sua residência é um

⁷⁴ *Id.*, p. 143: “*Noli timere. Scito quia protector tuus ero. Numquam tibi aliquid deerit. Ego te semper pascam, ego te semper vestiam, ego te omni tempore protegam et numquam derelinquam.*”

⁷⁵ *Id.*, p. 145: “*Trahite fora malos servos; non sunt digni videre faciem meam.*”

⁷⁶ J. Pinell (ed.), *Liber orationum psalmographus, Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Litúrgica, vol. IX, Barcelona-Madrid, 1972, p. 158, nº 508: “*Christe Iesu, terribilis deus noster et rex noster.*”

palácio com portões⁷⁸ – enfatizam a concepção de um Deus potente, forte e vindicativo. Um sermão usado nas igrejas hispânicas compara o crente ao súdito real, afirmando que assim como este deve rejeitar as riquezas terrenas caso elas impliquem em separação da “face” do rei, o cristão deve preferir a morte à vida eterna na terra com o conseqüente afastamento da “face” de Cristo.⁷⁹ Uma tal concepção parece manifestar o predomínio das imagens, passagens e “citações”, ou, em outras palavras, da concepção divina vetero-testamentária nos autores e obras da Alta Idade Média ocidental⁸⁰, tendência que atraiu a atenção de Raoul Manselli e Andre Vauchez. Ambos, além de ressaltarem o fato, avançam no sentido de relacioná-lo às específicas condições da sociedade da época e à evolução das mentalidades. Seguiremos de perto as suas referências.

Raoul Manselli aborda o tema no âmbito dos conflitos e adaptações entre o cristianismo e o paganismo na Alta Idade Média. Segundo o autor, o “combate” teria seguido duas vias distintas, predominando a da filosofia no que se refere ao paganismo clássico. Em relação ao paganismo germânico, que não possuía uma filosofia autônoma relativa ao mundo religioso, mas simplesmente uma série de convicções tradicionais que

⁷⁷ *Sermo in uigilia pasche*, in M. C. Díaz y Díaz (ed.), *Anecdota Wisigothica*, I, Acta Salmanticensia 12.2, Salamanca, 1958, p. 70.

⁷⁸ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, *op. cit.*, col. 110.

⁷⁹ Sermo de clade, die tertio, Réginald Grégoire (ed.), *Les Homéliaires du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits, Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series Maior, VI, Roma, Casa Editrice Herder, 1966, p. 219.

⁸⁰ J.N. Hillgarth, “Popular Religion...”, *op. cit.*, p. 32, destaca a predominância, nas obras hispânicas do século VII, sobretudo naquelas voltadas a uma “audiência popular” (sermões, *vitae*, etc.), de referências e passagens extraídas do Antigo Testamento.

constituíam uma concepção de mundo, o combate ganhou contornos distintos. “Contra a concepção do Deus forte contrapôs-se o dado e a experiência do Deus cristão como ainda mais forte”, de forma que a emergência da divindade representada no Antigo Testamento consiste, em grau elevado, “em uma consequência da concepção do divino na mentalidade germânica.”⁸¹

Para Andre Vauchez, a atração particular da Alta Idade Média pelo Antigo Testamento consiste em uma questão de adequação. Em um Ocidente superficialmente cristianizado, no qual um poder centralizador atuava no sentido da unificação, com o apoio do clero, ao mesmo tempo em que a Igreja, ansiosa por estabelecer-se no mundo, buscava o apoio do poder laico, “a Jerusalém dos reis e sumos sacerdotes não podia deixar de exercer uma atração especial nos espíritos”. Contudo, ressalta o autor, os historiadores insistiram sobretudo nos aspectos mais espetaculares desta adequação da cristandade do período ao antigo Israel – como nas cerimônias de unção régia – sendo muito maior e mais profunda a influência do Antigo Testamento nas mentalidades religiosas e na vida espiritual. Ainda que o Evangelho, segundo São Paulo, tenha libertado o homem da escravidão da Lei, “este ideal de liberdade era ainda inacessível aos povos bárbaros, cuja instalação nas ruínas do Império constituiu, segundo Focillon, ‘uma irrupção da pré-história na história’”. A fé cristã, em contato com estes povos e penetrando no interior do mundo rural arriscava a “degradar-se” em práticas supersticiosas. “Nesta perspectiva, obrigar o povo dos batizados a viver de novo sob a Lei, restabelecendo as

⁸¹ Raoul Manselli, “Resistenze dei culti antichi...”, *op. cit.*, p. 68.

observâncias vetero-testamentárias, pode parecer paradoxalmente um progresso espiritual.”⁸²

As considerações devidas a ambos os autores, que nos apóiam na seqüência desta análise demandam, contudo, algumas observações. Sem negar os níveis distintos em que foram travados os contatos e, na extensão, as identidades, diversidades, apropriações, adaptações e conflitos entre os “paganismos” e o cristianismo (deveríamos pluralizar também este?), parece-nos impossível estabelecer qualquer rígida distinção entre um “debate erudito clássico” e um “choque germânico (popular?)”. Antes de mais, porque resulta inviável a rígida demarcação de fronteiras, ou a configuração de “paganismos” marcadamente distintos entre si, característica claramente manifesta pelos seus principais detratores no período ao qual nos reportamos. Incorreríamos, por tal viés, no “mito das origens”, suficientemente criticado, em tons genéricos, por Marc Bloch e, no que se refere ao “conjunto de crenças” especificamente abordadas neste tópico, por Aron Gurevich⁸³, entre outros. O próprio sermão martiniano, como vimos, refere-se, articulando-as, a crenças que remetem tanto ao panteão greco-romano quanto ao céltico, ao germânico, etc.. E a tendência de que muitas delas, de “origem incerta ou duvidosa”, acabassem vinculadas às divindades do paganismo romano pelos homens da Igreja parece-nos denotar menos um distanciamento da realidade, ou uma incapacidade de compreensão, do que a efetiva possibilidade de relacioná-las, entrecruzá-las, o que denota quão tênues eram as suas “fronteiras”.

⁸² André Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval* (siglos VIII-XII), Madrid, Ediciones Cátedra, 1985, pp. 14-15.

⁸³ Aron Gurevich, *Medieval Popular Culture: problems of belief and perception*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, em especial no capítulo 3.

Em sendo razoável esta perspectiva afirmada, decorre dela, como que em sua extensão, a impropriedade de reduzir (ou discernir, elevando-o) o paganismo clássico a uma filosofia, situando neste “campo erudito” a sua manifestação e os embates travados com o cristianismo. Não se trata de negar, como destaca Manselli, a existência de uma oposição culta à cultura cristã – “não é uma polêmica, como em Roma, acerca do Altar da Vitória, nem com os filósofos neoplatônicos”⁸⁴ – além de reafirmarmos que o campo essencial da “tensão sempre presente” do que para o autor caracteriza-se como uma resistência dos antigos cultos na prática religiosa dos laicos, sobretudo no meio rural, reside na “cotidianidade da vida, com suas celebrações, dores, sofrimento e desespero”⁸⁵. Contudo, não nos parecem tratar-se de “níveis culturais” completamente dissociados, o de uma filosofia “autônoma em relação ao mundo religioso” que se oponha como um corpo de doutrina muito distinto ou superior à concepção de mundo (inculta?) dos germânicos. Ao menos não é o que transparece em um dos exemplos indicados pelo próprio autor.

Uma obra devida a Aurélio Prudêncio, composta por dois livros intitulados *Contra Symmachum*⁸⁶, vincula-se diretamente à polêmica em torno ao Altar da Vitória, ainda que em sua “segunda fase”, posterior às mortes de Santo Ambrósio e de Teodósio. Referimo-nos várias vezes a esta obra no capítulo quatro deste estudo. A não ser talvez por uma mais evidente preocupação em ater-se aos cânones da retórica, Prudêncio

⁸⁴ Raoul Manselli, “Resistenze dei culti antichi...”, *op. cit.*, p. 67.

⁸⁵ *Id.*, p. 68.

⁸⁶ Aurelio Prudencio, *Contra Symmachum, Libri Duo*, in Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez (ed.), *Obras Completas*, *op. cit.*, pp. 367-475.

contrapõe-se menos a uma “filosofia autônoma” do que a um conjunto de crenças e práticas cujo vigor o próprio autor vincula, como que buscando o fundamento de suas críticas, a tradições seculares, profundamente enraizadas na vida cotidiana “dos romanos”, em suas manifestações domésticas principalmente, mas ainda comunitárias e cívicas. Como procurei demonstrar no referido capítulo, a despeito de Martinho dirigir-se a uma platéia composta por *rusticus*, ao passo que o poeta de Calahorra “dialoga” com um senador pagão, ambos convergem nos pontos e nos argumentos essenciais de suas críticas e condenação do paganismo. Ademais, vemos já manifesta, em Prudêncio, um autor de fins do século IV, e à exaustão, a concepção de um Deus Supremo, poderoso e único que se impõe às “pseudo-divindades” pagãs, Senhor do Universo e Autor da própria grandeza romana, quiçá plenamente articulada a um modelo imperial da divindade.

Quanto às considerações de Andre Vauchez, ressaltamos, além da “ação conjugada” entre Estado e Igreja, ademais manifestamente anterior ao período por ele fixado, aquela que visa atribuir um sentido mais profundo à influência do Antigo Testamento na sociedade da Alta Idade Média. Concordando em grau, não partilhamos, contudo, do sentido e das razões que o autor atribui ao fenômeno. Haverá ideal de liberdade espiritual compatível com uma religião monoteísta, ou, talvez mais do que isso, exclusivista e monopolista, feição marcadamente assumida pelo cristianismo, sobretudo a partir da tão celebrada aliança com o estado, tanto o imperial romano quanto o das realezas germânicas? E afirmar tal suposto ideal inacessível aos bárbaros responsáveis, apoiando-se em uma sutileza semântica, pela irrupção da pré-história (retorno à barbárie?) na história, levar-nos-ia à bolorenta lamentação acerca de um período maldito da História! Não há, a partir destas premissas, conclusão outra possível senão

a do paradoxal progresso espiritual contido na obrigação imposta aos batizados de viverem de novo sob a Lei, mantendo-se o historiador atento e afinado às perspectivas que a elite de seus confrades de época asseveram-lhe, fazendo-a ecoar.

A coerção e a pressão religiosas, tão bem destacadas e assinaladas como características do período por ambos os autores, configuram-se, a nosso juízo, como uma manifestação específica cujo sentido profundo decorre da ampliação do foco do observador, atenuando-se, então, a enorme possibilidade de que, com relação ao tema em questão, “a árvore frondosa” venha a esconder “a pujança de uma floresta”. Coerção, pressões, conflitos, adaptações e resistência caracterizam um processo cujo cerne reside menos nos componentes étnico-nacionais, como propõe Manselli e, de certa forma, Vauchez, do que na afirmação da hegemonia aristocrática e do controle de classe em uma sociedade submetida a profundas transformações sociais. Enquadrar a religião em tal contexto supõe considerá-la um elemento ativo neste processo, submetida, e reagindo a seus fluxos dominantes, na condição de um elemento intrínseco às relações sociais, e não como uma mera ideologia que visa legitimá-las, alheia ou “externa” ao movimento da história e à constituição daquelas próprias relações. .

O modelo divino vetero-testamentário, e a atração particular da Alta Idade Média, em meio à qual situa-se o “campo” desta pesquisa, pelo Antigo Testamento evocam, sobretudo para o segundo autor acima referido, a importância estratégica da aliança entre o Estado e a Igreja para a estruturação e gestão das sociedades ocidentais do período. Imiscuem-se, em particular, as concepções acerca de Deus e da Realeza, a de um rei terreno ungido, e subordinado, ao Rei dos Reis, que recebe, por intermédio da graça divina, e pela mediação de seus ortodoxos representantes terrenos,

um poder que é exercido em seu nome, inclusive em benefício e proteção da sua Igreja. Mas o modelo projeta, e supõe relações que nos parecem mais amplas e significativas. Guardadas as devidas proporções, ou preservada a ascendência divina, o poder régio, pela natureza de seu exercício, e pelo caráter de suas relações com os súditos, situa-se em um plano homólogo ao do poder divino. Suas imagens interpenetram-se nos discursos, e concorrem, dialeticamente, à sua elaboração e definição conjuntas.

Não se trata, obviamente, de conceber o rei como Deus, e tampouco, para o que aqui nos interessa, de insistir na sacralidade com que se reveste a realeza visigótica, sobretudo a partir da unção de Wamba em 672, mas de considerar, pela dialética que pontua as suas caracterizações, que o Deus *Rex* tanto concede quanto absorve o sentido, o modelo e o caráter atribuído e tomado pela realeza “temporal”. Talvez se faça necessário, a esta altura, em benefício do esclarecimento, incorrer no risco de seccionar elementos intrinsecamente articulados, ou como tal via-de-regra considerados. Elevado, em sua função, à condição de sagrado, representante de Deus na terra, o rei visigodo também era, e primordialmente, o chefe de uma poderosa e vasta família – detentora de imensos patrimônios fundiários beneficiados por dependentes – e de uma coalizão aristocrática que o elevava, sustentava e, uma vez fragilizado nestas suas bases, destronava-o do poder. *Primus inter pares*, a função régia distinguia-o inclusive em decorrência do acesso ao patrimônio a ela vinculado – sobretudo as terras, rendas, e servos fiscais – mas submetido a uma tendência de redução em médio prazo pelas sucessivas apropriações de caráter privado, partilhas e concessões.

O unção de Deus configura-se, pois, acima de tudo, como um senhor de terras e homens, e a evolução do Estado visigodo o limita, cada

vez mais, a esta condição, cujo poder fundamenta-se e se exerce no âmbito das relações senhoriais de dependência e de subordinação, que o distingue, talvez quantitativa, mas não qualitativamente no conjunto da aristocracia. Portanto, a homologia a qual nos referimos acima se recobriria de uma amplitude ainda maior, caracterizando e englobando a aristocracia em seu conjunto e em sua ascendência social, em que pese a sua hierarquização interna. O Rei dos Reis, de seu trono e de sua corte celestial, tende a legitimar e a reforçar os poderes do mundo, reenviando sua imagem, transfigurada pelo contato com o divino, tanto àqueles que os sofrem como àqueles que os detêm.

O jugo de Cristo é suave, e sua carga ligeira (*iugum Christi suaue, et onus est leue*)⁸⁷

Referimo-nos, anteriormente, ao caráter contratual atribuído ao ritual do batismo, e a forma pela qual ele vincula o passado, o presente e o futuro da vida do crente: o pacto atualiza, individualizando-a, a relação original com o Criador, restabelecendo-a em seu vigor no presente da vida em curso, ou que se inicia. Ademais, este ato fundamental não se encerra em si mesmo, mas institui uma relação que se realiza e se verifica cotidianamente, projetando-se sobre toda a vida, ainda que a principal remuneração acordada e prometida tenha lugar apenas após o seu termo. Isto é, se preservado os preceitos firmados no estabelecimento do pacto.

⁸⁷ Ildfonso de Toledo, *El camino del desierto*, in Julio Campos Ruiz et al. (ed.), *Santos Padres Españoles*, I, *op. cit.*, p. 409.

Santo Isidoro firma a correta perspectiva – “o batismo livra da pena eterna, não dos sofrimentos da vida presente”⁸⁸ – que encontramos referendada, com pronunciado tom jurídico, por Santo Ildefonso de Toledo:

“A vida eterna é prêmio (*merces*) das obras boas, é graça de Deus (*gratiam Dei*); a morte é paga pelo pecado, (como) o estipêndio devido ao serviço militar: (...) os bons méritos do homem são dons (*munera*) de Deus, e quando se lhes recompensa com a vida eterna, o que se paga se não graça com outra graça (*gratia*)?”⁸⁹

Delimita-se, pois, uma relação que, além de perene e restabelecida por acordo mútuo, desvela a hierarquia e a diversidade extrema da condição “social” assumida por seus intervenientes, vinculando Àquele que detém e concentra todo o poder e autoridade o indivíduo que se lhe submete. A suprema ascendência de Deus fundamenta uma relação na qual as ações e intervenções deste decorrem menos da importância do indivíduo do que da inferioridade extrema da sua condição, cuja existência social derivava plenamente das graças, concessões e benesses do Senhor provedor.

J. N. Hillgarth⁹⁰, abordando a expectativa da Igreja em relação aos laicos no período, resume-a, por considerá-la, de fato, mínima, à observação de um preceito básico pelos crentes, consubstanciado no binômio “mérito/recompensa”. Poder-se-ia, por exemplo, resumir os ensinamentos veiculados pelo *De Correctione Rusticorum* à fórmula

⁸⁸ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 288.

⁸⁹ Ildefonso de Toledo, *El conocimiento...*, *op. cit.*, p. 318.

⁹⁰ J.N. Hillgarth, “Popular Religion...”, *op. cit.*, p. 27.

simples segundo a qual aqueles que viverem pia e retamente ascenderão ao Reino de Deus, granjeando o repouso eterno em condições que se caracterizariam como o reverso da vida humana corrente na terra.

Mas esta conduta humana, cotidiana e determinante da futura recompensa, parece-nos expressar-se menos por uma ação positiva e deliberada do crente do que pela determinação e limites que o jugo divino lhe impõe, reafirmando uma extrema condição de dependência que desvela o próprio sentido e a orientação de sua ação. Aparentemente, a única efetiva iniciativa humana é o pecado, a insubmissão aos preceitos divinos, uma transgressão absoluta de toda a ordem do mundo na medida em que fere, ou subverte, o princípio do seu funcionamento, a manutenção da Lei e a ação conseqüente, regida por ela. Como pai da insubmissão, da soberba que repudia a hierarquia, da infidelidade desagregadora dos vínculos sociais, o diabo é sobretudo o elemento da desordem, da subversão da ordem natural, dos distúrbios e da desagregação em um mundo (e em uma ordem social!) dominado pelo anseio da fixidez, da preservação das hierarquias, do reconhecimento da autoridade e das manifestações de deferência que enquadram, em última análise, as ações compatíveis às condições humanas.

Contudo, a própria insubordinação, o pecado e a desordem possuem a sua hierarquia, seu senhor e seus sequazes, e se o homem, inserido nesta espécie de “contra-sociedade”, conduz-se como um animal, uivando e berrando, vociferando a um santo⁹¹, ou eximindo-se ao serviço devido a seu

⁹¹ Manuel C. Díaz y Díaz (ed.), *La Vida de San Fructuoso de Braga*, Braga, 1974, p. 99. Segundo o hagiógrafo anônimo de São Frutuoso, o diabo conduziu até o santo, enquanto este orava em meio a um bosque, um homem rústico e plebeu enfurecido (*rusticum ac plebeium uirum furibundum*), que petulantemente altercou-lhe com toda classe de expressões ofensivas, chegando quase a agredi-lo fisicamente.

senhor terreno⁹², ele o faz na condição de um “possesso”, determinada a sua conduta por um senhor que o arrebatou e apoderou-se dele. Da condição humana essencial, a dependência, parece derivar a concepção de uma vida que, mais do que regida por um princípio ativo, enquadrar-se-ia com mais perfeição nos cânones da súplica, da rogação e da esperança.

Devem-se a Santo Isidoro, mais uma vez, duas sentenças que expressam, além do caráter essencial da relação, o determinismo de suas conseqüências, que afetam toda a vida humana. A primeira delas vaticina: “Quem não tem a Deus propício não poderá, de modo algum, evadir-se de sua ira.”⁹³ A segunda faz decorrer esta dupla manifestação das ações humanas, que desconhecem a neutralidade, e são sempre estimadas no interior e do ponto de vista da relação. “Não devemos, de modo algum, provocar com nossas más ações a ira do céu; ao contrário, se realizamos (...) obras dignas de Deus, faremos mudar seu rigor em clemência.”⁹⁴

A vida do crente, do servo de Deus, submete-se (e faz decorrer) à dupla e conjugada expressão da autoridade e do poder senhorial de Deus. Ao homem compete, em primeiro lugar, reconhecer que todas as suas ações, méritos, capacidades são derivadas, originam-se da relação e configuram-se como concessões. Segundo Ildelfonso, todo homem deve

⁹² Bráulio de Saragoça, *Vida de San Millan*, Jose Oroz (ed.), *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani, Perficit*, Segunda Serie, vol. IX, núms. 119-120, 1978, p. 199. Entre as várias curas e exorcismos atribuídas ao santo, o autor refere-se àquela realizada em benefício do servo do conde Eugênio, sobre o qual o demônio exercia pleno poder, considerando-o propriedade sua em função da prolongada ocupação (*quum iam diutina inuasionem sibi eum haberet mancipatum*). Curado, foi restabelecido ao serviço do conde, seu verdadeiro proprietário.

⁹³ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 228.

⁹⁴ *Id.*, p. 336.

considerar a sua incapacidade, e desprovido de méritos próprios depositar sua esperança apenas em Deus, que os outorga gratuitamente a quem não merece. Concedendo primeiramente a misericórdia, “(...) outorga a recompensa dos prêmios, que faz com que o servidor lhe agrade com seu serviço para, em seguida, remunerar-lhe, chamando-o ao Reino.”⁹⁵

Os dons divinos decorrem, pois, da misericórdia do poderoso, da proteção dispensada sob uma forte autoridade, que definia a condição do dependente. Sua expressão mor reside na tantas vezes requisitada manifestação da face serena do Pai, do Deus provedor que, como vimos em Prudêncio, e voltaremos a encontrar na Liturgia Visigótica, satisfaz a vida cotidiana dos crentes com uma plêiade de benesses e dons. Contudo, imiscuída à sua piedade, ou revelando-se a par dela, destaca-se a condição suprema da divindade, sua autoridade e poder manifestos na capacidade de ordenar, de impor a Lei, de julgar e punir os infratores, e inclusive de convocar e comandar a milícia celeste, fortalecida ademais a sua hoste por seus representantes terrenos nos embates com o inimigo da espécie humana.

Esta dupla e intrinsecamente articulada expressão do poder divino explicita-se em condições diversas. O princípio básico reside na certeza, expressa por Santo Isidoro, de que “Deus não abandona os seus, mas os protege com sua graça (*gratia protegente*)”⁹⁶, proteção que tem por origem a sua única e exclusiva deliberação e vontade. Isto posto, as próprias tribulações e castigos decorrem de ambas as esferas do poder, que definem,

⁹⁵ Ildefonso de Toledo, *El camino del desierto...*, *op. cit.*, p. 395: “(...) *post largitur munera praemiorum, qui facit in sua servitute unde placeat sibi serviens, quem postea muneretur ad regnum vocans.*”

⁹⁶ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 379.

ademais, uma origem, um sentido e a reação que se espera de seus fiéis em meio às agruras da vida terrena. Prudêncio referiu-se à maior das recompensas, quiçá correspondente ao pior dos suplícios.

“Disposto Tu, Senhor muito bom, a destruir a morte de teus servos (*mortem famulis abolere*), estabeleces a infalível rota que ressuscita os extintos corpos. (...) Também nos ensinou que ninguém pode ver o reino do céu se antes não sofreu na noite e com triste ferida as duras amarguras deste mundo.”⁹⁷

Ainda segundo Santo Isidoro, assim como Deus fustiga o corpo e o espírito do homem, também de duas formas atende aos seus rogos, e “nem mesmo aquele que não sabe porque é castigado se queixa justamente, posto que Deus muitas vezes aflige o justo para que não perca a justiça por causa da soberba.”⁹⁸ Segundo Ildefonso de Toledo, o homem deve glorificar a Deus até mesmo nas tribulações, “sabendo que estas engendram a paciência; a paciência, a virtude provada, e a virtude provada, a esperança.”⁹⁹

Assim, a vida humana desenrola-se em meio, ou melhor, decorre desta dupla e complementar manifestação da ascendência do poder divino. A proteção, a piedade e o auxílio, e os dons concedidos graciosamente, situam-se no âmago da submissão à sua Lei, ao seu superior poder de mando, às imbricadas relações do ínfimo dependente com o Senhor punitivo, e provedor.

⁹⁷ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, Hymnus circa Exequias Defuncti, *op. cit.*, p. 133 e 137.

⁹⁸ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 400.

⁹⁹ Ildefonso de Toledo, *El camino del desierto...*, *op. cit.*, p. 431.

“Florescia no passado um povo muito poderoso em sua arrogante insolência (*insolenti praepotens iactantia*), (...) desatado em uma torrente de vícios (*lasciuia*), que em seu desdém estúpido menosprezava o culto do Deus supremo.” Agravada a justiça da “perene condescendência (*indulgentiae*)” divina, o vingador prepara a destruição da cidade, em meio a raios que cortam os céus. Porém, concedendo a seus habitantes um breve período para que se arrependessem, “suspendeu o golpe, e o terror de sua ira, que se deixa aplacar com rogos.” A cidade arrependida busca a proteção do Senhor, aplacando a “cólera de Cristo como jejuns públicos (*publicis ieiuniis placare Christum*)”, além de várias manifestações de humildade.

“Abrandado com estas e semelhantes ações, freia Deus sua curta cólera (*breuem deus iram*) e contém bondoso seu terrível oráculo, pois sua favorável clemência perdoa sem dificuldade o delito àqueles que lhe suplicam e se faz protetora dos que choram arrependidos.”¹⁰⁰

Emprestando a beleza de seu traço à celebração do jejum, um “sacrifício místico em honra de Deus”, com o hino sétimo do *Cathemerinon*, cujas passagens reproduzimos acima, Prudêncio caracteriza em tons vigorosos as nuances da afirmação da autoridade e do exercício do poder divino, concebidas sempre no campo preciso de suas relações com os homens. “Cristo, governo e guia de teus servos, que, dirigindo-nos com suaves rendas, mansamente nos freias e ao amparo nos sujeitas com tua lei ligeira, (...) acaricias a teus servos com teu indulgente mandato.”¹⁰¹

¹⁰⁰ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, *Hymnus Ieiunantium*, *op. cit.*, p. 101.

¹⁰¹ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, *Hymnus post Ieiunium*, *op. cit.*, p. 109: “*Christe, seruorum regimen tuorum, mollibus qui nos moderans habenis leniter frenas facillique saeptos lege coerces, (...) famulos remisso dogmate palpas.*”

Destarte, afirmado o vínculo pessoal e direto, tais relações não são alheias ou indiferentes àquelas estabelecidas pelos homens entre si. Não há um nível, um sentido, amplo ou específico, das relações sociais que não suponha a ativa ascendência divina, vértice senhorial supremo ao qual converge toda a comunidade, ora *ad veniam*, ora *ad vindictam*,¹⁰² mas ressaltando sempre a dívida, e a eterna dependência que ela suscita. “Que serviço, Pastor fiel, poder-se-á dar a ti em troca por estas dádivas? Nenhum desejo do que ora pode igualar em sua balança o preço da salvação!”¹⁰³

Configurado o caráter englobante do poder divino, vejamos como ele se manifesta por intermédio de seus representantes terrenos, os santos, seus excepcionais eleitos, e no cotidiano das práticas e dos rituais litúrgicos.

¹⁰² Segundo Isidoro de Sevilha, *Los tres libros...*, *op. cit.*, p. 400.

¹⁰³ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon*, Hymnus post Ieiunium, *op. cit.*, p. 111: “*Hisce pro donis tibi, fide pastor, seruitus quaenam poterit rependi? Nulla compensant pretium salutis uota precantum!*”

Capítulo VII - Os santos e a liturgia

Peter Brown, em uma série de estudos clássicos¹, abordou a vertiginosa propagação do culto aos santos na Antigüidade Tardia, inserindo o tema em uma mais ampla reflexão sobre a lenta transformação do mundo mediterrâneo antigo entre os séculos II e VI, que desembocaria na civilização medieval. Rechaçando tanto as explicações “catastrofistas” quanto as estritamente econômicas, além do recurso aos “fatores externos”, o autor investe na análise das mudanças de mentalidades, da progressiva mutação das crenças e das relações contraídas pelos homens entre si e com as potências sobrenaturais. E é em função desta orientação que o culto aos santos constitui-se como um observatório privilegiado para a compreensão do surgimento de um novo mundo.

Esquemmatizando, talvez em excesso, a mudança teria residido na substituição de um “modelo horizontal” – característico do Alto Império e do paganismo – que supunha, a par de um “modelo de paridade” das relações sociais que sustava qualquer iniciativa individual de sobrepujar os demais cidadãos (sendo esta uma das funções do *evergetismo*), uma relação íntima, imediata com o divino, acessível a todos os homens – ainda que os deuses pagãos fossem totalmente distintos destes e que tampouco os heróis exercessem qualquer função intercessora – por um “modelo vertical”, que viria a caracterizar o cristianismo. A este vinculou-se um

¹ Dentre os quais destacamos, Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, The University of Chicago Press, 1981; *Id.*, *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; *Id.*, *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1982; *Id.*, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, New York-London, Harper & Row Publishers, 1972; *Id.*, *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*, Lisboa, Editorial Presença, 1999.

“modelo de ambição”, tanto no plano social como no religioso, permitindo a alguns indivíduos – magnates, santos ou bispos – sobrepor-se aos demais e reservar-se o contato com a divindade, que perdeu em familiaridade, não obstante o estabelecimento, pelo cristianismo, em lugares e em condições bem definidas, de mediações individuais entre Deus e os homens. Entre elas se destacam as exercidas pelos signos corpóreos da eleição divina, as relíquias dos santos, os mortos devidamente selecionados. Tratar-se-ia, pois, de um novo sistema social e religioso em ascensão, irredutível ao seu precedente, e que viria, embora progressiva e lentamente, a caracterizar a Cristandade Latina.²

O culto aos santos envolve, para Peter Brown, mudanças que lhe parecem no mínimo congruentes com os modelos das relações humanas em processo de transformação na sociedade romana tardia, manifestando o anseio de extravasar a preocupação geral com as novas formas de exercício do poder, com os novos vínculos de dependência humana e com o desejo íntimo por proteção e justiça em um mundo submetido a profundas mudanças. A relação entre o crente e o santo configura-se sob a forma de um *famulus* abordando o seu *patronus*. Segundo o autor, um dos elementos do vigor do cristianismo, em fins do século IV, foi a sensibilidade com a qual veio a replicar, nos seus modelos de relação com o “outro mundo”, a experiência social do Império Romano contemporâneo. Ao fazê-lo, a piedade cristã concentrou a incalculável vantagem de manter-se firmemente enraizada na experiência cotidiana.

Ao referir-se à tal processo de replicação na Igreja Cristã o autor afirma não pretender banalizá-lo, considerando-o como uma criação que,

² Para uma recensão das obras de Peter Brown e de sua abordagem do culto aos santos ver Jean-Claude Schmitt, “La Fábrica de Santos”, *Historia Social*, 5, Valencia, 1989, pp. 129-145.

como um espelho no céu, refletisse em cores amenas as extremas implicações do patrocínio e da *prepotenza* que os autores cristãos tomaram como correntes na Roma tardia. O culto aos santos teria feito mais do que recobrir o antigo morto com as vestes contemporâneas das classes superiores da sociedade. A sua função era sutilmente diferente, a de capacitar

“as comunidades cristãs, projetando uma estrutura de relações claramente definidas para o interior do mundo invisível, a formular questões acerca da qualidade das relações na sua própria sociedade. [O culto aos santos] foi uma forma de piedade ricamente adaptada à capacitação dos homens da Antigüidade Tardia ao debate acerca da natureza do poder no seu próprio mundo, e a examinar, com base nas relações ideais com figuras ideais, a relação entre poder, piedade e justiça na forma como era praticada no seu próprio mundo.”³

No marco do fenômeno geral do culto dos santos, em nosso recorte espaço-temporal de análise, destaca-se a tendência à convergência de segmentos sociais amplos e diversos às relações com o *homem santo*, tanto em vida quanto após a morte deste. É sobre tal convergência que iremos nos deter, tendo em vista a dupla e complementar manifestação que a caracteriza, a um tempo unívoca, como eixo ou ponto de atração, e diversa, pela variedade de expressões, e de relações sociais que se expressam e se imiscuem a ela. A partir destes elementos, ou da ampla repercussão social do cultos aos santos, Peter Brown refere-se a *unanimitas* como seu traço mais marcante, ressaltando ademais a capitalização do processo por parte das elites dirigentes, os bispos em especial, particularmente relacionados à constituição e ao controle dos centros de culto, mas também pela

³ Peter Brown, *The Cult of the Saints...*, *op. cit.*, p. 62.

aristocracia laica que os dominava nas zonas rurais, mantendo em geral poderosas conexões com os meios urbanos.⁴

Ainda que nos pautemos por várias das perspectivas enunciadas pelo autor, convém desde já destacar que as premissas teóricas que embasam nossa análise impõe-nos demarcar uma distinta percepção do fenômeno, matizando-a sobretudo no que se refere ao “caráter”, à “função” ou ao “sentido” que lhe é atribuído. Peter Brown ressalta o caráter mediador assumido pelo cristianismo, uma “face” importante de sua ascensão no período e em geral desprezada nas análises, sobretudo voltadas à caracterização da religião como veículo de reivindicações sociais, de fortalecimento da solidariedade de grupos sociais submetidos. Como bem destaca o autor, o que se perde com a radicalização desta última perspectiva é a capacidade de avaliar como o “cristianismo pode tornar a cultura de uma elite proveitosa para uma audiência mais ampla, habilitando os indivíduos a participarem de uma ordem social superior à sua existência ordinária.”⁵ Do nosso ponto de vista, contudo, em tal “caráter mediador” assumido pelo cristianismo concentra-se o exercício de sua função hegemônica, a partir da qual se afirmam e se difundem os valores sociais, ou a cultura da elite, que não é, ademais, uma variável independente da evolução das próprias relações sociais. O que Peter Brown tergiversa, ou abstrai, ao abordar o vigor do cristianismo, e a *reverentia* que ele suscita nas relações com o sagrado e com o poder, sob o

⁴ *Id.*, p. 121, onde o autor cita, em abono desta última observação, o exemplo do santuário de São Julian de Brioude.

⁵ Peter Brown, “Christianity and Local Culture in Late Roman Africa”, *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*, *op. cit.*, p. 296. A perspectiva afirma-se a partir de uma crítica às análises do movimento donatista.

viés de uma “socialização”⁶ – um processo social abstrato do qual dependem todos os seres humanos – é o conteúdo específico das relações de dependência e exploração que com ele se articulam.

Uma das principais, e derradeiras, manifestações do vínculo estreito da aristocracia com o homem santo parece selar-se pelo estabelecimento de túmulos associados aos *loca sacra*, a sepultura *ad martyres* ou *ad sanctos*.⁷ Ainda que a prática possa remontar à época cristã primitiva, localizamos a sua “primeira” e efetiva manifestação em fins do século IV, quando Paulino de Nola, durante um período de permanência na *Hispania*, buscou jazigo perpétuo para seu filho junto aos sepulcros de alguns mártires *complutenses*⁸, preludiando um dos aspectos essenciais do culto aos santos e suas implicações sociais, o anseio generalizado pela aproximação – espiritual e física – destes homens, tanto em vida quanto na veneração que a transcende em seu sepulcro.

Formava-se, por vezes, em torno à primitiva sepultura ou à “memória” de um mártir, uma necrópole cristã, como no caso de Tarragona, onde aparecem, nas inscrições funerárias dos séculos V e VI, a tradicional fórmula “*in sede sanctorum quiescas*”. Casos há em que os devotos eram enterrados em cemitérios já existentes, buscando-se a maior proximidade possível com o sepulcro dos mártires.⁹ Segundo Ildefonso de

⁶ Peter Brown, *The Cult of the Saints...*, *op. cit.*, p. 121.

⁷ Y. Duval, “Sanctorum Sepulcris Sociari”, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIIe siècle)*, Rome, 27-29 octobre 1988, Roma, 1991, pp. 333-351.

⁸ Segundo Carmen Garcia Rodriguez, *El Culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*, Madrid, CSIC, 1966, p. 359.

⁹ *Id.*, p. 360.

Toledo¹⁰, a criação do episcopado *complutense* por Asturio – que firmou, como seu titular, as atas do primeiro concílio realizado nesta sé, em 400 – vincula-se à sua descoberta dos sepulcros de dois mártires na região, identificados por Prudêncio¹¹ como sendo os dos santos Justo e Pastor, cultuados na *Hispania Visigoda*.

Encontramo-nos, assim, diante de um fenômeno que conheceria larga difusão no Ocidente do período, e ao qual não esteve alheio à Península Ibérica. A par do anseio de manter-se nas proximidades do homem de Deus, prática cujo possível caráter mágico seria condenado por Julião de Toledo em pleno século VII, reduzindo sua eficácia à encomendação da alma do defunto ao santo¹², multiplicam-se os pontos tangíveis da presença do sagrado consubstanciado nas basílicas e igrejas que albergam as suas relíquias. Os indícios da existência de basílicas com santos titulares remontam, na península, ao século V. A princípio, eram tituladas apenas as igrejas nas quais repousavam os restos de um mártir, como a de Santa Eulália, em Mérida, a de São Frutuoso, em Tarragona, e a de São Vicente, nos arrabaldes de Valência.¹³

¹⁰ Carmen Codoñer Merino (ed.), *El “De uiris illustribus” de Ildelfonso de Toledo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972, p. 118.

¹¹ Aurelio Prudencio, *Peristephanon, Hymnus IV, In Honorem Sanctorum Decem et Octo Martyrum Caesaraugustanorum*, in Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez (eds.), *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, p. 547: “*Sanguinem Iusti, cui Pator haeret, ferculum duplex geminumque donum ferre Complutum gremio iuuabit membra duorum.*”

¹² Julião de Toledo, *Prognosticum futuri saeculi*, in J. N. Hillgarth (ed.), *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera, Pars I, Corpus Christianorum, Series Latina, CXV*, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1976, p. 38 (I, XX): “*Cum quisque apud memorias martyrum sepelitur, hoc tantum prodest defuncto, ut commendans eum is qui superstes est, martyrum patrocinio, affectus pro eo supplicationis augeatur (...).*”

¹³ Segundo Carmen Garcia Rodriguez, *El Culto de los Santos...*, *op. cit.*, p. 361.

Contudo, a partir da segunda metade do século VI, abundam as alusões às basílicas com titulares, como a de Santa María de Jerez, e a de Santo Estevão de “Nativola” em Granada. Com base nas referências colhidas nas *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*¹⁴, Mérida contava, entre muitas outras, com as basílicas de São Fausto, a de Santa Leocrícia, cujo nome remete possivelmente à sua fundadora, a de São Cipriano, a de São Lourenço, além das mais afamadas, a de Santa Eulália e as de Santa Maria. Ademais, datam do mesmo período as diversas alusões à fundação de basílicas privadas, por iniciativa de reis, como Recaredo, Sisebuto, Recesvinto e Wamba, e bispos, como Masona de Mérida e Frutuoso de Braga, além de outros que instituíram igrejas e mosteiros, e dentre eles aristocratas de diversa condição, desde nobres vinculados à corte régia a grandes e pequenos senhores locais.¹⁵

Quanto a estes últimos, antes de nos concentrarmos nas referências hagiográficas, essenciais às considerações da *unanimitas* representada pelos santos, gostaríamos de aludir a uma manifestação que, inserindo-se, a princípio, plenamente na esfera do privado, desborda-a, contudo, na extensão, destacando a abrangência e o poder de atração vinculado ao controle dos *loca sacra*. Referimo-nos anteriormente a uma tendência de considerável amplitude, revelada pela evolução, ainda que lenta, das investigações arqueológicas na península, qual seja, a da proliferação dos centros de culto locais estabelecidos em íntima conexão com as *villae* de grandes proprietários. Vários destes centros decorrem, inclusive, da

¹⁴ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946, *passim*.

¹⁵ Segundo Carmen Garcia Rodriguez, *El Culto de los Santos...*, *op. cit.*, p. 362.

própria transformação de uma parte interna do edifício, constituída em basílica ou capela.

Retenhamos três exemplos situados em plena zona rural do Alto Ebro. Nas regiões da atual Rioja Alavesa e da Navarra de Viana foi documentada uma série de jazigos em meios rurais¹⁶, em sua maioria caracterizados como *villae* de origem tardo-romana. Estes pequenos assentamentos adotariam, em épocas posteriores, uma toponímia vinculada a santos, culminando o processo, em data incerta, com a absorção destes enclaves pelo núcleo fortificado de Viana. A adoção de uma toponímia tão específica talvez possa ser explicada pela existência, nestes vários centros, de igrejas particulares controladas pelos principais proprietários e sustentadas com seus dependentes, hipótese que aguarda o avanço das escavações na região. Em outro sítio, o de Ventas Blancas, também situado na atual Rioja, a pesquisa arqueológica¹⁷ deparou-se com uma igreja de reduzidas dimensões, cujos materiais de construção haviam sido reutilizados, com destaque para os fragmentos de colunas. Segundo o próprio arqueólogo, tratar-se-á de um ambiente de *villa* tardo-romana, cujos materiais teriam sido empregues na construção da igreja, hipótese que a continuidade dos trabalhos vem confirmando.

O terceiro exemplo vincula-se à mesma região, e desperta grande interesse em função da riqueza e estado de conservação dos achados.

¹⁶ O trabalho de campo foi levado a cabo por J. C. Labeaga, *Carta arqueológica del término municipal de Viana (Navarra)*, Pamplona, 1976. Ver, ainda, Santiago Fernández Ardanaz, “La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola iberica: aspetti sociali ed antropologici”, in *XXXIX Corso di cultura sull’arte ravennate e bizantina*, Ravenna, 1992, p. 314.

¹⁷ M. A. Martín Bueno, “Novedades de Arqueología Medieval riojana”, in VV. AA., *Miscelánea de Arqueología riojana*, Logroño, 1973, pp. 197-202.

Trata-se de um edifício religioso localizado em Albelda, escavado por U. Espinosa¹⁸ e datado do século VII. Tal edifício apresenta em sua câmara oeste um sarcófago ricamente talhado, em torno ao qual concentram-se ossos de outras várias sepulturas, formando uma espécie de cripta. Para o arqueólogo, esta câmara atuava como um ponto de convergência de expectativas espirituais: “deve-se supor que no rico sarcófago talhado em pedra jazesse os restos mortais de um indivíduo de especial preeminência, tanto social quanto religiosa, para as comunidades desta região do vale do Iregua.”¹⁹ De qualquer forma, o aspecto essencial reside no acúmulo de sepulturas em torno a uma principal, o que constitui, mais do que um possível exemplo de culto de santo local, o de uma igreja privada sustentada pela transcendência, atribuída pela população da localidade, ao *dominus* ali enterrado²⁰.

Os exemplos acima, que a arqueologia multiplica, ainda que lentamente, aliados a referências de fontes diversas remetem-nos à difusão das “igrejas próprias”, ao longo do período, pela paisagem hispânica, e à ascendência dos proprietários na articulação, em seu entorno, das atividades econômicas, das dependências pessoais e da própria dinâmica

¹⁸ U. Espinosa, “La iglesia hispano-visigoda de Albelda. Avance de las excavaciones de 1979”, in *I Coloquio sobre Historia de La Rioja*, Cuadernos de Investigación, Historia, IX, 1, 1983, pp. 231-241.

¹⁹ *Id.*, p. 239.

²⁰ Perspectiva aventada também para o caso da igreja de Las Tapias, na região da atual Logroño. Ver U. Espinosa, “La iglesia de Las Tapias en la arquitectura religiosa rural de época visigoda”, in *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 3-7 agosto 1992, Logroño, 1993, pp. 267 ss.

religiosa²¹. Expressão do controle do espaço em sua relação com o exercício do poder, quanto mais afamada uma família, maior a sua fortuna, e mais extensos os seus laços no interior da aristocracia, inclusive eclesiástica, tanto mais facilmente seria capaz de dispor de relíquias prestigiadas, ampliando o raio no qual o santuário manifestava sua capacidade de atração sobre as comunidades locais, criando uma aura de influência que as mantivesse ao menos na condição de clientes. Ademais, como parece realçar o último dos exemplos acima, mesmo sem dispor de relíquias ou do patrocínio de um santo afamado, a presença de um jazigo familiar de um *dominus* poderia ser o suficiente para orientar o *habitat*, estabilizá-lo e afirmar a supremacia sobre as populações agrupadas em suas imediações.

Na Península Ibérica, a caracterização dos santos, inicialmente os mártires, por sua condição de *patronus* celestiais, cujos vínculos divinos redundavam numa superior capacidade de interseção e proteção, remonta mais precisamente ao conjunto de hinos que compõem o *Peristephanon* de Prudêncio, com destaque especial para aqueles dedicados aos mártires calagurritanos e ao de Frutuoso e companheiros, aos quais o poeta atribui a proteção sobre todas as terras da região pirenaica²². Ademais, para o poeta cristão, a encomendação dos camponeses do Alto Vale do Ebro ao *praesidio* dos patronos celestiais constituir-se-ia em uma alternativa mais eficiente do que os rituais propiciatórios de um bom ciclo agrícola

²¹ Ver J. Fontaine, “El ascetismo. Manzana de discordia entre latifundistas y obispos en la Tarraconense del siglo IV”, *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle*, London, 1986.

²² Aurelio Prudencio, *Peristephanon, Hymnus VI in Honorem Beatissimorum Martyrum Fructuosi Episcopi Augurii et Eulogii*, op. cit., p. 603: “*Exultare tribus libet patronis, quorum praesidio fouemur omnes terrarum populi Pyrenearum.*”

vinculados à tradição pagã.²³ Martinho de Braga, em meados do século VI, requisitaria para a região da *Gallaecia* o patrocínio de seu homônimo de Tours, na basílica que lhe foi dedicada²⁴. A proteção da cidade de Mérida por Santa Eulália é destacada, ainda no século V, por Hidácio, ao atribuir-lhe a libertação da cidade do saque projetado por Teodorico II²⁵. Outras referências ao patrocínio de santos sobre cidades, comunidades ou até grupos específicos podem ser encontrados em vários hinos e missas de santos, sem que seja possível discernir, na maioria das vezes, a efetiva extensão atingida por seus cultos durante o período do qual nos ocupamos.²⁶

Contudo, importa-nos sobretudo considerar, na *unanimitas* que o santo representa, a qualidade e a natureza das relações sociais que faz convergir em torno de si. Neste sentido, nossas principais fontes de informação consistem nas ricas, porém escassas hagiografias elaboradas no período visigótico. Concentremo-nos nas *Vitas Sanctorum Patrum*

²³ Id. Além da passagem citada na nota anterior, Prudêncio destaca, no *Peristephanon, Hymnus I in Honorem Sanctorum Martyrum Emeteri et Chelidoni Calagurritanorum*, *op. cit.*, p. 489, que “*Hoc bonum saluator ipse quo fruamur praestitit, martyrum cum membra nostro consecrauit oppido, sospitant quae nunc colonos quos Hiberus adluit.*” Esta idéia é expressa no *Contra Symmachum, Lib. II*, p. 467 ss.

²⁴ José Vives, *Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda*, Barcelona, CSIC, 1969, p. 120, nº 349: “*(...) propiumque tenet te Gallia gaudens pastorem, teneat Gallicia tota patronus.*”

²⁵ R. W. Burgess (ed.), *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana, Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*, Oxford, Oxford University Press, 1993, p. 108, (175): “*Theudericus Emeritam depredari moliens beatae Eulaliae martyris terretur ostentis (...).*”

²⁶ Segundo Carmen Garcia Rodriguez, *El Culto de los Santos...*, *op. cit.*, p. 376.

Emeretensium, obra de autor anônimo, redigida no século VII²⁷, e particularmente voltada à celebração dos bispos de Mérida, patronos urbanos, de *per se*, que ademais fortalecem sua posição de liderança pela capitalização do culto de Santa Eulália²⁸. Exercendo idêntica função de intermediação entre o humano e o divino, sua assimilação produziu-se rapidamente, elevando-se aos altares, quando mortos, os mesmos indivíduos encarregados de honrar os santos já consagrados. Sempre que a sede de um bispo coincidiu com a tumba de um santo famoso este *locus* constituiu-se em centro de uma ampla rede de correspondências, de intercâmbio de relíquias, e de afirmação global do poder senhorial na região.

Ainda no pequeno prefácio da obra, seu autor, além de inserir os acontecimentos maravilhosos que serão objeto de sua narrativa em uma linha de continuidade que vincula o passado e o presente pela manifestação cotidiana de Deus – “O Senhor (*dominus*) sempre operou milagres, e continua operando até agora, [inclusive] em Mérida, em nosso próprio tempo” – define a condição de seus intermediários terrenos, “seus ínfimos servos (*deus servulis*), agradáveis a Ele”, e investe ainda na fonte de autoridade e veracidade essenciais que fundamentam a obra, seu

²⁷ Segundo R. Collins, seu autor teria sido um clérigo da basílica de Santa Eulália, datando-se a obra de cerca de 630. “Mérida and Toledo”, in James Edward (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, Clarendon, 1980, p. 192.

²⁸ Uma jovem de doze anos, chamada, Eulália, sofreu o martírio durante as perseguições de Diocleciano, na cidade de Mérida, a mesma na qual se concentrava, e a partir da qual se irradiava por toda a Lusitania, o culto à deusa *Ataecina*, do qual foram encontradas várias inscrições ao sul de Portugal e no oeste da Andaluzia. Divindade agrária que, ademais, presidia a região dos mortos (identificada à deusa Proserpina), segundo Stephen McKenna os fiéis endereçavam à Santa Eulália os mesmos títulos e petições antes encaminhados à deusa. Ver, do autor referido, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1938, p. 25 ss.

testemunho direto “da boca daqueles que partiram de seus corpos (...) e chegaram ao Paraíso.”²⁹ Parece-nos inclusive bastante verossímil que estas *vitae*, condição inequívoca atribuída a de São Milão³⁰, fossem divulgadas a um público amplo, possivelmente em missas específicas ou em datas especiais, posto que, segundo o autor, sua opção por palavras simples visa facilitar a compreensão pelas mentes da multidão iletrada, para as quais ouvir “o que não compreende torna-se uma carga, um peso.”³¹

A celebração dos santos bispos inicia-se pelo episcopado de Paulo, que, na condição de estrangeiro, como Martinho, ascende ao episcopado, por determinação divina, para pôr termo às lutas de facções na cidade. Físico de profissão, a primeira manifestação de sua particular ascendência vincula-o a um dos maiores proprietários da região de Mérida³², que o procura para lhe solicitar a cura de sua esposa. Desencantado com os físicos da cidade,

“buscou socorro do homem santo e, jogando-se a seus pés, implorou-lhe que, na sua condição de servo de Deus (*quia Dei servus erat*), rogasse ao Senhor pela saúde de sua mulher, ou até que, na sua condição de físico,

²⁹ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, *op. cit.*, p. 137.

³⁰ Bráulio de Saragoça, *Vida de San Millan*, Jose Oroz (ed.), *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani*, Perficit, Segunda Serie, vol. IX, núms. 119-120, 1978, p. 181. O próprio afirma ter produzido a obra para que fosse lida na solenidade da missa do santo, o que lhe confere um caráter litúrgico. F. J. Tovar Paz, *Tractatus, Sermones atque Homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Cáceres, 1994, p. 201.

³¹ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, *op. cit.*, p. 162.

³² *Id.*, p. 163 (em genitivo): “*primarii ciuitatis ex genere senatorum nobilissimi uiri.*”

operasse a graça (*gratiam*) de curá-la com suas próprias mãos.”³³

Uma das maiores, e mais frequentes manifestações do poder do santo no período (e, de certo, muito além dele) reside justamente nos episódios de cura que ocorrem por sua direta intervenção, quando ainda em vida e, sobretudo, na sua tumba, após a morte. Portanto, a referência acima situa-se, a princípio, em meio a este verdadeiro *topus* hagiográfico. Contudo, há que se referir a uma certa particularidade que caracteriza o “evento”. Peter Brown distingue, em sua análise do processo de cura relacionado à intervenção dos santos, o vigor com que nele se manifesta a importância dos laços interpessoais e “verticais”. Era por intermédio deste feixe preciso de relações que o poder curativo da mão direita de Deus tornava-se acessível, disponível e palpável, preservando integralmente a armadura e as implicações das formas de dependência romano-tardias. Visando demarcar tal especificidade, o autor propõe-se a contrapor ao “sistema terapêutico cristão” aquele que encontra veiculado pela obra do físico Marcelo de Bordeaux, contemporâneo de Martinho de Tours.

Ainda que se oponha ao princípio de uma total irreduzibilidade entre os sistemas, ressaltando, inclusive, que a obra do físico – que inclui os remédios simples e eficazes utilizados pelas “pessoas comuns” dos campos, incluindo os nomes celtas de diversas plantas medicinais – nos leva mais próximo da prática da medicina popular na Gália, o autor enfatiza um aspecto que lhe parece redundar em um contraste notável entre as perspectivas que fundamentam a ambos. No caso deste último, destaca a ausência de qualquer expressiva manifestação da linguagem das relações de dependência, reservando ao indivíduo, no processo de cura, uma ampla

³³ *Id.*, pp. 163-164.

margem de “autarquia”, vinculando-a a uma tradição difusa à qual o paciente podia ter acesso fácil, e por seus próprios meios.

“Se a cura encontrava-se disponível para todos os homens, a despeito do monopólio estabelecido pelo médico, isto se devia ao fato de que a possibilidade da cura implicava uma visão da tradição médica cujas raízes remontavam àqueles dias em que os mortais conviviam com os deuses.”³⁴

Ressaltada, no mínimo, a dualidade dos sistemas terapêuticos em vigor, e destacando-se quão próximo estava aquele registrado na obra de Marcelo do conhecimento tradicional do emprego das ervas medicinais, Peter Brown elucida, e traz à tona, a vigência de um “pluralismo” que parece resistir, opor-se ou até contraditar o exclusivismo perseguido pelas autoridades cristãs, em sua perspectiva englobante, ao monolitismo a que buscam reduzir a ordem do mundo. Tal perspectiva carrega a enorme vantagem de destacar os limites efetivos que se impõem ao pleno exercício da hegemonia.

“Como nenhum sistema terapêutico tinha autoridade final, o processo de escolha passava, com frequência, pelo ‘grupo de suporte’ [parentes, vizinhos, amigos] e, como consequência, os critérios sociais e culturais que presidiam as opções eram correntemente mobilizados.”³⁵

Contudo, e preservadas as considerações acima, se uma hegemonia não é “totalizadora”, ela impõe constrangimentos efetivos à premissa de que os homens definem e modelam as suas vidas, ressaltando, em uma dada sociedade concreta, as desigualdades nos meios e na capacidade de

³⁴ Peter Brown, *The Cult of the Saints...*, *op. cit.*, p. 118.

³⁵ *Id.*, p. 115.

realizar plenamente este processo.³⁶ No que tange aos “distintos sistemas terapêuticos”, a perspectiva dos homens da Igreja no período incide, exatamente, na afirmação de uma autoridade que atua por incorporar, reorientando-as, muitas das práticas tradicionais, entre elas, as relacionadas à herança médica legada pela Antigüidade, impondo a outras tantas a proscricção, sob a acusação (e a conseqüente penalização) de magia ou encantamento diabólico. Chegariam a ser, de fato, suprimidas? Aparentemente, a despeito das limitações impostas a uma tal equação, a resposta é negativa, considerando-se sobretudo as recorrentes admoestações e penas impostas em concílios, sermões e até pela legislação régia. Mas é este o tópico em que reside o elemento essencial do processo, a dinâmica que o caracteriza. A hegemonia supõe, implica o conflito, e não tem sentido isolada dele, ainda que possa manifestar a capacidade das classes dominantes em atenuá-los, minimizando a sua incidência. Contudo, ela não se confunde com (ou enseja) uma “história do consenso”.

Quanto aos sistemas terapêuticos “alternativos”, tanto a medicina de matriz hipocrático-galênica quanto aquela vinculada ao conhecimento tradicional das qualidades curativas de certas ervas – que ademais mantinham íntimas relações entre si – foram objeto de um efetivo processo de incorporação pelo cristianismo, antes de mais pela concepção de doença divulgada pelos Padres da Igreja. Santo Isidoro, em suas *Sentenças*, afirma serem três as causas das enfermidades corporais, “o pecado, a tentação e a paixão da intemperança”, reservando apenas a esta última a possibilidade da aplicação de um remédio humano. Contra as outras, o único remédio

³⁶ Segundo Raymond Willians, *Marxismo e Literatura*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, pp. 111 ss.

reside na “piedade da divina misericórdia”³⁷, na medida em que consistem em castigos divinos visando a recuperação dos extraviados. Quiçá o exemplo maior das feridas do corpo devidas ao castigo fossem os bubões que o dilaceravam durante as epidemias de peste. Estas³⁸, como a ira divina, foram recorrentes na Península Ibérica ao longo do período. Preservando a etiologia antiga da doença, suas “causas naturais”, Santo Isidoro ressalta que ela ocorre apenas a partir da deliberação divina.³⁹ Ademais, se considerarmos a intemperança – a enfermidade decorrente do excesso, da paixão e da gula – como atitude contrária a Deus, concepção bem marcada na celebração do jejum por Prudêncio⁴⁰, o campo específico reservado aos remédios humanos acaba por submeter-se-lhe.

Retomando, enfim, a nossa hagiografia, o episódio da cura envolvendo o bispo e a esposa de um rico proprietário parece-nos expressar tal processo de incorporação. Desenganada pelos físicos da cidade, sua cura decorrerá da intervenção de um deles, em especial, o que agrega, ou superpõe a uma especialização sua condição de intermediário divino. Da junção de ambas, se não da submissão da arte à divindade, decorre o milagre. Após passar um dia e uma noite em *incubatio* na

³⁷ Isidoro de Sevilha, *Los tres libros de las “Sentencias”*, in Julio Campos Ruiz et al. (ed.), *Santos Padres Españoles II, San Leandro, San Isidoro, San Fructuoso*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, p. 404: “*sola pietas divinae misericordiae*”.

³⁸ Para uma cronologia das “pestes” no período ver Luis A. Garcia Moreno, *El Fin del Reino Visigodo de Toledo. Decadencia y Catastrofe. Una Contribución a su Crítica*, Madrid, Universidad Autónoma, 1975, pp. 112-115.

³⁹ Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero (eds.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologias, I*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 489.

⁴⁰ Aurelio Prudencio, *Cathemerinon, Hymnus Ieiunantium*, op. cit., passim.

basílica da virgem Eulália, Paulo, advertido pela voz, pelo comando divino,

“dirige-se à casa da doente, faz uma oração e, em nome do Senhor pousa as mãos sobre a doente (*manus in nomine Domini super infirmam imposuit*), e na esperança de Deus (*in spe Dei*) faz uma pequena incisão com um instrumento e retira o corpo da criança (que jazia morta em seu ventre). Restaura a mulher quase morta para o marido com a ajuda de Deus (*adnitente Deo*)”.⁴¹

Trata-se aqui, ainda uma vez, de uma particular manifestação de poder fundada em uma relação de “boca e mão” – o bispo-médico ouve a voz de Deus, recita uma oração, e impõe as mãos sobre a doente. Cristianizada a medicina, se-lhe reconhece, autoriza e legitima como intervenção positiva, derivada de Deus, campo de sua manifestação e intervenção. Não há, afirma Isidoro, “que se rechaçar os remédios medicinais”⁴², seguindo o Eclesiástico em sua determinação de que se honre o médico, posto que sua função é necessária, além de uma criação divina. Investida pelo Senhor, submetida a seus desígnios, o poder curativo da medicina a transcende, não lhe pertence em primeira instância, mas decorre do juízo divino, origem exclusiva da saúde e da doença. Quanto ao recurso às ervas medicinais, vimos anteriormente como São Martinho, em meados do século VI, partilha o reconhecimento das suas qualidades e aplicações, ou ao menos reconhece a tradição e a extensão popular do seu emprego, condenando, no entanto, o seu vínculo com os “encantamentos” no ato da colheita. Não se trata de negar o caráter transcendental,

⁴¹ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, op. cit., p. 167.

⁴² Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero (eds.), *San Isidoro de Sevilla. Etimologias*, I, op. cit., p. 499.

misterioso e superior que envolvia a relação e a manipulação do poder de tais elementos, mas de delimitar a sua verdadeira origem e natureza, potencializando-os pela recitação, no mesmo ato, dos “encantamentos” cristãos do Credo e da oração dominical. A um processo de cura baseado em um contato íntimo, imediato e direto com a natureza, preservado por uma tradição difusa, e por uma cultura intrínseca às relações comunitárias – reveladora de um elevado teor de auto-suficiência – o cristianismo opõe o princípio da necessária *reverentia* e da ascendência das “relações verticais” pelo reconhecimento explícito da dependência humana à *potentia* superior e divina, inclusive, ou sobretudo, quando intermediada pelos seus representantes terrenos.

A graça, requisitada ao santo bispo, e concedida na cura, redundou na expressão da reciprocidade pelo abastado senhor, equalizando a relação, e conferindo ao primeiro, ademais, o elemento material distintivo de sua inequívoca e superior vocação senhorial. Além de receber, de imediato, a metade das possessões do casal, após a morte de ambos Paulo incorporou a totalidade de seu imenso patrimônio fundiário. “Ele que chegara como um estrangeiro, sem nada possuir, tornou-se muito mais poderoso do que os mais poderosos (*potentibus potentior*), de forma que todos os recursos da igreja eram nada em comparação com os seus bens.”⁴³ Afirmada a íntima relação entre poder e riqueza fundiária, e neste caso referendada pela mão direita de Deus, que guiou, pela intermediação de sua virgem Eulália, a intervenção curativa do seu servo, a *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium* concentra-se na configuração do reto exercício do poder pelos supremos senhores da cidade de Mérida, sustentados pela indestrinçável articulação entre a *potentia* material e a espiritual.

⁴³ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, *op. cit.*, p. 169.

Antes de mais, desvela-se nos santos bispos a virtude fundamental do senhor, a generosidade, a par da concepção de que a riqueza não era um fim em si mesma, mas um instrumento da afirmação e manutenção da sua honra e de sua influência social. Paulo recebe mercadores gregos, e provavelmente mantém a colônia destes na cidade, sob sua hospitalidade e proteção, ascendência revelada pela homenagem prestada ao bispo em sua casa, onde são recebidos, e pela entrega de um pequeno presente em expressão de gratidão.⁴⁴ O episcopado de seu sucessor e sobrinho, Fidel – que “na condição de diácono serviu ao Senhor zelosamente (*Domino deserviret*) de forma irrepreensível, e obedeceu a seu mestre em tudo com doce submissão (*dulci obsequio*)”⁴⁵ – revela-nos, em meio às várias graças que lhe imputa o hagiógrafo, uma manifestação particular da afirmação da supremacia social dos *potentes* no período, inserta no processo global que redundou na redução à dependência de uma ampla parcela da população. Sentindo aproximar-se o momento de sua morte, decidiu-se a liberar a todos os seus devedores, cancelando os seus débitos e devolvendo-lhes as “promissórias” e penhores, atitude que o levou a ser cercado por uma multidão durante vários dias, a ponto de uma viúva depender da interseção miraculosa dos mártires Cipriano e Laurêncio para conseguir aproximar-se do bispo e resgatar sua dívida.⁴⁶

Mas é em torno do episcopado do bispo Masona (*ca.* de 573-*ca.* de 605), cuja doçura, suavidade e méritos extraordinários são como o maná

⁴⁴ *Id.*, p. 168: “*munusculum miserunt pro gratiarum actione.*”

⁴⁵ *Id.*, p. 172.

⁴⁶ *Id.*, p. 187.

divino enviado em lenitivo do rebanho aflito pela morte de Fidel⁴⁷, que se concentra, na narrativa, a multiplicidade das “faces” e expressões da *unanimitas* representada pelo homem de Deus. Nobre de origem, ratificada a sua condição pelos méritos de uma vida zelosa na basílica da santa virgem Eulália (isto é, viveu na *domus* de Fidel, como *oblatus* de origem nobre), serviu, como seu antecessor, a Deus por muitos anos de forma irrepreensível. Amado por Deus e pelos homens, servo de Santa Eulália, sua atuação efetiva-se na condição de um verdadeiro *pontifex*, promotor da paz social que decorre da amplitude de seu poder e dos “campos” que articula em função dos seus vínculos e canais de interseção. Congregando o povo sob sua liderança em rogações ao Senhor, em resposta às suas preces e aos méritos da virgem Eulália foi banida “de Mérida e de toda a Lusitânia a peste, e toda necessidade decorrente da escassez de alimento.”⁴⁸ Restabelecidas a saúde e a fartura, nem “mesmo os pobres e miseráveis (*inops*) foram oprimidos por qualquer necessidade; mas tanto estes como os ricos (*opulenti*) viveram em abundância, e todo o povo regozijou-se na terra com os méritos de um tão grande bispo.”⁴⁹ E boa parte de seus méritos concentram-se, ainda uma vez, na generosidade que distingue o reto senhor.

“Concedeu muitos presentes, prodigalizou a muitos, enriqueceu a todos com presentes munificentes e era considerado pródigo em generosidade. (...) Mostrou-se

⁴⁷ *Id.*, p. 188.

⁴⁸ *Id.*, p. 191.

⁴⁹ *Id.*, p. 193.

generoso não apenas a seus irmãos e amigos, mas também aos ínfimos servos da igreja.”⁵⁰

Afirmando o princípio da caridade cristã como mantenedora da paz e da coesão social, da munificência do santo bispo decorreria a fundação de um *xenodochium* na cidade de Mérida, ao qual acorrem, e são atendidos por médicos sustentados pelo patrimônio e pelas rendas da igreja, indivíduos de diversas condições sociais, servos, livres, cristãos e judeus, tratados até que, com a ajuda de Deus, fossem restabelecidos à sua saúde anterior. Na mesma senda, e quiçá oficializando a atuação de seu predecessor, constituiu, junto à basílica de Santa Eulália, uma instituição de crédito, responsabilizando o diácono Redemptus pela gestão da quantia de 2000 sólidos, aos quais podia acorrer qualquer indivíduo, feita uma caução, premido pelas necessidades. Ademais, destaca o hagiógrafo, tanto os habitantes da cidade quanto os camponeses da região buscavam freqüentemente ajuda no átrio da igreja, clamando por um pouco de bebida ou alimento, demandas às quais o bispo respondia com generosas doações.⁵¹

Ressaltada sua condição de *patronus*, de grande senhor local, em Masona convergem as concepções acerca da honra, do prestígio e do reconhecimento que lhe é devido por tal condição, e da preservação da humildade que caracteriza o poderoso que é, antes de mais, um servo de Deus e da Santa Virgem Eulália. No dia sagrado da Páscoa, quando o bispo dirigia-se em procissão à igreja, “vários servidores caminhavam diante dele

⁵⁰ *Id.*, p. 196: “*Donabat multa, largiebat plurima, ditabat munificentia universos beneficiis, et munificentia largus habebatur. Omnes ab illo augebantur donis ac divitiis locuplebantur, et non tantum fratribus et amicis quam et ipsis seruulis ecclesiae se muneribus largum, ultra quam credi potest, praebebat.*”

⁵¹ *Id.*, p.195.

como se estivessem a frente de um rei, vestidos com mantos de seda e prestando-lhe a homenagem que lhe era de direito.” A despeito de tantos méritos, dons que lhe foram concedidos pelo Senhor onipotente, o “seu coração, em meio a tamanha opulência e glória, não se fez nunca empolado ou orgulhoso pelo prazer da prosperidade transitória.”⁵²

O episódio que lhe opôs a Leovigildo, em meio à política de ofensiva ariana e de tentativa de unificação levada a cabo pelo rei na segunda metade do século VI⁵³, é narrado em tons vibrantes na hagiografia, ressaltando facetas diversas das relações e vínculos estabelecidos pelo bispo. Em primeiro lugar, o próprio rei reconhece-lhe como grande senhor da região, enviando-lhe vários mensageiros que visam dissuadir não só ao bispo, mas todo o povo a ele vinculado (*commissae*), da fé católica. A expressão máxima de sua oposição à política régia, ao vínculo social que o rei pretende estabelecer, concentra-se na rejeição de todos os presentes (*dona et praemia*) que lhe são enviados, considerando-os como escórias (*purgamenta*).⁵⁴ Na seqüência dos episódios, Masona vence o debate

⁵² *Id.*, p. 196: “(...) *plurimi pueri clamides olosericas induentes coram eo quasi coram rege incederent, huius indumentis amicti ante eum debitum deferentes obsequium pergerent.*”; “(...) *cor in tanta opulentia et gloria transitoriae prosperitatis gaudio numquam fuit turgidum neque inflatum.*”

⁵³ Ver J. Ignacio Alonso Campos, “Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastía de Leovigildo”, in *Los Visigodos: Historia y Civilización, Antigüedad y Cristianismo III*, Murcia, 1986, pp. 151-157.

⁵⁴ Segundo João Bernardo, em uma sociedade na qual as relações sociais são regidas pelo princípio da troca de presentes, os casos extremos de rivalidade tinham lugar quando um magnate recusava um presente, não por considerar-se incapaz de respondê-lo com outro de valor superior, mas por considerá-lo indigno de si. *Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial*, Parte I, Porto, Edições Afrontamento, 1995, p. 402. Ver, sobretudo, Marcel Mauss, “Essai sur le Don. Forme et Raison de l’Échange dans les Sociétés Archaïques”, *L’Année Sociologique*, nova série, I, 1923-1924, pp. 105-106, e ainda Aron Gurevich, *As Categorias da Cultura Medieval*, Lisboa, Editorial Caminho, 1990, pp. 258-265.

teológico contra o bispo ariano Sunna – estabelecido na cidade como um usurpador que se apropria de igrejas e de rendas que cabiam, por direito, ao bispo⁵⁵ – embate retórico no qual o Espírito Santo pronunciou-se por intermédio da boca do seu servo.⁵⁶

Importa-nos sobretudo ressaltar, da longa narrativa deste evento, as expressões a que recorre o hagiógrafo em sua elaboração, que são as mesmas do “discurso político” das relações de patrocínio, fidelidade e dependência. A ação de Leovigildo visa levar o bispo a romper a sua *fides*, passando, como destacamos acima, à heresia com todos aqueles que lhe estavam encomendados. Na disputa com o ariano Sunna constituem-se dois “blocos” antagônicos, submetidos ambos à indispensável hierarquia e aos vínculos pessoais com as potências superiores do “bem e do mal”. Masona é designado como *famulus Dei*, e seu grupo composto por *fideles* que se opõe ao *infidelis episcopus*, representante do mal e da perfídia. Desprezados os presentes régios, e vencido o debate, Masona foi enviado ao exílio, em Toledo, fixando-se no seu centro de poder – a basílica de Santa Eulália – despido, porém, de seu fundamento sagrado⁵⁷, Nepopis, um homem descrito como servo do diabo (*servus sane diaboli*). Mas é em torno ao episódio de sua retenção na capital régia, e da posterior libertação, que se expressam mais claramente o vocabulário e o caráter das relações

⁵⁵ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, *op. cit.*, p. 202: “*Hic iamdictus perfidiae auctor dum in urbem Emeretensem adueniens quasdam basilicas cum omnibus earum privilegiis praecipiente rege sublatas ausu temerario de potestate proprii pontificis sibimet aggrediens usurparet (...)*”.

⁵⁶ *Id.*, p. 204: após três dias de incubatio na basílica de Santa Eulália, ouve a mensagem de Deus “*non enim vos estis loquentes sed Spiritus sanctus.*”

⁵⁷ Antes de partir para o exílio, Masona teria escondido, sob suas vestes, a túnica-relíquia de Santa Eulália, da qual pretendia apropriar-se o rei Leovigildo. *Id.*, pp. 215-217.

sociais. Em resposta à invocação de Masona, Santa Eulália manifesta-se-lhe como uma amável senhora, para consolar deu fidelíssimo servo, dizendo-lhe que deveria retornar à cidade para prestar o serviço antigo que lhe era devido⁵⁸. Impondo severos castigos ao rei – penalizado por apropriar-se de um servo alheio – exige-lhe a sua imediata restituição.⁵⁹

Ainda em seu período de cativo, recolhido em um mosteiro, teve lugar um milagre relacionado à provisão de alimento, uma “multiplicação dos pães” que decorreu, no entanto, do vigor dos laços sociais articulados em torno ao bispo. Abordado por uma pobre viúva que lhe implora por esmola, e não tendo condições de satisfazer-lhe o pedido, ordena a seu servo que lhe dê a única moeda que lhes resta. Este, receoso quanto ao sustento do grupo, cumpre, parcialmente, a determinação. Logo em seguida surgem diante do mosteiro duzentos animais carregados com vários tipos de alimento, enviados por muitos católicos, dos quais recebeu ainda a quantia de dois mil *solidus*. Após admoestar o servo por duvidar da misericórdia de Deus, agradeceu os dons recebidos, concedendo a todos as suas bênçãos, e doou em seguida aos pobres a maior parte do que recebera.⁶⁰

Retornando, enfim, a sua cidade, o santo bispo restabelece a ordem global profanada pela sua ausência, restabelecendo, como intermediário

⁵⁸ *Id.*, p. 222: “*Post aliquos vero dies cum in basilicam ipsius monasterii gratia orationis intrasset subito super altare eiusdem sanctae basilicae sanctissima virgo Eulalia (...), utpote piissima domina, fidelissimum consolare dignata est servulum. Deinde ait ad eum: - ‘Ecce iam tempus est ut ad tuam regrediens ciuitatem pristinum mihi debeas exhibere seruitium.’*”

⁵⁹ *Id.* p. 224: “*Denique nocte quadam recubanti in strato suo impio Leovigildo tyranno adstitit eique flagris diu multumque uerberauit dicens: - ‘Redde mihi seruum meum (...).’*”

⁶⁰ *Id.*, pp. 220-222.

divino e senhor provedor, a ponte entre o céu e terra em benefício de toda a região, levando alívio ao doente, socorro aos oprimidos e comida aos necessitados.

“Muitas bênçãos foram concedidas pelo Senhor à igreja de Mérida, e a presença do homem santo, por intermédio da misericórdia divina, pôs fim à calamitosa miséria, à praga constante da pestilência, e às violentas tempestades que acometiam toda a cidade, cuja causa era, indiscutivelmente, a ausência de seu pastor exilado.”⁶¹

Mas a expressão terrena do poder divino, e senhorial, vincula a misericórdia e a proteção ao reconhecimento e ao respeito à autoridade que o fundamenta. Insistimos, no capítulo anterior, na recorrente ameaça da intervenção punitiva de Deus no curso da história, do terrível vingador ofendido em suas leis e preceitos. E uma tal manifestação não é alheia ao *homem santo*, ao seu particular associado terreno. Através de seu apelo, e da intervenção do seu Senhor superior, preservada a ascendência de sua *domina*, Masona foi capaz de opor, como destaca seu hagiógrafo, uma resistência vitoriosa ao rei herético. Mas são os eventos relacionados ao término de seu episcopado que traduzem, com maior clareza, a ação vindicativa do bispo, em socorro de seus dependentes, encomendados à sua proteção e ameaçados pelo desrespeito ao seu poder de mando.

Avizinhando-se a hora de sua morte, Masona redigiu documentos de manumissão (*libertatis chartulam*⁶²) em benefício de seus jovens

⁶¹ *Id.*, p. 228: “*Reddita sunt a Domino Emeretensi ecclesiae copiosa suffragia. Nam calamitatum penurias et crebas pestilentiae clades insolentesque totius urbis procellas sancti uiri praesentia Domino miserante suspendit, quas indubie remoto pastore causa eius absentiae pressit.*”

⁶² As *Leges Visigothorum* registram as expressões *Scriptura libertatis* (V, 7, 1, p. 235; V, 7, 9, p. 237 e V, 7, 14, p. 241) e *Documenta libertatis* (V, 7, 3, p. 236). A primeira fórmula das

escravos (*puerulis*) que lhe haviam prestado fiel serviço, concedendo a cada um, à guisa de pecúlio, uma modesta soma em dinheiro, além de uma pequena herdade (*possessiunculam*). Tal medida gerou a reação do arqui-diácono de sua igreja, e sucessor na sé – de certo contrariado com a dilapidação do patrimônio da igreja que viria a assumir – que procurou os libertos, exigindo-lhes, sob ameaças, o zelo com o pecúlio recebido. Buscando a proteção de Masona, e averiguando o bispo a veracidade dos fatos que lhe foram relatados, recolheu-se, mesmo doente, à igreja de Mérida, onde permaneceu em oração por longo tempo, agradecendo por fim a Deus por ter ouvido as suas preces. O episódio concluiu-se com a morte do arqui-diácono que, tão logo avisado de sua proximidade por Masona, foi atingido por uma grave doença. Procurado por sua mãe que, em prantos, implora-lhe pela restauração da saúde do filho, limitou-se a dizer-lhe: “Aquilo pelo que orei, eu orei.”⁶³

Morto seu “ex-sucessor” ao fim de três dias, após a morte de Masona coube a um homem simples, de nome Inocente, a sé de Braga. A varão tão santo requisita o hagiógrafo uma relação mágica entre suas lágrimas e a chuva reparadora, preservada a ascendência divina no comando e controle da natureza, cuja ordem decorre da súplica coletiva, mas, sobretudo, da qualidade pessoal do intercessor. Todas as vezes em que

Formulae Wisigothicae, compilada sob Sisebuto (612-621), registra a expressão *cartula libertatis* (p. 71), que também ocorre no cânone IV do Concílio III de Saragoça, de 691, (p. 478). Ver, respectivamente, K. Zeumer (ed.), *Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum*, Tomus I. Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973 (ed. revisada); Ioannes Gil (ed.), *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972; e José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963.

⁶³ Joseph N. Garvin (ed.), *The Vitas Sanctorum Patrum...*, *op. cit.*, p. 252: “Quod orauí, orauí.”

escasseavam as chuvas, e as prolongadas secas abrasavam a terra, os habitantes da região uniam-se ao bispo na cidade, percorrendo, em procissão e em súplicas, o caminho das igrejas dos santos. Sempre que o fizeram, uma chuva repentina e abundante caiu do céu para saciar a terra. “De forma a não haver dúvida de que eram suas lágrimas, oriundas de uma alma tão humilde e simples, que haviam obtido junto a Deus onipotente não apenas esta, mas até maiores bênçãos.”⁶⁴

Outros exemplos das atividades dos *homens santos* do período, registrados em hagiografias e em uma “autobiografia”, provêm das regiões setentrionais da Península Ibérica. J. N. Hillgarth⁶⁵ propõe, considerando tal especificidade, a adoção de um critério de diferenciação destas obras, cuja base residiria na desigualdade que caracterizou o processo de romanização das distintas regiões ibéricas. Distinguir-se-iam, assim, as obras hagiográficas relacionadas a uma *Hispania* urbana e romanizada, como as *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, voltadas à celebração dos bispos e dos santos patronos das cidades, e aquelas vinculadas à atuação de eremitas⁶⁶ e monges, pioneiros na difusão do cristianismo para o interior das zonas rurais, cuja ação concentra-se em torno ao exorcismo dos demônios e à destruição dos centros de culto pagão.

⁶⁴ *Id.*, p. 254: “Unde non dubium erat quod eius lacrimae, ex tam humili simplici que mente editae, apud omnipotentem Deum non solum haec uerum etiam potiora his obtinere potuissent.”

⁶⁵ J. N. Hillgarth, “Popular Religion in Visigothic Spain”, in James Edward (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, Clarendon, 1980, pp. 36-41.

⁶⁶ Sobre a difusão do fenômeno eremítico durante o período visigótico ver, entre outros, M. C. Díaz y Díaz, “El eremitismo en la España visigótica”, *Revista Portuguesa de História*, VI, 1955, pp. 217-237; J. González Echegaray, “El monacato de la España nórdica en su confrontación con el paganismo (siglos VI-VII)”, *Semana de História del Monacato cántabro-astur-leonés*, Monasterio de San Pelayo, 1982, pp. 35-56; I. Corullón, “El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas”, *Tierras de León*, 64, 1986, s/p.

“As *Vitas de Mérida* enfatizam, primordialmente, o poder de Deus sobre a natureza, as visões e as profecias. Não há referências a exorcismos. Ao contrário, a *Vita Fructuosi* e a *Vida de Milão* destacam o poder maravilhoso do homem santo, que se manifesta, sobretudo, nas batalhas com os demônios.”⁶⁷

Em que pese a importância das considerações devidas à autora, há que se matizar a sua perspectiva de estabelecer uma tão marcada distinção entre as características, funções ou campos de atuação dos *homens santos* nas distintas *vitae*. Antes de mais, e quiçá, sobretudo, no caso da *Vida de São Milão*⁶⁸, a sua elaboração, devida a Bráulio, bispo de Saragoça, por volta do ano de 636⁶⁹, vincula-a, na origem, à perspectiva eclesiástica de plasmar um centro de culto cristão em meio rural, presidido por um santo patrono diretamente vinculado à sé regida pelo bispo. Trata-se, a rigor, neste caso, de uma verdadeira capitalização⁷⁰ do culto do santo pela família “eclesiástica” de Bráulio, uma vez que este atribui a seu irmão e antecessor no episcopado, João, a “encomenda” da obra que é, ademais, dedicada a outro de seus irmãos, Fronimiano⁷¹, abade de um mosteiro não

⁶⁷ J. N. Hillgarth, “Popular Religion...”, op. cit., p. 41.

⁶⁸ Bráulio de Saragoça, *Vida de San Millan*, Jose Oroz (ed.) . *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani, Perficit*, Segunda Serie, vol. IX, núms. 119-120, 1978, pp. 165-227.

⁶⁹ Segundo C. H. Lynch y P. Galindo, *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida e sus obras*, Madrid, CSIC, 1950.

⁷⁰ Assim o considera Santiago M. Castellanos, “La Capitalización Episcopal del Culto de los Santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza”, *Studia Histórica. Historia Antigua*, vol. XII, Salamanca, 1994, pp. 169-177.

⁷¹ Bráulio de Saragoça, *Epist.* XIII e XIV, in L. Riesco Terrero (ed.), *Epistolario de San Braulio*, Sevilha, 1975.

especificado, mas, provavelmente⁷², daquele originado do pequeno centro *emilianense*.

Um dos aspectos essenciais deste processo de capitalização do culto reside no “enquadramento” e na “redução” à ortodoxia de um eremita e, na extensão, da base popular que se encontra na origem de sua veneração. Na elaboração da hagiografia, tal procedimento inicia-se pelo estabelecimento de uma origem precisa para o santo, ou melhor, das relações que embasam a sua formação. Segundo Bráulio, o pastor de ovelhas do Bierzo recebeu em um sonho a inspiração divina, decidindo-se a dedicar a vida a Deus. Importa-nos, aqui, menos o *topus* do que o teor que encerra em seu desdobramento. O anseio de transformação pelo qual fora tomado este indivíduo de origem humilde concretiza-se pela busca da instrução, formação que decorre, no entanto, da relação de submissão com uma reconhecida “autoridade”. Informado sobre a existência de um eremita, de nome Félix, varão de enorme santidade, Milão submete-se de boa vontade a seu serviço⁷³, doutrinando-se nos assuntos divinos. Segundo o hagiógrafo – tenhamos em mente o caráter didático desta obra, um “sermão” a ser lido na festa do santo – com tal procedimento Milão “nos ensina que ninguém é capaz de orientar-se retamente à vida bem-aventurada sem o assessoramento dos mais instruídos.”⁷⁴

⁷² Segundo A. Lambert, “La famille de Saint Braulio et l’expansion de la Règle de Jean de Bictar”, *Universidad*, X, 1993, p. 71.

⁷³ Bráulio de Saragoça, *Vida de San Millan*, *op.cit.*, p. 189: “(...) *ad eum cuius se famulatui quum subicit promptum.*”

⁷⁴ *Id.*: “*Hoc credo nos facto instruens neminem sine maiorum institutione recte ad beatam uitam tendere posse (...).*”

Afirmada a ascendência hierárquica no caminho da fé, o “exemplo” do santo *bergindense* aos homens encerra um teor mais amplo, vinculando a diversidade, e a distinção das condições sociais, à deliberação divina referendada pelos poderes terrenos. Assim, destaca Bráulio, alguns feitos relatados na obra são de tal natureza que devem ser imitados por todos. Outros, no entanto, pelo estupor que produzem, foram concedidos exclusivamente àquele homem de enorme santidade, e servem apenas para tornar os homens mais diligentes na louvação divina. Ao comum dos mortais cabe desejar normas comuns. “Porém, desfrutar de dons singulares compete apenas àqueles aos quais o Onipotente dispôs-se a concedê-los. É este, por certo, o parecer dos juristas em matéria de privilégios obtidos pelo decreto de seus próprios príncipes.”⁷⁵ No caso de Milão, a louvação ao santo deve ser ainda mais intensa, tendo em vista o exemplo (restrito, contudo, como vimos, à deliberação divina) de um indivíduo de origem humilde que com a grandeza de sua vida dignificou a vilania de sua estirpe.⁷⁶ Todos os santos do período foram de origem nobre, ou teria sido a definição de nobreza como condição intrínseca à santidade um dos elementos da afirmação hegemônica, da apropriação de seu culto popular? Um pobre pastor da região do Alto Vale do Ebro, venerado, na origem, por outros tantos prováveis pobres pastores, é excluído da “comunidade”, inserido na hierarquia e “devolvido” aos crentes e uma condição social superior, apagada a *rusticitas* e qualquer possível veleidade decorrente de sua primária identidade.

⁷⁵ *Id.*, p. 186: “(...) *specialibus uero donis illi tantum debent potiri quibus Omnipotens ea iussit conferre. Hoc quidem censent et iurisperiti suorum principum in beneficiis decreto perceptis.*”

⁷⁶ *Id.*, p. 186: “(...) *si ignobilis ortus sit natalibus, magis efferendus est laudibus quod sui ignobilitatem generis, morum dignitate ornauerit.*”

Desta superior condição decorrem os vínculos, ações e relações desenvolvidas pelo santo. E começam a esmorecer-se as distinções propostas por J. N. Hillgarth. Há que se ressaltar, com a autora, a abundância dos exorcismos que têm lugar nestas *vitae*, contra a sua ausência nas *Vidas de Mérida*. Contudo, se tal diversidade relaciona-se a uma oposição entre campo e cidade, ademais esmaecida no período, talvez ela decorra menos de uma maior ou menor romanização das regiões, do que da perspectiva da presença antiga, dominante e provedora dos santos bispos e das relíquias, em particular na cidade de Mérida. Firmada esta base sagrada, a presença insidiosa do Diabo concentra-se nos meios rurais, *locus* dos *pagani*, como já ressaltara a prédica martiniana. A aura sacra dos bispos de Mérida “protegia”, no entanto, todo o seu entorno, garantindo-lhe a fertilidade dos campos, as chuvas restauradoras, o afastamento da doença, as condições gerais da vida e da produção. É este o contexto geral em que se situa a constatação de Hillgarth, acima referida, de que as *Vidas de Mérida* concentram-se, em particular, nas expressões do poder de Deus sobre a natureza.

Sobre esta se exerce também, e em primeiro lugar, como campo de primordial de manifestação, o poder dos *homens santos* das regiões setentrionais da Península Ibérica. Milão retira-se, depois de seu aprendizado, aos montes *Distertius*, região escarpada, de clima rigoroso e natureza insidiosa, habitando-o por cerca de quarenta anos. Sofreu, e suportou com o amor de Deus, o frio intenso, a solidão e a aspereza do vento, que convergiam nas lutas, visíveis e invisíveis, travadas com o Diabo. Valério, eremita que viveu, durante a segunda metade do século

VII, na região do Bierzo⁷⁷, iniciou a sua conversão retirando-se a um local ermo nos limites da cidade de Astorga, estabelecendo-se no cimo de uma montanha, local estéril, assolado por tempestades de granizo e intenso frio. Quanto a Frutuoso, aristocrata de elevada ascendência, e disseminador de mosteiros nas regiões norte e noroeste da Península Ibérica em meados do século VII, é descrito por seu hagiógrafo anônimo⁷⁸ como um homem que abandona freqüentemente o cenóbio de *Compludo*, retirando-se a lugares ermos e escabrosos, vestido em peles de animais.

Da vitória destes indivíduos sobre a natureza, e das forças supostas de operarem sobre ela – a sua “domesticação” pelos homens de Deus⁷⁹ - decorre o início de seus contatos humanos, tendo em vista o assédio crescente de indivíduos que se dirigem aos seus *loca*. Na *Vida de São Milão*, tais relações concentram-se na realização de milagres, atos de cura e exorcismo, expressando a sua *unanimitas* pelo leque social dos indivíduos contemplados. Assim, cura a um monge pela imposição das mãos, fazendo o sinal da cruz sobre sua chaga, uma parálitica originária da região de Amaya, que faz expandir a sua fama, devolve a visão a uma *ancilla* do *senator* Sicório, livra do demônio o servo de um tal Tuêncio, além de outro

⁷⁷ Valério do Bierzo, *Opera*, in Consuelo Maria Aherne (ed.), *Valerio of Bierzo. An ascetic of the Late Visigothic Period*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1949, p. 1.

⁷⁸ M. C. Díaz y Díza (ed.), *Vida de San Fructioso de Braga*, Braga, 1974, p. 87.

⁷⁹ Além de *Endovellicus*, uma das mais afamadas divindades nativas da Hispania, várias outras parecem ter sido invocadas nos topos das montanhas. Em um monte próximo à Braga, chamado *Distertius*, o mesmo onde Milão instalou-se, foi encontrada uma inscrição a *Dercetius*, presumivelmente o deus da montanha, “demônio” vencido pelo anto. Em montanhas da mesma região foram encontrados dois *ex-votos* para os deuses *Brigus* e *Cabuniaegenis*. Ver Stephen McKenna, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1938, p. 6.

senator e sua mulher⁸⁰. Dentre vários milagres – sobre os quais insiste o hagiógrafo em ressaltar como expressavam a extraordinária santidade de Milão, e sua ampla capacidade de domínio, recebida da potência celestial e da proteção divina⁸¹ – destaca-se aquele realizado na *domus* de Honório, *senator*⁸² de Parpalines.

Estava a mansão tomada por um demônio que causava, diariamente, grande alvoroço. O *senator* decide-se a enviar mensageiros com transporte ao santo, que lhe suplicam que vá até a casa. Milão relutou, inicialmente, mas decidiu-se a ir, contudo, caminhando a pé, para demonstrar, segundo Bráulio, “a potência de nosso Deus”. Ao chegar ao local, reuniu os presbíteros que ali residiam (uma “igreja própria” mantida por Honório), decretou um jejum e, ao terceiro dia, exorcizando um pouco de sal que misturou com água, seguindo o costume da Igreja, aspergiu-lhe pela casa, pondo em fuga o demônio.⁸³ A “transcendência” deste episódio se revela por sua conjugação com um outro milagre, que mais uma vez articula a “multiplicação dos pães” ao feixe de relações sociais constituído pelo santo. Cercado por uma multidão de famintos, e não dispondo de estoque

⁸⁰ Bráulio de Saragoça, *Vida de San Millan, op.cit.*, pp. 195-199.

⁸¹ *Id.*, p. 201.

⁸² O título alude, no período em questão, a um grupo heterogêneo de indivíduos, constituído por herdeiros de senadores do Baixo Império, curiales de elevada condição, mas, sobretudo, por grandes proprietários que baseiam seu *status* social na propriedade da terra e no poder sobre os indivíduos a ela vinculados. Conforme Santiago Castellanos, *Poder Social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda*. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza, Logroño, Universidad de La Rioja, 1998, p. 43.

⁸³ Bráulio de Saragoça, *Vida de San Millan, op.cit.*, p. 201. Veremos, a seguir, que esta fórmula de exorcismo consta da liturgia visigótica.

para alimentá-los, dirige suas súplicas a Cristo, para que lhe envie seus preciosos manjares.

“Ainda não havia concluído a oração, quando de repente entram pela porta algumas carroças abundantemente carregadas, que lhe havia mandado o *senator* Honório. O amado de Deus recebe a remessa, dando graças ao Criador do mundo por ter escutado a sua oração.”⁸⁴

Devolvido o “presente” – estabelecidas as relações igualitárias entre o santo de vida nobre e o poderoso aristocrata – cumpre-se, assim, a função “redistribuidora” da Igreja, que, tanto neste, como no caso do bispo Masona, caracteriza-lhe como expressão do poder e do prestígio das famílias aristocráticas da região. A caridade cristã insere-se em meio a pressões sociais precisas, que revelam menos o seu caráter “gratuito” do que uma resposta efetiva ao imperativo da preservação e da reprodução do sistema, em seus vários níveis.

Os rituais

Se encontramos, imiscuído no culto aos santos, um dos elementos mais expressivos da ampla divulgação dos preceitos cristãos relativos ao funcionamento e à ordem do *mundus*, resta-nos ainda considerar um outro veículo de extrema importância – a liturgia – com base na qual o cristianismo buscou atingir e satisfazer os anseios mais profundos e cotidianos da massa de fiéis.

⁸⁴ *Id.*, p. 204: “*Necdum intentionem finierat et ecce subito uehicula copiose onusta, ab Honorio senatore directa, ianuam intrant. Dilectus Dei directa suscipit, et, gratias rerum creatori, exauditus persoluit (...)*”.

Inseridos na comunidade cristã pelo ritual de batismo, mas advertidos pela sentença isidoriana da necessária conversão cotidiana – adequação da vida e da conduta diária aos preceitos firmados pelos Padres da Igreja – a liturgia apresentava-se aos crentes como o principal veículo de expressão da fé e da comunhão com Deus intermediada pela ação dos sacerdotes. Na função e intervenção desta *ordo* realizava-se, ordinariamente, o princípio cristão da plena ascendência do Deus único sobre a globalidade do universo, do Criador e Senhor, cuja inserção e manifestação cotidiana no curso da história concretizava-se com base em uma ampla cadeia de relações verticais. Por intermédio desta vinculava-se à divindade, além dos homens extraordinários, os santos eleitos à sua particular associação, um verdadeiro exército, também ele profundamente hierarquizado e constituído pelos ministros do seu culto.

Expressando a hierarquia, no que se refere à liturgia, a sua composição foi tarefa assumida em particular pelos bispos, responsáveis pela composição do *corpus liturgicum* visigótico e pelas ações voltadas à sua regulamentação e supervisão. As obras homônimas de Isidoro de Sevilha e de Ildefonso de Toledo nos dão a conhecer a atividade de elaboração litúrgica de alguns membros do episcopado hispano, dentre os quais destacam-se as orações e missas compostas, em data incerta, possivelmente cerca de 400, por Pedro, bispo de Lérida⁸⁵, além da intensa atividade atribuída por Isidoro a seu irmão e antecessor na sé de Sevilha, Leandro⁸⁶. Santo Ildefonso refere-se à produção litúrgica de João de

⁸⁵ Carmen Codoñer Merino (ed.), *El “De Viris Illustribus” de Isidoro de Sevilla*, Salamanca, CSIC, 1964, p. 31: “*Petrus Ilerdensis Hispaniarum ecclesiae episcopus edidit diuersis sollempnitatibus congruentes orationes et missas eleganti sensu et aperto sermone.*”

⁸⁶ *Id.*, p. 150 (XXVIII): “*(...) in ecclesiasticis officiis (...) non paruo elaborauit studio: in toto enim psalterio duplici editione orationes conscripsit, in sacrificiis quoque, laudibus atque psalmis multa dulci sono composuit.*”

Saragoça⁸⁷, irmão de São Bráulio e seu antecessor no episcopado, autor de fórmulas e melodias. O próprio Ildefonso, segundo São Julião de Toledo, teria composto missas, hinos e sermões, obras, contudo, de difícil identificação⁸⁸.

Desta produção diversificada, ou até como sua expressão, resultava a diversidade de práticas e usos correntes nas diversas províncias eclesiásticas hispânicas, tendência contra a qual passam a manifestar-se os concílios nacionais no seu anseio global de unificação do reino, sobretudo a partir da conversão de Recaredo. No concílio consecutivo ao da profissão de fé católica pelo rei, o IV de Toledo de 633, Santo Isidoro, que presidiu a reunião demonstra, em vários dos seus cânones, a preocupação pela redução das práticas a algumas fórmulas comuns, sobretudo aquelas relativas à anunciação da Páscoa, à oração do Pai Nosso na missa, o canto de hinos, entre outras, à guisa de um ensaio de unificação litúrgica que representou menos a sua definitiva fixação do que o estabelecimento de um esquema comum a ser observado pelas igrejas hispânicas.⁸⁹

Quanto ao teor e à performance desta liturgia, divergem os especialistas na avaliação do grau e do caráter da participação e do envolvimento requisitado aos fiéis durante as cerimônias, a despeito da preservação de um certo grau de variedade nas fórmulas empregadas durante o período ao qual nos reportamos. Assim, para Justo Fernández

⁸⁷ Carmen Codoñer Merino (ed.), *El "De Viris Illustribus" de Ildefonso de Toledo, op. cit.*, p. 122 (V): "*In ecclesiasticis officiis quedam eleganter et sono et oratione composuit.*"

⁸⁸ San Julián, *Vita sancti Hildephonsi*, J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, XCVI, Paris, Garnier, 1860, col. XLVI.

⁸⁹ Atas in José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, pp. 186-225. Ver, em especial, os cânones V, X e XIII.

Alonso⁹⁰, o rito hispano-visigótico possuía enormes vantagens em comparação com o romano, decorrentes da extraordinária variedade e vitalidade de suas fórmulas, em comparação com a sobriedade e concisão do segundo. Considerando que a língua litúrgica era a mesma utilizada pelos fiéis em sua vida ordinária, e que era ativa a participação exigida do público, conclui que o rito visigótico excluía a rotina da repetição de fórmulas, sendo mínima a parte invariável das missas, fortalecendo-se pela exuberância dos usos adequados às diversas situações, o que se deduz da elevada quantidade de missas votivas. Já na perspectiva de J. N. Hillgarth⁹¹, ainda que a liturgia consistisse na parte fundamental da religião para os camponeses, e que o período consecutivo ao IV Concílio de Toledo, acima referido, tenha sido particularmente rico para a sua formulação, dada a composição de uma longa série de hinos, missas, ofícios e “preces de ocasião”, os bispos hispânicos do século VII teriam criado uma liturgia de grande esplendor e complexidade teológica que, ainda que fosse influenciada pela língua popular, manteve-se relativamente distanciada dela, sobretudo em função da criteriosa observação dos cânones da retórica. Ainda que C. Baraut⁹² reafirme o princípio da ativa participação dos crentes na liturgia, tal orientação parece contraditória com a estrutura das igrejas visigóticas remanescentes, caracterizadas sobretudo pela separação do santuário, cerrado por cortinas, procedimento que parece indicar uma

⁹⁰ Justo Fernandez Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1955, pp. 310-311.

⁹¹ J.N. Hillgarth, “Popular Religion in Visigothic Spain”, in Edward James (ed.), *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, Clarendon, 1980, pp. 22-23.

⁹² C. Baraut, “Espagne”, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique, et mystique*, IV, 2, Paris, 1961, p. 1108.

orientação primordial pelo investimento no mistério e na transcendência que envolviam o culto.

Em qualquer uma das perspectivas, seja qual for a que tenha vigorado (se é que possível considerar, neste caso, a prevalência de alguma norma), parece-nos fundamental destacar a ascendência da *ordo* manifesta na perspectiva de uma relação com o sagrado que, se não se restringe, em absoluto, a um tempo, a um *locus*, e a uma interseção imperiosa dos oficiantes – lembremo-nos dos conselhos de Prudêncio e Martinho – vincula, no entanto, seu vigor e a sua plena satisfação à conjunção daqueles elementos. Se for possível empregar, para a sociedade a qual nos reportamos, a titulação proposta para a época carolíngia, a “civilização da liturgia”, impõe-se uma rigorosa contextualização desta designação, com base na matização proposta por André Vauchez.⁹³ A “exatidão” da fórmula concentra-se em particular na identificação da religião com o culto oferecido a Deus por seus ministros, cabendo aos fiéis a obrigação legal e moral de assisti-lo. Para Fernández Ardanaz, os Padres da Igreja Visigótica do período dedicam-se menos a uma evangelização profunda, que implicasse em uma mudança de mentalidade, do que a tentativa de submeter os crentes a obrigações cultuais fixadas escrupulosamente.⁹⁴ Da perspectiva destes, a liturgia parece consistir em um conjunto de ritos dos quais esperava-se alcançar objetivos bem precisos, mas decorrentes da intervenção dos especialistas da oração. Se o abismo entre o clero e o comum dos fiéis distingue o culto cristão no período, em tal distinção reside uma das expressões da verticalidade que se impõe às relações

⁹³ André Vauchez, *La espiritualidad del Occidente medieval*, Madrid, Ediciones Cátedra, 1985, p. 17.

⁹⁴ Santiago Fernández Ardanaz et al., *Historia de la Teología Española, I, Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 260.

humanas com a esfera do sagrado, em que pese, ou sobretudo em função de sua plena inserção na vida cotidiana.

Um dos traços mais marcantes dos livros litúrgicos visigóticos, e em especial do *Liber Ordinum*⁹⁵, é a profusão de rituais, exorcismos e bênçãos propostas a recobrir toda a vida do crente, em suas situações mais diversas, desde que fora admitido na Igreja pelos ritos de iniciação cristã até a sua morte, ou além dela.⁹⁶ A cada uma das ocasiões importantes, mesmo naquelas corriqueiras, o cristianismo buscava afixar o selo das benesses da proteção divina por bênçãos dirigidas a pessoas e objetos. Longe da pretensão de desenvolver uma análise exaustiva, destacamos, de início, algumas celebrações vinculadas aos distintos estágios da evolução da vida humana, como “ritos de passagem” que reatualizam, periodicamente, o vínculo e a dependência original do crente celebrada no batismo, e a proteção divina dele decorrente.

A primeira delas consagrava a infância ao Senhor, simbolizada pelos primeiros fios de cabelo que surgiam na fronte da criança. Tonsurando-a, o sacerdote requisitava as bênçãos divinas a seu servo (*famulum*), pronunciando o seu nome. “Nós (...) Senhor, indignos servos teus, rogamos que sobre este teu famulo [nome], sobre o qual impomos as mãos em teu nome, faça repleto com o dom do teu Paráclito, (e) propício volte-se sobre a infância dele (...).”⁹⁷

⁹⁵ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle*, Réimpression de l'édition de 1904 par Anthony Ward et Cuthbert Johnson, Roma, Edizioni Liturgiche, 1996.

⁹⁶ Ver Justo Fernandez Alonso, *La cura pastoral...*, *op. cit.*, p. 311.

⁹⁷ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, *op. cit.*, Oratio super eum qui capillos in sola fronte tondere uult, cols. 37-38: “Nos, (...) Domine, indigni famuli tui rogamus, ut huic famulo tui Illo, quum ei manum in nomine tuo inponemus, eum Paracliti tui dono repleas, (...) respice propitius super infantiam huius (...).”

O segundo dos rituais revestia-se de maior solenidade, situando sob a proteção divina a juventude que se anunciava com o surgimento do buço. Ao fim da missa, os que iam raspar, e oferecer a Deus os primeiros fios da barba, aproximavam-se do oficiante que, recolhendo um pouco de cera do altar, envolvia com ela os seus fios em nome da Santíssima Trindade. Depois da entoação de uma antífona, o sacerdote recitava diversas orações rogando as bênçãos divinas para o jovem, garantindo-lhe uma vida santa e o merecimento de atingir a idade adulta.⁹⁸ Por fim, invocada a Trindade, os fios recobertos de cera eram introduzidos em um anel de ouro e cortados sobre um lenço.

A celebração do matrimônio iniciava-se na véspera do dia do evento pelo ritual de purificação da casa e do leito nupcial, quando o sacerdote espargia sal pelos aposentos, clamando em seguida ao Senhor que se voltasse sobre seus servos e os dirigisse com suas bênçãos. A missa decorria com a presença dos nubentes, ao fim da qual eram convocados à proximidade do sacerdote, cerca do altar, que os cobria com o *iugale* e pronunciava orações rogando as graças divinas sobre os esposos, para que cumprissem com retidão às suas obrigações conjugais, respeitando, antes de mais, a interdição imposta na própria noite de núpcias em decorrência da comunhão recebida.⁹⁹

A despeito das dificuldades e limitações ao restabelecimento de sua estrutura no período, a missa e a comunhão eucarística constituíam, segundo F. Cabrol¹⁰⁰ e Germán Prado¹⁰¹, o centro de toda a vida cristã. Pelo

⁹⁸ *Id.*, *Ordo super eum qui barbam tangere cupit*, col. 45: “(...) *te duce, in uirum perfectum ualeat peruenire.*”

⁹⁹ Ver Justo Fernandez Alonso, *La cura pastoral...*, *op. cit.*, p. 426.

¹⁰⁰ F. Cabrol (ed.), *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, XII, “Mozarabe (la Liturgie)”, (15 v.), Paris, Letouzey et Ané, 1924-1953, pp. 390-401).

ritual da *Missa omnimoda*¹⁰², uma missa votiva comum, isto é, desvinculada de qualquer especial solenidade do ciclo litúrgico, a cerimônia iniciava-se com o sacerdote inclinado diante do altar, recitando em voz baixa uma prece em que confessava a sua própria indignidade e suplicava ao Senhor que purificasse seus lábios e seus espírito. Mas tal purificação supunha, para o início da missa, o estabelecimento de um vínculo estreito entre o céu e a terra, e a supressão de suas “barreiras” pelo presença no recinto sagrado de um dos Serafins enviados por Deus.

A primeira oração, feita pelo sacerdote em benefício da platéia, que prostrada, em sinal de deferência, a acompanha silenciosamente, clama pelo auxílio (*auxilium*) e pela consolação divina contra males de natureza diversa. “Tende piedade de nós, Senhor, e subtraia-nos de todos os males passados, presentes e futuros. Afastai de nós o furor da tua ira, da espada, do cativoiro, da pestilência, da fome, da tribulação e das insídias de nossos inimigos.”¹⁰³ A esta seguiam-se três leituras, uma extraída do Antigo Testamento, seguida por uma passagem dos *Atos dos Apóstolos* e por outra dos *Evangelhos*. A leitura deste último era acompanhada por uma grande solenidade. Organizava-se uma procissão com todos os ministros envolvidos no culto, que conduziam o Livro Sagrado desde o altar carregando velas acesas, simbolizando a alegria humana de ter no Evangelho a verdadeira luz que ilumina todo o mundo.¹⁰⁴ Ainda na

¹⁰¹ Germán Prado, *Manual de liturgia hispanovisigótica o mozárabe*, Madrid, 1927, pp.66-117.

¹⁰² Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, *op. cit.*, Ordo Misse omnimode, cols. 229-243.

¹⁰³ *Id.*, col. 231: “*Miserere nobis, Domine, miserere nobis et a cunctis malis preteritis, presentibus et futuris nos eripe. Furorem ire tue, gladium, captiuitatem, pestilentiam, famem, tribulationem et insidias inimicorum nostrorum a nobis elonga.*”

¹⁰⁴ Segundo Isidoro de Sevilha, *De ecclesiasticis officiis*, J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, LXXXIII, *op. cit.*, II, 14, cols. 793-794); *Epistola ad Leudefredum*, *Id.*, col.895.

primeira parte da missa, as súplicas, agora endereçadas a Jesus Cristo, voltavam a ter lugar nas chamadas preces *diaconais*, espécie de litania impetratória penitencial, a qual respondia o povo, implorando por indulgência, clemência e abundância a “Jesus unigênito, filho de Deus Pai, que é Senhor de imensa bondade.”¹⁰⁵

O ofertório consistia na primeira cerimônia da segunda parte da missa, também chamado *sacrificium*. Conforme indicação registrada no *Liber Ordinum*, e referida por Santo Isidoro, “a primeira oração de admoestação é dirigida ao povo, a fim de que sejam excitados os seus corações a elevar-se a Deus.”¹⁰⁶ Era a partir de então que os subdiáconos recolhiam as oblações dos fiéis, em especial às constituídas por pão e vinho, ao passo que outros ministros reuniam as oferendas de gêneros diversos, inclusive em metálico.¹⁰⁷ Recolhidas as oblações, cabia ao diácono entregá-las ao sacerdote, que as conduzia ao altar junto com os utensílios sagrados, elevando-as sobre ele e oferecendo-as à divindade como dons (*munera*), implorando para que as recebesse como sacrifício em favor de seu povo. Segundo o *Liber Ordinum*, esta segunda oração era

¹⁰⁵ Apud F. Cabrol (ed.), *Dictionnaire d'archeologie...*, op. cit., p. 390: “*Iesu Unigenite Dei patris filius: qui es immensae bonitatis Dominus.*”

¹⁰⁶ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, op. cit., *Ordo Misse omnimode*, col. 233: “*Prime oratio admonitionis est erga populum, ut corda eorum excitentur ad exorandum Deum.*”; Isidoro de Sevilha, *De ecclesiasticis officiis*, op. cit. col. 752.

¹⁰⁷ Segundo Justo Fernandez Alonso, *La cura pastoral...*, op. cit., pp. 181-186, estas oferendas constituíam parte importante na manutenção dos clérigos. Ademais, é possível vislumbrar, nas atas dos concílios visigóticos e hispano-romanos, os conflitos gerados em torno à apropriação destas oferendas, que integravam o conjunto das rendas das igrejas. O cânone VIII do Concílio de Tarragona, de 516, estipula que os bispos recebam apenas a terça parte das rendas das igrejas da diocese, determinação reiterada pelo cânone VII do Concílio I de Braga, de 561, pelo cânone II do Concílio II de Braga, de 572, pelo cânone IV do Concílio VII de Toledo, de 646, pelo cânone I do Concílio IX de Toledo, de 655, entre outros. O cânone XXXIII do Concílio IV de Toledo, de 633, inclui, explicitamente, na terça parte das rendas das igrejas da diocese que cabe ao bispo, as oblações. Atas in José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, op. cit., respectivamente, p. 36, 72, 81, 254, 297 e 204.

dirigida a Deus para que, clemente, aceitasse as preces dos fiéis e as suas oblações.

“Roguemos, pela súplica de todos, à misericórdia de Deus onipotente, a fim de que aumente a fé de sua santa Igreja Católica, conceda a paz, a remissão e a indulgência a nós pecadores. Aos enfermos a saúde, a reparação aos caídos, redenção aos cativos, alívio aos oprimidos, paz às suas terras, e que propício seja digno atribuir descanso eterno aos fiéis defuntos.”¹⁰⁸

Segue-se, a partir desta oração, que era acompanhada pela platéia em genuflexão, uma série de súplicas dirigidas a Deus, cuja característica reside em um contraponto corrente entre o pedido de que aceite as oblações, e que, a par dele se mostre propício aos apelos dos fiéis, dirigidos pelos sacerdotes. Assim, na oração chamada *Alia*, imprecava-se ao Senhor que atentasse,

“propício ao obséquio da minha servidão, e tem piedade dos teus fiéis servos [nomes], a fim de que sejam amputadas deles todos os flagelos, que sejam protegidos pela defesa da tua piedade e que mereçam ser perfeitos na observação de tuas ordens (...).”¹⁰⁹

Seguia-se a leitura das *Nomina Offerentium*, as longas listas contidas nos *dípticos*, lidas pelo celebrante ou pelo diácono, com os nomes de todos pelos quais era oferecido o sacrifício. Hierarquicamente estabelecida, ela iniciava-se com a menção ao papa, aos bispos, aos

¹⁰⁸ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, op. cit., *Ordo Misse omnimode*, cols. 234-235: “*Dei omnipotentis misericordiam cum omni supplicatione rogemus; ut Ecclesie sue sancte catholice fidem augeat, pacem tribuat, nobis remissionem et indulgentiam peccatorum concedat. Infirmis salutem, lapsis reparationem, captivis redemptionem, oppressis releuationem, terre sue pacem et defunctis fidelibus requiem sempiternam propitius tribuere dignetur.*”

¹⁰⁹ *Id.*, col. 235: “*propitius mee seruitutis obsequium, et miserere fidelibus famulis tuis Illis, ut cunctis eorum sceleribus amputatis, ita sint tue miseracionis defensione protecti, ut in obseruatione mandatorum tuorum mereantur esse perfecti(...).*”

sacerdotes e diáconos com todo o clero, aos seculares com suas famílias e, por fim, ao conjunto dos fiéis. Destaque-se, em meio a esta lista, a referência “individualizada” a algumas famílias laicas, possivelmente de elevada condição, tendo em vista a particular distinção, e o conteúdo da fórmula. “Oferece o servo de Deus [nome], em companhia da mulher e filhos, e de todos os seus fiéis, a fim de que o Senhor os auxilie nas boas obras, e seja digno defender.”¹¹⁰ Além da plena identidade de expressões usadas em relação ao vínculo com Deus e com um *dominus* terreno – fiéis de Deus e os fiéis do provável senhor acima referido – merece destaque a perspectiva da posição assumida por este último, intermediando a proteção divina a seus subordinados.

O processo culmina, e atinge seu auge, com a sexta oração, o *Post Sanctus*, a invocação que precede a consagração das oferendas, recitada pelo sacerdote alheio aos olhares dos assistentes pelo véu do altar. Produzia-se, na *Missa Secreta*, o mistério da transubstanciação, expressão da ascendência e da fundamental intervenção do sacerdote, com base na qual as oferendas transformam-se, completamente, em suas substâncias, tomando a forma do corpo e do sangue de Cristo. Seguia-se o *Post Prædic*, quando tinha lugar a fração da hóstia e a súplica formulada pelo oficiante: “Seja recebido, Senhor, o nosso sacrifício em tua presença (sob teu olhar); que seja agradável a ti.”¹¹¹ Com a comunhão e a sétima e última oração – a *Oratio Dominica* – parece caracterizar-se, enfim, esquematicamente, a reciprocidade assimétrica que Alain Guerreau vê manifesta no culto cristão, e que contribuiu à obra de coesão e sacralização do sistema senhorial.

¹¹⁰ *Id.*, col. 235: “*Offert famulus Dei Ille, cum uxore et filiis, uel omnibus fidelibus suis, ut eos Dominus in bonis operibus adiuuare et conseruare dignetur.*”

¹¹¹ *Id.*, col. 239: “*Suscipiat, Domine, sacrificium nostrum in conspectu tuo, ut placeat tibi.*”

Articulada, a segunda parte da missa em três tempos, os fiéis oferecem o pão e o vinho, suplicando que sejam aceitos (ofertório); o sacerdote consagra-os (sacrifício), e em seguida os fiéis imploram pelo *pane nostrum quotidianum*, que o Senhor concede por pura indulgência (comunhão). “O modelo da relação *dominus/famulis* é evidentemente sacralizado ao máximo”.¹¹²

Ademais, como ressaltamos acima, o fundamento de toda a relação instituída na missa, isto é, dos crentes (*famulis*) abordando seu Senhor, pela mediação do sacerdote, sustenta-se no apelo a Ele para que aceite os dons oferecidos, junto com as petições que lhe são endereçadas. As oblações constituem-se assim em entregas regulares – sem que seja possível definir a sua periodicidade – a um Senhor superior cujas contrapartidas, englobadas em um campo amplo de proteção e assistência, decorrem, na perspectiva das elites eclesiásticas, da sua livre disposição de assistir a um dependente submetido à sua extrema autoridade. Na contra-face da subordinação reside a misericórdia do poderoso. Além disso, e ressaltando o caráter vinculatorio da expressão do poder e da autoridade divulgados pelo culto, à missa cotidiana não escapa à sacralização das potências terrenas, definindo-lhe uma origem e função que supõem, ainda uma vez, a superação das tênues fronteiras entre o céu e a terra.

“E porquanto de Ti procedem (é teu) a autoridade e a equidade, a prudência e também a força, a qual desde o início só a ti é devida, e por teu intermédio os príncipes imperam e os *potentes* decretam a justiça, rogamos, deste modo, conserve os corações dos reis e das autoridades, a fim

¹¹² Alain Guerreau, *O Feudalismo. Um Horizonte Teórico*, Lisboa, Edições 70, s/d., pp. 251-252.

de que administrem as sentenças dos povos com piedade e equidade.”¹¹³

A gama de fórmulas rituais providenciadas pela Igreja não se resumiu aos “ritos de passagem”, ou a celebração dos tempos sagrados, a despeito de sua “fundamental importância no intuito de impregnar as consciências de todos os fiéis pelos valores cristãos”¹¹⁴, além de afirmar as hierarquias, as relações de dependência e sacralizar a ordem social estabelecida. A par das grandes celebrações litúrgicas, o *Liber Ordinum* registra uma longa série de cerimônias de exorcismos e bênçãos que traduzem, além de uma efetiva percepção dos campos de manifestação das crenças e práticas alternativas condenadas, a alternativa cristã apresentada aos fiéis visando à superação de seus temores e à satisfação de seus anseios mais profundos.

Segundo a perspectiva avançada por K. L. Jolly¹¹⁵, reside na difusão e proliferação de rituais como os que iremos abordar, na sua penetração e manifestação na vida cotidiana das comunidades, a expressão crucial de um processo de conversão em curso, quando o cristianismo em transformação veio de encontro à satisfação das suas necessidades básicas, relacionadas à preservação e restauração da saúde, à garantia da fertilidade e da abundância das colheitas, à proteção e à ação sobre as forças misteriosas supostas de controlarem a natureza e determinarem o seu curso. Peter Brown, abordando o mesmo processo, refere-se ao misticismo difuso que

¹¹³ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, *op. cit.*, Ordo Misse omnimode, col. 240: “*Et quia tuum est consilium et equitas, prudentia quoque et fortitudo, ab initio tibi soli debetur [quod] et per te principes imperant et potentes decernunt iustitiam; sic, quesumus, regum et potestatum contine corda, ut cum pietate et equitate populorum disponant iudicia.*”

¹¹⁴ Segundo Justo Fernandez Alonso, *La cura pastoral...*, *op. cit.*, p. 344.

¹¹⁵ Karen L. Jolly, *Popular Religion in Late Saxon England*, North Carolina, The University of North Carolina Press, 1996, *passim*.

dominava a sociedade do período, com base no qual tendiam os indivíduos a “enxergar” o mundo natural à sua volta. Este mundo absorvia as energias da imensa maioria da população de todas as regiões cristãs, constituída por agricultores ou pastores dependentes das variações erráticas do clima e das colheitas. Longe de ver o mundo natural como um espaço neutro, imaginava-se-lhe repleto de energias sobrenaturais.

“Não bastava pôr um único Deus exclusivo à cabeça do *mundus*, ou sequer trazê-lo para o nível mais baixo, para viver entre os seres humanos na pessoa de Jesus Cristo. Era necessário que o cristianismo fizesse sentido para populações que sempre se tinham considerado inseridas no mundo natural, e que fosse considerado capaz de atuar sobre esse mundo, solicitando a sua generosidade e evitando os seus perigos através de ritos que, na maior parte da Europa, vinham dos tempos pré-históricos.”¹¹⁶

E o cristianismo ensejou, de fato, ritos vários, que significam mais do que a simples depuração de práticas tradicionais “pela água do batismo”¹¹⁷, posto que expressam em bases específicas as relações dos homens entre si e com a natureza.

Abundam, no *Liber Ordinum*, cerimônias e fórmulas diversas de exorcismos e bênçãos.

Um dos primeiros rituais fixados na obra refere-se ao exorcismo e bênção do óleo, para que por seu intermédio fosse expelida toda doença. Dirigindo-se o sacerdote a Jesus Cristo, em sua condição de médico sapientíssimo (*peritissimum medicum*), roga-lhe que, propício, infunda a medicina de seu poder sobre o óleo. “Que desça, Senhor, sobre este óleo o

¹¹⁶ Peter Brown, *A Ascensão do Cristianismo...*, *op. cit.*, p. 114.

¹¹⁷ Perspectiva ainda recentemente assumida por Jacques Le Goff, “Maravilhoso”, *in* Jacques Le Goff & Jean-Claude Schmitt (coords.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, II, São Paulo, EDUSC, 2002, p. 113.

dom do teu poder; que ele seja exorcizado pelo estandarte da tua cruz.”¹¹⁸ Sob a presença dos anjos, de toda a milícia dos arcanjos celestes, dos apóstolos, mártires e dos “fiéis sacerdotes, ínfimos servos de tua dignidade”¹¹⁹ – ou seja, convocada toda a hoste divina para o enfrentamento da milícia demoníaca – produzia-se a mistura do óleo com uma poção, cuja aplicação destinava-se a um amplo espectro de doenças: febre, disenteria, paralisia, demência, dor de cabeça, doenças de vários órgãos, para a tranqüilidade do sono, doenças causadas por mordida ou veneno de animais, além de “ataque do demônio, ou incursões dos espíritos imundos, (...) das artes e também dos malefícios dos Caldeus ou dos augúrios, e encantações dos divinadores.”¹²⁰ Há várias outras cerimônias de preparação do óleo dos enfermos na liturgia visigótica¹²¹, com destaque especial para aquela que tinha lugar na missa festiva dos santos Cosme e Damião. Às vésperas da celebração, fixada aos 22 de outubro¹²², o unguento (constituído pela mistura do óleo com substâncias aromáticas) era submetido a *incubatio* sob o altar, e benzido pelo sacerdote ao fim da missa, implorando a Deus onipotente que infundisse nele, da sua boca, um suave sabor, “a fim de que todos que tenham sido untados com ele,

¹¹⁸ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, op. cit., *Exorcismus olei cum Benedictione sua ad omnem Languorem Expellendum in Signo et Potentia Christi*, col. 10: “*Descendat, Domine, super hoc oleo potentie tue donum; exorcizetur tue crucis uexillo.*”

¹¹⁹ *Id.*, col. 10: “*fidelium sacerdotum servulorum tuorum dignitatis.*”

¹²⁰ *Id.*, col. 11: “*impetum vero demonum, uel incursiones spirituum immundorum (...) artes quoque maleficiorum Caldeorum aut auguriorum, et diuinorum incantationes.*”

¹²¹ *Id.* Ver, por exemplo, as colunas 23, 24 e 25.

¹²² Segundo Justo Fernandez Alonso, *La cura pastoral...*, op. cit., p. 371.

perdoadas as faltas, recebam a graça da tua piedade e a medicina da saúde.”¹²³

A disposição a seguir, relativa à visitação e unção do enfermo, leva-nos a crer na possibilidade de que o sacerdote visitasse os doentes em suas casas, levando-lhes a unção do óleo. Dirigindo-se ao enfermo, fazia o sinal da cruz em sua cabeça com o óleo, invocando a Santíssima Trindade, seguindo-se três antífonas. A primeira clama ao Senhor pelo restabelecimento das entranhas profanadas do doente, e pela libertação de sua alma. A segunda fixa a fonte da autoridade da intervenção do sacerdote, a determinação do Senhor aos seus discípulos para que, por intermédio do Espírito Santo, e em seu nome, expulsassem o demônio e impusessem suas mãos sobre os enfermos. A terceira afirma que o Senhor restitui os caídos e salva os agrilhoados. A oração, por fim, é dirigida a Jesus, “nosso salvador e Senhor, que és verdadeira saúde e medicina (...). Supliquemos a misericórdia de Deus onipotente a fim de que propício digno-se a curar e sanar as feridas do(s) seu(s) servo(s).”¹²⁴

Várias são também as fórmulas de exorcismo e bênção do sal e da água, utilizados em cerimônias de purificação em condições e ambientes diversos, alternativas, por exemplo, às cerimônias pagãs condenadas por São Martinho. Ainda no primeiro item do *Liber Ordinum* localizam-se algumas destas fórmulas, vinculadas à purificação de uma casa. Trata-se, neste caso, segundo Férotin, de um mosteiro ou de um abrigo de clérigos. Contudo, o próprio editor indica que algumas de suas passagens reportam-

¹²³ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, op. cit., *Ordo celebrandus super unguentum, quod in Sanctorum Diem Cosme et Damiani conficitur*, col. 71: “*ut omnes qui ex hoc fuerint peruncti, ueniam delictis, gratiam tue pietatis et medicinam percipiant sanitatis.*”

¹²⁴ *Id.*, *Ordo ad uisitandum uel perungendum infirmum*, col. 72: “*Ihesu, saluator noster et Domine, qui es uera salus et medicina (...). Oremus Dei omnipotentis [misericordiam], ut uulnera famuli sui (famulorum suorum) propitius curare ac sanare dignetur.*”

se à bênção de uma casa ordinária, citando, como exemplo, a seguinte passagem: “Seja digno, Senhor Jesus Cristo, de multiplicar os trabalhos e os servidores deles.”¹²⁵ Ora, a expressão *familia* referida aos dependentes é comum nas fontes eclesiásticas da época, como nas atas conciliares – *familia ecclesiae*¹²⁶ – e, desta forma, em se tratando de uma instituição eclesiástica, a bênção demandaria a Deus a sua benéfica intervenção visando ampliar a produtividade, o quadro de servidores e, na extensão, o próprio nível da apropriação. Por outro lado, a indicação de que estas primeiras fórmulas refiram-se, *a priori*, a uma *domus* eclesiástica, não constitui um impedimento à sua aplicação mais ampla, tendo em vista a semelhança de sua estruturação interna com a de certas “casas” senhoriais, constituídas, muitas vezes, como mosteiros familiares, tão criticados pela hierarquia, mas aparentemente bastante disseminados, sobretudo nas regiões do Norte. Referimo-nos, anteriormente, ao exorcismo realizado por São Milão na *domus* de um senador, envolvendo a sua habitação e a sua *familia*, ocasião em que o santo utilizou-se dos mesmos “ingredientes” referidos pelas fórmulas contidas no *Liber Ordinum*.

Concentremo-nos em algumas delas. Quanto ao exorcismo do sal, o oficiante inicia por oferecer o sal, no altar, ao olhar (presença) da majestade do Santo Senhor, rogando-lhe em seguida que faça baixar sobre ele a sua bênção, “a fim de que em qualquer lugar onde seja aspergido, todo espírito

¹²⁵ *Id.*, *In Nomine Domini Oratio de Domo Noua*, col 22: “*Labores ac familias eorum Dominus Ihesus Christus multiplicare dignetur.*”

¹²⁶ Ver, por exemplo, o cânone LXVII do Concílio IV de Toledo, de 633, e o cânone IX do Concílio VI de Toledo, de 638, para *familia ecclesiae* composta pelos servos da Igreja. Atas in José Vives (ed.), *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, *op. cit.*, respectivamente, p. 214 e 240.

imundo, gemendo e tremendo, afaste-se dele.”¹²⁷ Segue-se o exorcismo da criatura do sal, e uma nova bênção que destaca o caráter do Senhor criador e provedor.

“Imploramos à invicta fortaleza do teu poder, Senhor Santo, Pai eterno, Deus onipotente, que entre todas as coisas necessárias que por Jesus Cristo teu Filho Nosso Senhor, ordenaste gerar, foste digno conferir uma não pequena graça ao sal, a fim de que a partir dele possamos conservar tudo o que para a alimentação produziste por intermédio de teu Filho Nosso Senhor.”¹²⁸

Possa ele, então, afastar todos os encantamentos (*prestigias*) do inimigo, e que faça fugir para bem longe todo gênero de monstros (*monstrorum*), preservando a fidelíssima proteção (*tutelam fidelissimam*) do Nosso Senhor Jesus Cristo.

Após o exorcismo e bênção da água, para que dela se afaste todo espírito imundo, e que se submeta a todo serviço determinado pelo Senhor – condição idêntica imposta a todas as suas criaturas – procede-se a sua mistura com o sal. O objetivo é que ambos, por intervenção do sacerdote, e através da Santíssima Trindade – terrível, poderosa, gloriosa e temível, autora e senhora de todos os elementos – sejam adversos ao Diabo e a seus ministros, os demônios, “quaisquer que sejam e de onde quer que advenham, seja das grutas, de todos os lugares, das fendas das pedras, dos

¹²⁷ Marius Férotin (ed.), *Le Liber Ordinum...*, *op. cit.*, Ordo quando sal ante altare ponitur antequam exorcizetur, col. 12: “(...) *ut ubicumque adsparsum fuerit, omnis spiritus inmundus gemens tremensque ab eo loco recedat.*”

¹²⁸ *Id.*, col. 13: “*Virtutis tui inuictam fortitudinem deprecamur, Domine sancte, Pater eterne, omnipotens Deus, qui inter omnia necessaria, que per Ihesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, procreare iussisti, non minimam gratiam conferre dignatus es salis, ut ex illo possint uniuersa condiri, que omnibus ad escam per Filium tuum Dominum nostrum procreasti.*”

rios e das fontes”¹²⁹, elementos cujo culto fora condenado por S. Martinho e pelos cânones conciliares, e que são aqui reafirmados como *loca* da manifestação demoníaca. Esta mesma mistura devia ser espargida na casa, em suas paredes e fundação, além de aplicada no caso de febres e contusões na virilha, e mesmo nas chagas dos animais, para afastar as incursões malignas e restabelecer a saúde original.

Outra oração, inserida no mesmo item do *Liber Ordinum*, reafirma e amplia os casos de utilização da mistura, a ser borrifada nos alicerces da casas, e também “nos acampamentos (ou portos), nos cortejos, nos passeios, nos sepulcros dos homens, e até nas esterqueiras (...)”¹³⁰, visando sempre afastar os ataques dos demônios. Ademais, qualquer indivíduo que fosse empreender uma viagem, por mar ou por rio, deveria manter consigo a mistura, que espargida acalmaria os ventos e as tempestades. Esta última referência articula-se à presença ubíqua atribuída ao Diabo e a seus sequazes pela liturgia visigótica, quiçá expressão de uma concepção animista que se reduz à sua manifestação. Martinho de Braga firmara, em meados do século VI, a perspectiva cuja tendência evolutiva parece ter sido caracterizada pela sua radicalização.

Encontramos, assim, em meio a um ritual de exorcismo de um possesso, uma dentre as várias ocasiões em que se enumera as armadilhas do inimigo da espécie humana. “Tu embaraças os caminhos com ladrões, obstas os mares com salteadores, e excitas com guerras sanguinárias por toda a terra.”¹³¹ De imediato, na mesma cerimônia, a esta intervenção opõe-

¹²⁹ *Id.*, col. 15: “(...) *quicumque sunt uel undecumque aduenerint, siue ex antris, siue ex omnibus locis, siue ex fissuris petrarum, siue ex locis fluminum atque fontium (...).*”

¹³⁰ *Id.*, col. 17: “(...) *in stationibus, in salutationibus, in dambulantia, in sepulcra hominum, siue in sterquilinia (...).*”

¹³¹ *Id.*, *Ordo celebrandus super eum qui ab spiritu immundo vexatur*, col. 77: “*Tu, itinera latronibus claudis, predonibus obsides maria, et toto orbe terrarum excitas sanguine bella.*”

se a autoridade divina expressa no comando da natureza. “Afasta-te, fuge pela autoridade do nome dele [Cristo], a cujas ordens submetem-se os elementos, sujeitam-se os ventos, obedecem os mares, recuam vencidos os infernos.”¹³² Mas esta é apenas uma breve demonstração da possível demanda à proteção divina pelos viajantes, tendo em vista que o *Liber Ordinum* registra uma série de preces, e inclusive de missas, destinadas aos fiéis que viriam a empreender uma longa viagem.

Dentre estas, destacamos, em uma bênção da embarcação, a rogação à clemência divina, “a fim de que afastes para longe (dela) a animosidade de todos os ventos, que detenhas as tempestades dos mares por teu poder invicto (...)”¹³³, e a “Oração sobre aquele que avançará em viagem”, na qual o sacerdote implora ao Pai indulgente – que acorre rapidamente em auxílio dos suplicantes para assisti-los – que defenda seus servos (*famuli*) em tal caminho, para que não estejam expostos aos perigos dos rios, dos ladrões ou das feras. “E quando tenham chegado ao local desejado com segurança e saúde, imolem em louvor a ti uma hóstia, devedores, sempre, pelo futuro, da graça”.¹³⁴ Há, ainda, pelo menos duas missas completas dedicadas aos viajantes, nas quais multiplicam-se as orações e súplicas à proteção divina nestas empreitadas.¹³⁵ Contudo, gostaríamos de ressaltar a referência, registrada no final da oração anterior,

¹³² *Id.*, cols. 77-78: “*Discede, fuge imperio nominis eius [Christus], cuius iussu elementa famulantur, uenti seruiunt, maria obediunt, inferi cedunt.*”

¹³³ *Id.*, *Benedictio Navis*, col. 173: “*(...) ut ab hac naue omnium uentorum aduersitatem procul auertas, procellas fluctuum tua inuicta uirtute conpescas(...)*”.

¹³⁴ *Id.*, *Oratio super eum qui in itinere progreditur*, col. 93: “*Et cum securi atque saluati ad loca sibi desiderata peruenerint, ymolent tibi hostiam laudis, future semper gratie debitores.*”

¹³⁵ *Id.*, *Missa omnium tribulantium uel pressuram sustinentium sive mare transmeantium*, col. 344 ss; *Ordo de iterantibus uia*, col. 347 ss.

pelo que ela destaca do caráter da relação entre o crente e a divindade. A nosso juízo, explicita-se uma vez mais a natureza assimétrica de uma relação que, pautada pelo princípio da troca de presentes, revela a extrema ascendência de um Senhor que concede gratuitamente, e que é alheio a qualquer deficiência, o que na extensão suprime a possibilidade da reciprocidade e afirma, na ausência desta, a eterna dependência.

Na cerimônia da bênção dos presentes oferecidos no santuário de Deus, o sacerdote “conceitua” a relação nos seguintes termos:

“Santo Senhor, que ordenaste que fossem levados a ti em teu santuário os presentes, não que te faltasse algum dom, mas para que restituíesses o voto dos oferentes, aceito por ti; olhai do mais alto dos céus, e o que inspiraste a teus fiéis que oferecessem, santifica pela generosidade da tua bênção.”¹³⁶

Na cerimônia da bênção da uva, cujas primícias os fiéis levavam ao átrio da igreja, o sacerdote relaciona a oferenda à garantia da fecundidade e à determinação divina dirigida a seu servo Moisés. Rogando a Deus que as aceite, generosamente, das mãos de seus servos, destaca: “Não que necessites delas, Senhor, porquanto tudo preenches e contém.”¹³⁷ Tal modelo consagra, pois, a concepção senhorial das relações sociais fundadas na munificência, na liberalidade característica da aristocracia, mas que atuam em prol do fortalecimento de seu prestígio social, do seu poder, e, em última análise, da sua capacidade de impor-se ao contingente de seus dependentes.

¹³⁶ *Id.*, *Exorcismus de his que in Sanctuario Dei offeruntur*, col. 156: “*Sancte Domine, qui in sanctuario tuo offerri tibi munera precepisti, non quod ipse egeres aliquo dono, sed ut offerentium acceptum tibi redderes uotum; respice a summitate celorum, et quod tuis inspirasti fidelibus ut offerrent, benedictionis tue sanctifica largitate.*”

¹³⁷ *Id.*, *Benedictio Uue*, col. 169: “*Non quod his indigeas, Domine, quia omnia replet et continet.*”

Referimo-nos, anteriormente, à expressão de tais premissas na própria estrutura da missa cotidiana. E voltamos a encontrá-las, quiçá de forma mais marcada, em uma série de ritos específicos inclusos na liturgia visigótica. Trata-se, em primeiro lugar, de uma série de exorcismos e bênçãos dirigidas às oferendas feitas pelos crentes nas igrejas. Antes de mais, nesta intervenção recorrente dos sacerdotes, destaca-se, no âmago da função específica de intermediários das relações com o sagrado – requisitada pela *ordo* na forma de um monopólio – o exercício de um “poder misterioso”, capaz de transmutar a qualidade e a natureza dos dons ofertados, que assumem outra condição ao final do processo. De meros objetos, ou criaturas, vis, receptáculos do demônio, ascendem à condição de sagrados, tornados propícios e agradáveis a Deus por uma especial manipulação que se impõe ao próprio ato da oferta. A efetiva qualidade do presente (e a possibilidade de sua aceitação), mesmo que mantida sempre infinitamente aquém da condição do recebedor, decorre menos do objeto em si, e do oferente, do que da aura superior que lhe infundem os intermediários de uma divindade tão próxima, e ao mesmo tempo tão distante do comum dos mortais. Assim, na cerimônia da bênção das cruzes votivas ofertadas pelos fiéis, o sacerdote refere-se ao Cristo Senhor como “doador de bons presentes e distribuidor de todos os bens, que concedes liberalmente aos teus servos em qualquer lugar em que satisfazem as dívidas oferecidas a ti para louvor do teu nome”, mas destaca que a “fé dos que ofertam agrada mais depois que a oblação foi santificada”,¹³⁸ ou seja, consagrada pelo sacerdote.

¹³⁸ *Id.*, *Benedictio Crucis*, cols. 163-164: “(...) *bonorum conlator munerum et bonorum omnium adtributor, qui largiris famulis tuis unde ad laudem Nominis tui debita tibi oblata persoluant, cuiusque prius offerentium fides conplacet, deinde sanctificatur oblatio (...)*”.

Por fim, e preservadas as perspectivas sobre o caráter de uma relação baseada na troca de presentes, o *Liber Ordinum* registra uma série de bênçãos e orações reveladores da concepção da divindade provedora, do Deus Produtor, fonte do milagre da reprodução das sementes, e garante das condições ideais da produção, uma série de ritos que definem o sentido cristão das relações do homem com a natureza, contrapondo-se aos rituais de fertilidade e de proteção circunscritos e combatidos sobre a alcunha de pagãos.

Na bênção das sementes, o oficiante refere-se a Deus como Criador de todas as criaturas,

“que deste condição de todas as sementes gerar, criar e frutificar; rogamos-te que piedoso voltes o olhar à nossa prece, e assim atribuas uma graça aumentada nos cultivos das sementes, a fim de que retorne cem vezes mais aumentada e fecunda pelos anos seguintes.”¹³⁹

Na bênção das primícias, objeto de controvérsia e de condenações no Concílio de Elvira, em princípios do século IV, o sacerdote invoca o Senhor na sua condição de pleno proprietário da terra que, como vimos, foi entregue ao homem em usufruto – elemento material central da relação – rogando-lhe que se volte sobre as suas primícias,

“dos frutos ou qualquer gênero de alimento, o qual nós, teus servos, oferecemos a ti; (...) pelas quais imploramos a tua clemência, Deus Nosso Senhor, para que o sol não abra-se a terra e as plantas, que o granizo não irrompa, nem a tempestade destrua; mas, com tua proteção, sejam

¹³⁹ Id, *Benedictio Seminis*, col. 166: “(...) *qui omnium seminum gignendi serendique atque fructificandi condicionem dedisti; te deprecamur, ut pius ad precem nostram respicias, et ita demum in serendis seminibus amplificatam gratiam tribuas; ut centupliciter augmentada magisque recurrentibus annis reddas fecunda.*” Segundo o editor, todas as fórmulas de bênçãos e preces encontradas neste capítulos do *Liber Ordinum* são específicas da liturgia visigótica (nota 1, nesta mesma coluna).

conduzidas à maturidade, para que teu povo te bendiga por todos os dias de sua vida.”¹⁴⁰

Em uma outra oração de bênção dos grãos, a liturgia avança em um paralelismo simbólico entre a “germinação” sagrada de Jesus Cristo, que do útero da Virgem ascendeu aos céus, e o milagre cotidiano da reprodução da semente, originado da concessão divina aos homens da chuva, “a fim de que germinasse a erva na terra, e conduziste até a maturidade.”¹⁴¹ Na oração dos feixes, a oferenda e a bênção das primeiras espigas semeadas é seguida do apelo à clemência auxiliadora do Senhor Deus onipotente para que nem o granizo nem a tempestade venham a destruir as searas.¹⁴²

Na liturgia visigótica, os rituais cristãos de fertilidade, proteção e “controle” da natureza, submetidos em conjunto ao poder amplo e discricionário e aos dons divinos, dirigissem-se também ao exorcismo e à bênção dos meios de produção. Após o arroteamento de um novo campo, na cerimônia de sua sagração, o oficiante vincula a própria atividade produtiva à prescrição divina ao homem, para que trabalhasse a terra e fosse alimentado pelo pão, rogando, em seguida, ao Onipotente, em prol da abundância, “que desça o anjo da tua fértil bênção sobre este campo ou círculo, que o teu servo edificou em teu nome para preparar o meio de abastecimento de trigo.”¹⁴³

¹⁴⁰ *Id.*, *Benedictio Primitiarum*, col. 168: “(...) *pomorum uel quodcumque generis alimenti, quod tibi offerimus famuli tui; (...) pro qua re petimus clementiam tuam, Domine Deus noster, ne sol urat, ne grando cedat, ne tempestas excutiat; sed, te protegente, ad maturitatem perducas, ut populus tuus benedicat te per omnes dies uite sue.*”

¹⁴¹ *Id.*, *Benedictio Graneas* (sic), col. 167: “(...) *ut germinaret terra erbam, et ad maturitatem perduxisti.*”

¹⁴² *Id.*, *Oratio de manipulis*, col. 168.

¹⁴³ *Id.*, *Benedictio de area noua*, col. 168: “(...) *ut descendat angelus benedictionis tue fertilis super hanc aream uel circulum, quam in nomine tuo edificauit famulus tuus ad preparandum frumentationis uictum.*”

Na bênção das novas foices a serem utilizadas na poda das vinhas e de árvores frutíferas, o produto dos campos caracteriza-se, ainda uma vez, como *donum* divino, decorrendo a abundância dos frutos do contato “mágico” com o instrumento ungido pelo Senhor.

“Suplicante rogamos-te, imenso Deus eterno, que qualquer coisa que estas foices atingirem, unguidas pelo crisma da tua bênção, sejam digno de infundir a graça de tua bênção no germen da videira e das árvores frutíferas, (...) e cumules os seus frutos de abundância”¹⁴⁴

concluindo-se a cerimônia com o apelo à proteção contra as tempestades de granizo e a inclemência dos raios abrasadores do sol.

E seria possível considerar, a par deste último, o ritual da bênção da rede de pesca, ampliando-se a uma atividade vinculada ao *saltus* a concepção ampla da divindade provedora que envolve, antes de mais, o próprio instrumento, neste *locus* tradicional de “manifestação demoníaca”. À rede, submetida ao olhar divino diante de seu altar, requisitava o oficiante a proteção crucial que lhe permitiria produzir o alimento em abundância. “Não permitas embará-la com alguma arte dos inimigos, nem emaranhar-se pelas palavras detestáveis dos encantadores.”¹⁴⁵ Isto posto, a bênção consecutiva requisitava “apenas” a cotidiana manifestação do dispensador de todos os bens, concepção com base na qual o alimento, ou o produto do trabalho, decorre menos da ação humana do que da

¹⁴⁴ *Id.*, *Benedictio nouarum falcium uinearum*, col. 167: “*Te supplices exoramus, eterne immense Deus, ut quicquid falces iste per crisma benedictionis tue peruncte incidendo tetigerint, tue benedictionis gratiam in germine uitis et pomorum infundere digneris, (...) et fructus eorum ubertate repleas.*” O editor afirma não ter encontrado nenhuma fórmula semelhante nas liturgias do período (nota 1, nesta mesma coluna).

¹⁴⁵ *Id.*, *Benedictio retis*, col. 174: “*Non eum sinas aduersantium arte aliqua inligare, nec uerbis incantantium pessimis inretiri.*”

misericórdia do Senhor: “Sustenta-nos, Deus, para que sejamos cumulados pela exibição desta rede, e gratos pelos presentes da tua graça.”¹⁴⁶

Enfim, a concepção do Deus único, Criador e Senhor de todas as criaturas do universo, reitor de todos os elementos, pródigo dispensador de dons e benesses, e da vida inteira, não poderia manter-se alheia à sua fonte essencial, a água, que fertiliza a terra e o homem, regenerando-o pelo batismo. Tal paralelismo simbólico manifesta-se, no *Liber Ordinum*, em primeiro lugar na cerimônia da bênção da fonte, água celestial santificada pelo Verbo divino. Definido o seu vínculo original, manifesta-se no próprio elemento o poder divino: “(...) pressionada pelas montanhas, não és embargada, atirada contra os rochedos, não és dilacerada, vertida pela terra, não te extingues, (...) levadas pelas nuvens, fecundas pela chuva suave as lavouras.”¹⁴⁷ Contra qualquer perspectiva de divinização da criatura, o sagrado que regurgita da terra em forma de nascente é uma manifestação do poder regenerador de Deus, que sustem a aridez da terra¹⁴⁸, e um símbolo do milagre restaurador que ocorre na fonte batismal, onde os homens, redimidos, renovam-se, e renascem.¹⁴⁹ Na bênção do novo poço ou cisterna, o sacerdote invoca a clemência da piedade divina para santificar a água de uso cotidiano, afastando do cerne da vida da comunidade toda e qualquer incursão da tentação diabólica, “para que sejam merecedores de

¹⁴⁶ *Id.*, col. 174: “*Presta nobis, Deus, ut huius retis exhibitione repleamur, et gratie tue muneribus gratulemur.*”

¹⁴⁷ *Id.*, *Benedictio fontis*, cols. 29-30: “*(...) montibus pressa non clauderis, scopulis inlisa non frangeris, terris diffusa non deficis (...) gestata nubibus imbre iucundo arua fecundas.*”

¹⁴⁸ *Id.*, col. 29: “*Tu sustines aridam.*”

¹⁴⁹ *Id.*, col. 30: “*(...) redemptos se nouerint, et renatos.*”

render-te graças todos os dias, Senhor santificador e salvador de todos”¹⁵⁰, proposição firmada por Aurélio Prudêncio desde fins do século IV.

A despeito das dúvidas e discussões relativas à maior ou menor “proximidade” da liturgia da linguagem do comum dos crentes, ao rebuscamento de muitas das suas fórmulas, é provável que vários destes rituais tenham se originado de práticas instituídas nas pequenas igrejas rurais onde o pároco, inserido nas comunidades camponesas, dividindo-se muitas vezes entre o ofício divino e o labor dos campos, partilhava os anseios e urgências de uma vida exaurida pela dura rotina das atividades agrícolas, de resultados incertos, rendimentos pífios, e em parte considerável apropriados por mãos alheias. A proliferação das igrejas pelos campos, em que pese os conflitos gerados no seio da aristocracia pelo seu controle e gestão de suas rendas, e as críticas recorrentes à baixa formação do clero local, foi um elemento determinante da efetiva inserção do cristianismo na vida cotidiana do indivíduo, da família e da comunidade. A urgência da experiência integral da fé, celebrada pelo aristocrático poeta de Calahorra em princípios do século V, parece ter, de alguma forma, ou em algum nível, se realizado, e a “religião importada do Oriente” espalhou-se pelos campos ocidentais.

Não faltaram, ao menos, e a profusão de santos patronos locais e dos ritos litúrgicos parecem comprová-lo, canais ortodoxos acessíveis aos fiéis nos vários momentos e atividades cruciais da vida, que demandavam o apoio e o aval das potências superiores do Universo, ainda que domesticadas e submetidas à total ascendência do Deus único. Não fosse a irritação manifestada, às vésperas da derrocada do Reino Visigodo, pelo rei

¹⁵⁰ *Id.*, *Oratio uel Benedictio putei noui*, cols. 173-174: “(...) *ut tibi semper sanctificatori et saluatori omnium Domino gratias agere mereatur.*”

Égica e pelos bispos reunidos no Concílio XVI de Toledo, em 693¹⁵¹, determinando que os “adoradores das fontes, pedras e árvores” fossem perseguidos pelos clérigos e juízes, forçados a dedicarem as mesmas oferendas à igreja mais próxima da região, além de sofrerem a decalvação seguida de cem açoites, o monopólio pleno do sagrado cristão pareceria, de fato, estabelecido.

¹⁵¹ Ver o *tomus* régio e o cânone II nas atas do referido concílio. José Vives (ed.) *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*, Barcelona-Madrid, CSIC, 1963, p. 494 e 498.

Considerações finais

Cumprido o trajeto, a sensação é a de que o trabalho está apenas se iniciando, a despeito de investir em uma temática ampla que conta, hoje, com uma bibliografia quase que inabarcável na breve duração de uma vida. Referimo-nos, mais do que ao “tópico” da conversão do Ocidente da Alta Idade Média ao cristianismo, à perspectiva da caracterização global daquelas sociedades e da realização da primordial vocação da história, que é a síntese. Em se tratando do Ocidente Medieval – campo maior do nosso interesse, e ao qual nos restringimos – mais do que um “ideal” historiográfico, a síntese, ou análise articulada dos distintos níveis nos quais se costuma cindir as globalidades históricas, parece se impor como uma premente necessidade. Não pretendemos fomentar ou alimentar querelas, e tampouco negar o direito de cidadania histórica às análises particularizadas da economia, do direito, da política ou da religião. Contudo, a demarcação destes campos é uma tarefa ingrata, pois as fronteiras insistem em nos escapar, e é possível que elas sejam, de fato, muito tênues.

Decidimo-nos, então, por nos esquivarmos delas, inserindo o fenômeno da religião no fluxo das relações sociais, na dinâmica do seu curso e evolução na sociedade do período. Ao prolapado domínio da religião sobre os espíritos buscamos delinear as bases complexas de sua efetiva realização. Quanto a estas, seu elemento de fundo parecia-nos residir na conjugação de dois processos, ou, antes, na intrínseca articulação que os vincula, o da transformação das relações de produção, das formas do exercício do poder e da dominação em uma sociedade marcada pela expansão do regime senhorial, e o da implantação e expansão do

cristianismo, com as concepções que elabora, divulga e busca afirmar socialmente acerca das relações humanas com a esfera do sagrado.

Ainda que a nossa intenção fosse analisar um quadro complexo de relações e estabelecer um sistema coerente, a impossibilidade de descrever o todo em sua sincronia levou-nos a iniciar a abordagem pela configuração das linhas de força do processo de senhorialização da sociedade ibérica ao longo do período, configurando as principais tendências de transformação das relações sociais de produção. Quanto a estas, a par da progressiva homogeneização dos grupos sociais dependentes no interior da classe servil, o expediente fundamental da apropriação senhorial de seus excedentes produtivos calçou-se no estabelecimento de relações pessoais de dependência que, intermediadas pela concentração do meio de produção essencial no período, a terra, subordinavam aos senhores as famílias camponesas assentadas em pequenos lotes contra o pagamento de rendas e/ou a prestação de serviços.

Em que pese a acentuada redução da autonomia camponesa decorrente do vertiginoso processo de expansão do senhorio, tal sistema, ainda que se tenha caracterizado pela progressiva afirmação da ascendência senhorial como vértice articulador das relações comunitárias, nas *villae* e aldeias, não suprimiu, contudo, a íntima relação entre o produtor e os meios essenciais de produção e reprodução das suas condições de existência. Longe de se constituírem em força de trabalho desprovida de meios, as unidades familiares satisfaziam as demandas fundamentais da sua própria subsistência, preservando um certo grau de autonomia e controle das condições materiais e ideais da produção.

Quanto a esta, situam-se no seu cerne as relações estabelecidas pelos homens entre si e com a natureza, imbuídas de uma parte ideal por meio da qual estas mesmas relações são representadas, organizadas e

legitimadas, “função” essencial atribuída à religião no período de estudo, com base no conceito que adotamos. Isto posto, a despeito da estrutura e da ordenação da abordagem nos capítulos, não pretendíamos relegar o cristianismo à condição de um epifenômeno ou de uma ideologia que, situada em uma superestrutura, refletiria, de maneira deformada e *a posteriori*, os componentes “mais materiais” da realidade social. Ao contrário, concebemo-lo, com as concepções que divulga e afirma, como “componente” intrínseco à formação e reprodução das relações senhoriais na sociedade ibérica, presente e atuante em todo o seu processo. Tal perspectiva, ao inserir a religião no âmago das relações sociais quiçá favoreça, simultaneamente, uma análise mais *culturally embedded*, seguindo os passos de Gerald M. Sider, do mundo material.

Considerada a perspectiva básica da conversão do *mundus*, vislumbramos a orientação cristã de recobrir com o seu referencial as várias atividades e temporalidades que lhe ritmam a existência. Era este o âmbito essencial em que o cristianismo, contatando uma ordem sagrada prévia, buscou reordenar o conjunto das relações sociais, inserindo-se em meio a todas as atividades cotidianas das populações.

A concepção fundamental da cosmovisão cristã senhorial reside no caráter atribuído à divindade e na natureza das suas relações com o conjunto da obra da Criação. Concebido como um *Dominus*, Senhor e Reitor do Universo, a vida humana decorre de uma dupla e complementar manifestação do poder divino. Fundada em um vínculo original, pessoal e direto, reafirmado no pacto celebrado no batismo, não há um nível, um sentido, geral ou específico das relações sociais que não suponha uma ativa ascendência e intervenção divina, vértice senhorial supremo ao qual se faz convergir toda a comunidade. Assim, os atos e atividades cruciais da vida

cotidiana decorrem da proteção, da piedade e dos presentes graciosos do Deus único, misericordioso e vindicativo.

Senhor provedor, de sua benéfica intervenção origina-se o milagre da reprodução das sementes, a chuva restauradora e fertilizante, a chama do fogo doméstico que aquece e protege a casa até que a face serena do Pai se manifeste refletida no brilho do astro matutino. Transgredida a sua lei, do seu poder de mando ultrajado decorrem as fomes, as epidemias e as pragas devastadoras, sanções que visam à reparação, o restabelecimento do sentido correto da relação por intermédio do apelo do ínfimo dependente à misericórdia do poderoso. Toda a ordem, ou a momentânea desordem, que rege o Universo decorre da manifestação de um poder único, restrito, e concentrado, acessível apenas através da intermediação de seus representantes terrenos. Homem e natureza, criaturas divinas, partilham a mesma condição, isto é, são alheios a qualquer virtude intrínseca, que não decorram de uma concessão superior. Tornada passiva, privada de suas forças misteriosas, ou reduzidas estas à ação diabólica, a identidade entre homem e natureza insere-se no âmbito das relações de dependência. Esta já não é diretamente acessível, material e idealmente, uma vez que o contato com o poder superior que lhe controla prevê o recurso aos indispensáveis vínculos sociais de submissão e deferência.

Mas tais preceitos não “encerram toda a história”, assim como a afirmação do poder jamais se efetua alheia à dialética da sua contestação. Apesar dos limites impostos pela natureza das fontes disponíveis, as sucessivas condenações de crenças e práticas contraditórias com a ortodoxia cristã parecem revelar que a relativa autonomia preservada pelas comunidades camponesas sustentaram uma base de contínua elaboração e reelaboração de uma cosmovisão irreduzível, plenamente, aos preceitos ditados pelas elites eclesiásticas. Numa época em que os sacerdotes cristãos

se arrogavam, e impunham pela força, o exclusivo da mediação com os céus, erguiam-se fáceis e ao alcance de todos as árvores sagradas! O mísero camponês preservou, assim, centros de ascensão por intermédio dos quais era ainda possível um direto contato com o sagrado.

Bibliografia

I – Fontes primárias

AGOSTINHO DE HIPONA. *Comentário aos Salmos*, II. Ed. de H. Dalbosco. São Paulo, Paulus, 1997.

Anecdota Wisigothica, I. Ed. de Manuel C. Díaz y Díaz. Salamanca, 1958 (*Acta Salmanticensia*, 12.2).

AURÉLIO PRUDÊNCIO. *Apotheosis*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, pp. 175-243.

_____. *Cathemerinon*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, pp. 9-173.

_____. *Contra Symmachum, Libri Duo*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, pp. 367-475.

_____. *Peristephanon*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, pp. 477-743.

BRÁULIO DE SARAGOÇA. *Vida de San Millan*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Jose Oroz. *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani, Perficit*, Segunda Serie, vol. IX, núms. 119-120, 1978, pp. 165-227.

_____. *Epistolario*. Ed. de L. Riesco Terrero. *Epistolario de San Braulio*. Sevilla, 1975.

Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos,. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de José Vives. Barcelona-Madrid, CSIC, 1963.

Formulae Wisigothicae. Ed. de Ioannes Gil. *Miscellanea Wisigothica*. Sevilla, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972, pp. 69-113.

HIDÁCIO. *Chronicon*. Ed. bilíngüe (Latim-Inglês) de R. W. Burgess. *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana, Two contemporary accounts of the final years of the Roman Empire*. Oxford, Oxford University Press, 1993.

ILDEFONSO DE TOLEDO. *El “De Viris Illvstribvs” de Ildefonso de Toledo*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Carmen Codoñer Merino. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1972.

_____. *El camino del desierto*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Julio Campos Ruiz. *Santos Padres Españoles*, I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 379-436.

_____. *El conocimiento del bautismo*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Julio Campos Ruiz. *Santos Padres Españoles*, I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 225-378.

Inscripciones Cristianas de la España Romana y Visigoda. Ed. de José Vives, Barcelona, CSIC, 1969 (*Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie patrística, vol. II).

ISIDORO DE SEVILHA, *Los Tres Libros de las “Sentencias”*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Julio Campos Ruiz & Ismael Roca Melia. *Santos Padres Españoles*, II. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1971, pp. 215-525.

_____. *De ecclesiasticis officiis*. Ed. de J.-P. Migne. *Patrologia Latina*, LXXXIII, Paris, Garnier, 1859, col. 737-826.

_____. *El “De Viris Illvstribvs” de Isidoro de Sevilla*. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Carmen Codoñer Merino. Salamanca, CSIC, 1964.

_____. *Epistola ad Leudefredum*. Ed. de J.-P. Migne. *Patrologia Latina*, LXXXIII, Paris, Garnier, 1859, col. 895.

_____. *Etimologias*, I. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de Jose Oroz Reta e Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

JULIÃO DE TOLEDO. *Prognosticum futuri saeculi*. Ed. de J. N. Hillgarth. *Sancti Iuliani Toletanae Sedis Episcopi Opera, Pars I. Corpus Christianorum, Series Latina*, CXV, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1976.

_____. *Vita sancti Hildephonsi*. Ed. de J.-P. Migne. *Patrologia Latina*, XCVI, Paris, Garnier, 1860, col. 46.

Le Liber Mozarabicus Sacramentorum et les Manuscrits Mozarabes. Ed. de Marius Férotin. Réimpression de l'édition de 1912 par Anthony Ward et Cuthbert Johnson, Roma, Edizioni Liturgiche, 1995.

Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du Cinquième au Onzième Siècle. Ed. de Marius Férotin. Réimpression de l'édition de 1904 par Anthony Ward et Cuthbert Johnson, Roma, Edizioni Liturgiche, 1996.

Les Homéliers du Moyen Âge. Inventaire et analyse des manuscrits. Ed. de Réginald Grégoire. Roma, Casa Editrice Herder, 1966 (*Rerum Ecclesiasticarum Documenta*, Series Maior, VI)

Lex Visigothorum. Ed. K. Zeumer. *Monumenta Germaniae Historica. Leges Nationum Germanicarum*, Tomus I. Hannoverae et Lipsiae, Impensis Bibliopolii Hahniani, 1973 (ed. revisada).

Liber orationum psalmographus, Ed. de J. Pinell. Barcelona-Madrid, 1972
(*Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Litúrgica, vol. IX).

MARTINHO DE BRAGA. *De Correctione Rusticorum*. Ed. bilíngüe
(Latim-Português) de Aires A. Nascimento. *Instrução Pastoral sobre
Superstições Populares*. Lisboa, Edições Cosmos, 1997.

VALÉRIO DO BIERZO. *De Celeste Revelationem*. Ed. de Ramon
Fernandez Pousa. *San Valerio (Nuño Valerio). Obras*. Madrid, Instituto
“Antonio de Nebrija”, 1942, pp. 119-121.

_____. *Item de Bonello Monaco*. Ed. de Ramon Fernandez Pousa. *San
Valerio (Nuño Valerio). Obras*. Madrid, Instituto “Antonio de Nebrija”,
1942, pp. 115-118.

_____. *Item dicta Beati Ualeri ad Beatum Donadeum Scripta*. Ed. de
Ramon Fernandez Pousa. *San Valerio (Nuño Valerio). Obras*. Madrid,
Instituto “Antonio de Nebrija”, 1942, pp. 110-114.

_____. *Opera*. Ed. bilíngüe (Latim-Inglês) de Consuelo Maria Aherne.
Valerio of Bierzo. An ascetic of the Late Visigothic Period. Washington
D.C., The Catholic University of America Press, 1949

VICENTE DE HUESCA. *Donatio y testamentum*. Ed. de J. Fortacín
Piedrafita. “La donación del diácono Vicente al monasterio de Asán y
su posterior testamento como obispo de Huesca en el siglo VI.
Precisiones críticas para la fijación del texto”, *Cuadernos de Historia
Jerónimo Zurita*, 47-48, 1983, pp. 7-70, textos em 59-64.

Vida de San Fructuoso de Braga. Ed. bilíngüe (Latim-Espanhol) de
Manuel C. Díaz y Díaz. Braga, 1974.

Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium. Ed. bilíngüe (Latim-Inglês) de J. N. Garvin. Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946.

II – Obras gerais

ABOU-EL-HAJ, Barbara. *The Medieval Cult of Saints. Formations and Transformations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997;

ALDEA VAQUERO, Q. *et al.* (eds.). *Diccionario de Historia Eclesiastica de España*. 4 vols. Madrid, CSIC, 1972-1975.

ALMEIDA, Fortunato. *Historia da Igreja em Portugal*, vol. I, Porto, Portucalense Editora, 1967.

ALONSO CAMPOS, J. Ignacio, “Sunna, Masona y Nepopis. Las luchas religiosas durante la dinastia de Leovigildo”, *Antigüedad y Cristianismo*. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, III. *Los Visigodos: Historia y Civilización*, Murcia, 1986, 151-157

ALONSO ROMERO, Fernando. “El espíritu del grano: tradiciones agrícolas propiciatorias en Galicia y en otras comunidades europeas”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo XLI, fasc. 106, Santiago de Compostela, 1993-1994, pp. 367-389;

ALONSO, J-F. *La cura pastoral en la España romano visigoda*. Roma, 1955.

ALVAREZ, Jesus. “El problema del eremitismo occidental”, *España Eremítica*. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de

San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963. *Analecta Legerensia*, I, 1970, 21-39 (Pamplona);

ANDERSON, Robert T. *Traditional Europe. A Study in Anthropology and History*, California, Wadsworth Publishing Co., 1971;

ANDRADE FILHO, Ruy de Oliveira. *Imagem e Reflexo. Religiosidade e Monarquia no Reino Visigodo de Toledo (sécs. VI e VII)*. Tese de Doutorado. São Paulo, USP, 1997

ANDRES ZURUTUZA, Hugo. "Culturas campesinas en la Antigüedad Tardía", *Anuario*, n. 15, segunda época, 1991-92, pp. 29-37 (Rosario);

ANDRÉS, Melquíades (dir.). *Historia de la Teología Española*, I, Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983;

ANTÓN, Fina M. & MANDIANES, M.. "Danza gallega en honor de la luna", *Cuadernos de Estudios Gallegos*, tomo XLV, fasc. 110, Santiago de Compostela, 1998, pp. 249-256;

AUERBACH, Erich. "Sermo Humilis", in *Lenguaje Literario y Público en la Baja Latinidad y en la Edad Media*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1969, pp. 30-81;

AZKARATE GARAI-OLAUN. Agustin, *Arqueología Cristiana de la Antigüedad Tardía en Alava, Guipúzcoa y Vizcaya*, Vitoria-Gasteiz, Diputación Foral de Alava, 1988;

BAJO, F. "El patronato de los obispos sobre las ciudades durante los siglos IV-V en Hispania", *Memorias de Historia Antigua*, 5, 1981, pp. 203-212.

BARAUT, C. “Espagne”, in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique, et mystique*, IV, 2. Paris, 1961, pp. 1098-1108.

BARBERO, Abilio y VIGIL, Marcelo. *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Barcelona, Editorial Crítica, 1986.

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

BENVENISTE, Émile. *Le Vocabulaire des Institutions Indo-Européenes*, V. II, Paris, Minuit, 1969.

BERMEJO BARRERA, J. *Mitología y Mitos de la Hispania Prerromana*, I, Madrid, Akal, 1994 (2 ed. aumentada);

BERNARDO, João. *Poder e Dinheiro. Do Poder Pessoal ao Estado Impessoal no Regime Senhorial*, Parte I, Porto, Afrontamento, 1995.

BESGA MARROQUIN, A. *La situación política de los pueblos del Norte de España en la época visigoda*. Bilbao, Universidad de Duesto, 1983.

BLÁZQUEZ, J. M., *Religiones en la España Antigua*, Madrid, Cátedra, 1991;

_____. *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*. Madrid, Istmo, 1975.

BLOCH, Marc. “La aparición de las formas dependientes de cultivo de la tierra y las instituciones señoriales”, in CLAPHAN, J. H. & POWER, Eileen (dir.), *Historia Económica de Europa desde la Decadencia del Imperio Romano*, tomo I, *La Vida Agraria en la Edad Media*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1948;

_____. “Comment et pourquoi finit l’esclavage antique”, *Annales E.S.C.*, 1947, pp. 30-43 e 161-170.

BOESCH GAJANO, Sofia (dir.). *Agiografia altomedioevale*, Bologna, Società editrice il Mulino, 1976;

BONNASSIE, Pierre. *Del esclavismo al feudalismo en Europa occidental*, Barcelona, Editorial Crítica, 1993.

BORRERO FERNÁNDEZ, Mercedes, *Los campesinos en la sociedad medieval*, Madrid, Arco Libros, 1999;

BROWN, Peter, “Town, village and holy man: the case of Syria”, in *Assimilation et Résistance à la Culture Gréco-Romaine dans le Monde Ancien*, Travaux du VIe Congrès International d’Etudes Classiques, Madrid, Septembre 1974, Paris, “Les Belles Lettres”, 1976, pp. 213-220;

_____. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa, Editorial Presença, 1999.

_____. *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman world*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

_____. *Religion and Society in the Age of Saint Augustine*. New York-London, Harper & Row Publishers, 1972.

_____. *Society and the Holy in Late Antiquity*. Berkeley-Los Angeles-Oxford, University of California Press, 1982.

_____. *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, The University of Chicago Press, 1981.

- CABROL, F. (ed.). “Mozarabe (la Liturgie)”, in *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie*, XII. Paris, Letouzey et Ané, 1924-1953.
- CANDAU, J. M^a et al.. *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*. Madrid, Ediciones Clásicas, 1990.
- CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península, 1999 (2 ed.);
- CARDOSO, Ciro F. S. & BRIGNOLI, H. Perez. *El Concepto de Clases Sociales*, Madrid, Editorial Ayuso, 1977.
- CARDOSO, Ciro F. S. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas-São Paulo, Papirus, 1997.
- CARO BAROJA, Julio, *Los Pueblos de España*, Madrid, Istmo, 1975;
- CARVALHO, Edgard de Assis (org.). *Godelier: Antropologia*, São Paulo, Ática, 1981.
- CASTELLANOS, Santiago, “Aristocracias y dependientes en el Alto Ebro (siglos V-VIII)”, *Stvdia Historica. Historia Medieval*, 14, 1996, 29-46 (Salamanca);
- _____. “Culto de los santos y unanimitas social en Hispania (siglos IV-VII)”, Separata del libro *Homenaje al Profesor Montenegro*, Estudios de Historia Antigua, Universidad de Valladolid, 1999, 749-757;
- _____. “La capitalización episcopal del culto de los santos y su trasfondo social: Braulio de Zaragoza”, *Stvdia Historica. Historia Antigua*, XII, 1994, 169-177 (Salamanca);

_____. “La implantación eclesiástica en el Alto Ebro durante el siglo VI d. C.: La Vita Sancti Aemiliani”, *Hispania Antiqua. Revista de Historia Antigua*, XIX, 1995, 387-396 (Valladolid);

_____. *Hagiografía y sociedad en la Hispania Visigoda*, Logroño, Universidad de La Rioja, 1999;

_____. *Poder social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda. La Vita Aemiliani de Braulio de Zaragoza*, Logroño, Universidad de La Rioja, 1998;

CHAVES, Luis. “Costumes e tradições vigentes no século VI e na actualidade”, *in Bracara Augusta*, v. 8, Braga, 1957, pp. 243-278;

COLLINS, Roger, “Merida and Toledo: 550-585”, in Edward James (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 1980, 189-219

_____. *España en la Alta Edad Media*, Barcelona, Editorial Crítica, 1986;

CORBETT, John H., “The saint as patron in the work of Gregory of Tours”, *Journal of Medieval History*, vol. 7, n. 1, march 1981, pp. 1-13 (Amsterdam);

CORULLON, Isabel, “El eremitismo en las épocas visigoda y altomedieval a través de las fuentes leonesas”, *Separata de Tierras de León*, n. 64, León, 1986;

DAVID, Pierre. “L’organisation ecclésiastique du Royaume suève au temps de Saint Martin”, *in Bracara Augusta*, v. 8, Braga, 1957, pp. 31-33.

_____. *Études Historiques sur la Galice et le Portugal du VIe au XIIe siècle*, Lisboa-Paris, Portugália/“Les Belles Lettres”, 1947.

DAVIES, Wendy & FOURACRE, Paul (ed.), *Property and Power in the Early Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995;

DAVIS, John. *Land and family in Pisticci*, Ithaca, Cornell University Press, 1973.

DELUMEAU, Jean. “Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?”, *Archives de sciences sociales des religions*, 40, 1975, pp.3-20.

DÍAZ MARTÍNEZ, Pablo C., “Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España Visigoda”, *Antigüedad y Cristianismo. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía*, III. Los Visigodos: Historia y Civilización, Murcia, 1986, 189-195

_____. “El monacato y la cristianización del NO hispano. Un proceso de aculturación”, *Antigüedad y Cristianismo. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía*, VII. Cristianismo y Aculturación en tiempos del Imperio Romano, Murcia, 1990, 531-539

_____. “Propiedad y poder: la Iglesia lusitana en el siglo VII”, in A. Velazquez, E. Cerrillo & P. Mateos (edes.), *Los Últimos Romanos en Lusitania*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano, 1995, 49-72 (Cuadernos Emeritenses, 10);

DIAZ y DIAZ, M. C. *En torno a los orígenes del Cristianismo hispánico. Las Raíces de España 16*. Madrid, Instituto Español de Antropología Aplicada, s/d.

_____. “La vida eremítica en el reino visigodo”, *España Eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos*. Abadía de San Salvador de

Leyre, 15-20 de septiembre de 1963. *Analecta Legerensia*, I, 1970, 49-62 (Pamplona);

_____. “Literary Aspects of the Visigothic Liturgy”, in Edward James (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 1980, 61-76

DIEZ GONZÁLEZ, Florentino-Agustín *et al.*, *San Fructuoso y su tiempo*, León, Imprenta Provincial, 1966;

DÍEZ MARTÍNEZ, Pablo de la Cruz, *Formas Económicas y Sociales en el Monacato Visigodo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1987;

DOPSCH, Alfons. *The Economic and Social Foundations of European Civilization*, New York, Brace and Company, 1937.

DUBY, Georges. “A vulgarização de modelos culturais na sociedade feudal”, in *A Sociedade Cavaleiresca*, São Paulo, Martins Fontes, 1989, pp. 145-153.

_____. *Le Chevalier, la Femme et le Prête. Le Mariage dans la France Féodale*, Paris, Hachette, 1981.

DUVAL, Y. “Sanctorum Sepulcris Sociari”, in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (IIIe-XIIe siècle)*, Rome, 27-29 octobre 1988. Roma, 1991, pp. 333-351.

ESPINOSA, U. “La iglesia de Las Tapias en la arquitectura religiosa rural de época visigoda”, in *III Semana de Estudios Medievales*, Nájera, 3-7 agosto 1992. Logroño, 1993, pp. 250-271.

_____. “La iglesia hispano-visigoda de Albelda. Avance de las excavaciones de 1979”, in *I Coloquio sobre Historia de La Rioja*, Cuadernos de Investigación, Historia, IX, 1, 1983, pp. 231-241.

ESTEPA, Carlos & PLACIDO, Domingo (coord.), *Transiciones en la antigüedad y feudalismo*, Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1998;

EWIG, Eugen, “Les missions dans les pays rhénans”, in RICHÉ, Pierre (dir.), *La Christianisation des Pays entre Loire et Rhin (IVe-VIIIe siècle)*, Actes du colloque de Nanterre (3-4 mai 1974), Paris, Les Éditions du Cerf, 1993, pp. 37-44 (Histoire Religieuse de la France, 2);

FERNANDEZ ALONSO, Justo. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma, Iglesia Nacional Española, 1955.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago *et al.* *Historia de la Teología Española, I, Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983.

FERNÁNDEZ ARDANAZ, Santiago. “La diffusione del cristianesimo nel nord-ovest della penisola iberica: aspetti sociali ed antropologici”, in *XXXIX Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina*. Ravenna, 1992, p. 314-330.

_____. “Religiosidad cósmica y simbología pagana en Prisciliano”, in A. González Blanco *et al.*, *Antigüedad y Cristianismo. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, VII*, Murcia, Universidad de Murcia, 1990, p. 209.

FERNÁNDEZ CASTRO, M. C., “Villa romana y basílica cristiana en España”, in *La Religión Romana en Hispania*, Simposio organizado por el Instituto de Arqueología “Rodrigo Caro” del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979, Madrid, Subdirección General de Arqueología del Ministerio de Cultura, 1981, pp. 383-389;

FLINT, Valerie. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1991.

FONTAINE, J. “El ascetismo. Manzana de discordia entre latifundistas y obispos en la Tarraconense del siglo IV”, in *Culture et spiritualité en Espagne du IVe au VIIe siècle*, London, 1986.

_____. *Culture et spiritualité en Espagne IV au VII siècle*. London, Variorum Reprints, 1986.

_____. *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*. Paris, 1959.

_____. “Conversion et Culture chez les Wisigoths”, in *La Conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*. Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull'Alto Medioevo, 1967, pp. 87-147.

FRANCO JUNIOR, Hilário. *A Eva Barbada*. Ensaios de Mitologia Medieval, São Paulo, EDUSP, 1996.

FREITAS, Eugênio de Andrea da Cunha e. “Costumes e Tradições do século VI e da Actualidade”, in *Bracara Augusta*, v. 8, Braga, 1957, pp. 295-313.

FREND, W. H. C., “The missions of the early church 180-700 A.D.”, in **Id.**, *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London, Variorum Reprints, 1976, pp. 3-23;

FRIGHETTO, Renan, “O modelo de *vir sanctus* segundo o pensamento de Valério do Bierzo”, in Valerio del Bierzo. Su figura. Su obra. Su época, *Helmántica*, XLVIII, 145-146, enero-agosto, Salamanca, 1997, pp. 59-79;

GARCIA DE CORTAZAR, J. A. *Historia de España Alfaguara II. La época medieval*. Madrid, Alianza, 1983.

_____. *La Sociedad Rural en la España Medieval*, Madrid, Siglo XXI, 1990.

GARCÍA DE CORTÁZAR, José Angel, *La sociedad rural en la España medieval*, Madrid, Siglo XXI, 1990 (2 ed.);

GARCIA DE DIEGO, P. “Religión o superstición: supersticiones prohibidas por los Concilios”, in Homenaje a J. Caro Baroja. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1978, pp. 425-429.

GARCÍA IGLESIAS, L., “Las posesiones de la iglesia emeritense en época visigoda”, *Gerión*, Anejos II, Estudios sobre la Antigüedad en Homenaje al Profesor Santiago Montero Díaz, 1989, 391-401 (Madrid)

GARCÍA LÓPEZ, Yolanda, *Estudios críticos de la “Lex Wisigothorum”*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 1996 (Memorias del Seminario de Historia Antigua, V);

GARCÍA MORENO, L. A. *Historia de España Visigoda*, Madrid, Cátedra, 1998.

_____. *El Fin del Reino Visigodo de Toledo. Decadencia y Catastrofe. Una Contribución a su Crítica*, Madrid, Universidad Autónoma, 1975.

_____. “Élites e Iglesia hispanas en la transición del imperio romano al reino visigodo”, in José Maria Candau et al. (org.), *La Conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, pp. 223-258.

_____. *Prosopografía del Reino Visigodo de Toledo*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1974.

_____. *El Fin del Reino Visigodo de Toledo. Decadencia y Catastrofe. Una Contribución a su Crítica*. Madrid, Universidad Autónoma, 1975.

_____. “Composición y estructura de la fuerza de trabajo humana en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía”, *Memorias de Historia Antigua, I, Actas del Coloquio Estructuras Sociales durante la Antigüedad*, 1977, 247-256 (Instituto de Historia Antigua, Universidad de Oviedo).

_____. “Disidencia religiosa y poder episcopal en la España tardoantigua (ss. V-VII)”, in Francisco Javier Lomas & Federico Devís (eds.), *De Constantino a Carlomagno. Disidentes, Heterodoxos, Marginados*. Cádiz, Universidad de Cádiz, 1992, 135-158.

_____. “El hábitat rural agrupado en la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía (siglos V-VII)”, in Jaime Alvar (ed.), *Homenaje a José María Blázquez*, vol. VI, *Antigüedad: religiones y sociedades*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1998, 99-117.

_____. *El Fin del Reino Visigodo de Toledo. Decadencia y Catástrofe. Una Contribución a su Crítica*, Madrid, Universidad Autónoma, 1975;

_____. *Historia de España Visigoda*, Madrid, Cátedra, 1998 (2 ed.).

GARCIA RODRÍGUEZ, Carmen. *El Culto de los Santos en la España Romana y Visigoda*. Madrid, CSIC, 1966.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España, I, La Iglesia en la España romana y visigoda (siglos I-VIII)*, Madrid, BAC, 1979;

GIBBON, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, V. II, Londres, The Folio Society, 1983-1990.

GIBERT, Guido M., “El eremitismo en la Hispania Romana”, España Eremítica. Actas de la VI Semana de Estudios Monásticos. Abadía de San Salvador de Leyre, 15-20 de septiembre de 1963. *Analecta Legerensia*, I, 1970, 41-47 (Pamplona);

GODELIER, Maurice, *El Enigma del Don*, Barcelona, Editorial Paidós, 1998;

GODELIER, Maurice. *Horizontes da Antropologia*, Lisboa, Edições 70, s/d.

_____. *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*. Paris, Fayard, 1984.

GODOY FERNÁNDEZ, Cristina, “Algunos aspectos del culto de los santos durante la Antigüedad Tardía en Hispania”, *Pyrenae*, núm. 29, 1998, pp. 161-170 (Univ. de Barcelona).

_____. *Arqueología y Liturgia. Iglesias Hispanas (siglos IV al VIII)*, Barcelona, Universitat de Barcelona, 1995.

GONZÁLEZ BLANCO, A., “La configuración del cristianismo como religión cósmica”, *Antigüedad y Cristianismo. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía*, VII. Cristianismo y Aculturación en tiempos del Imperio Romano, Murcia, 1990, 301-312.

GONZÁLEZ ECHEGARAY, Joaquín, “El monacato de la España nórdica en su confrontación con el paganismo”, *XV Centenario del Nacimiento de San Benito*. Semana de Historia del Monacato Cantabro–Astur–Leones, Monasterio de San Pelayo, 1982, 35-56.

GONZÁLEZ-COBOS DÁVILA, Aurora M., “Las clases sociales hispano-romanas y sus relaciones dentro de la sociedad visigótica”, *Memorias de Historia Antigua*, X, 1989, 171-187 (Oviedo).

GOODY, Jack, “Introduction”, in GOODY, Jack, THIRSK, Joan & THOMPSON, E. P. (eds.), *Family and Inheritance. Rural Society in Western Europe, 1200-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, pp. 1-9 (2 ed.).

GOODY, Jack. *Death, property and the ancestors*, Stanford, Stanford University Press, 1962.

GUERREAU, Alain. *O Feudalismo. Um Horizonte Teórico*. Lisboa, Edições 70, s/d..

GUREVICH, A.. *Medieval Popular Culture*, New York, Cambridge University Press, 1992.

GUREVITCH, Aron. *Medieval Popular Culture: problems of belief and perception*. Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

_____. *As Categorias da Cultura Medieval*, Lisboa, Editorial Caminho, 1990.

HEN, Yitzhak, *Culture & Religion in Merovingian Gaul, AD 481-751*, Leiden-New York-Köln, E. J. Brill, 1995;

HILLGARTH, J. N. “Popular religion in visigothic Spain”, in E. James (ed.). *Visigothic Spain: new approaches*. Oxford, Clarendon, 1980.

_____. “Popular Religion in Visigothic Spain”, in JAMES, Edward (ed.). *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, Clarendon, 1980, pp. 3-60.

- _____. "Popular Religion in Visigothic Spain", in Edward James (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 1980, 3-60.
- HINOJOSA, Eduardo de, "La fraternidad artificial en España", *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, año IX, núm. 7, julio de 1905, pp. 1-18.
- HOUTART, François. *Sociologia da Religião*, São Paulo, Ática, 1994.
- JAMES, Edward (ed.), *Visigothic Spain. New Approaches*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- JAVIER NAVARRO, Francisco, *La formación de dos grupos antagónicos en Roma: honestiores y humiliores*, Pamplona, EUNSA, 1994.
- JOLLY, Karen L. *Popular Religion in Late Saxon England*. North Carolina, The University of North Carolina Press, 1996.
- KIECKHEFER, Richard. "The Specific Rationality of Medieval Magic", *American Historical Review*, 99, 1994, pp. 813-836.
- KING, P. D.. *Law and Society in the Visigothic Kingdom*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- KNOWLES, D. *El Monacato Cristiano*. Madrid, Guadarrama, 1969.
- KÜNZEL, Rudi, "Paganisme, syncrétisme et culture religieuse populaire au Haut Moyen Age", *Annales E.S.C.*, 47e année, n. 4-5, juillet-octobre 1992, pp. 1055-1069 (Paris, Armand Colin).
- LABEAGA, J. C. *Carta arqueológica del término municipal de Viana (Navarra)*. Pamplona, 1976.

LACARRA Y DE MIGUEL, José María, “La Cristianización del País Vasco”, *in id.*, *Estudios de Historia Navarra*, Pamplona, Ediciones y Libros, 1971, pp. 1-31.

LANDEIRO, José Manoel. “Evangelição da Península e seus Primeiros Evangelizadores”, *in Bracara Augusta*, v. 11/12, Braga, 1960-1961, pp. 66-79.

LE GOFF, Jacques. “A História do Quotidiano”, *in Id.*, *História e Nova História*. Lisboa, Teorema, 1986.

_____. “Maravilhoso”, *in* LE GOFF, Jacques & SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, II. São Paulo, EDUSC, 2002, pp. 105-120.

_____. *História e Nova História*, Lisboa, Teorema, 1986.

LOMAS SALMONTE, F. J., “El ordenamiento gentilicio, una realidad de los pueblos del norte de la Península Ibérica”, *Hispania Antiqua*, vol. XIV, 1990, pp. 159-178 (Valladolid).

LÓPEZ CAMPUZANO, Manuel & GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, Rafael, “Algunas notas sobre el exorcismo en el occidente latino en la Antigüedad Tardía”, *Antigüedad y Cristianismo*, VIII. Arte, Sociedad, Economía y Religión durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía, 1991, 177-182 (Homenaje al Profesor Dr. D. Jose Maria Blazquez Martínez, Murcia).

LÓPEZ CAMPUZANO, Manuel, “Obispo, comunidad y organización social: el caso de la Vita Emiliani”, *Antigüedad y Cristianismo*. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, VII. Cristianismo y Aculturación en tiempos del Imperio Romano, Murcia, 1990, 519-530.

LORING GARCÍA, Maria Isabel, “La difusión del cristianismo en los medios rurales de la Península Ibérica a fines del Imperio Romano”, *Studia Historica. Historia Antigua*, IV-V, n. 1, 1986-87, 195-204 (Homenaje al Prof. Marcelo Vigil, I, Salamanca).

LOURDES ALBERTOS, Maria, “El culto a los montes entre los Galaicos, Astures y Berones y algunas de las deidades mas significativas”, *Estudios de Arqueologia Alavesa*, Homenaje a Domingo Fernández Medrano, tomo VI, Vitoria, 1974, pp. 47-47.

LYNCH, C. H. & GALINDO, P., *San Braulio, obispo de Zaragoza (631-651). Su vida y sus obras*, Madrid, Instituto “Enrique Florez”-CSIC, 1950.

MACMULLEN, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven and London, Yale University Press, 1997.

MANGAS, Julio, “Religiones paganas de la Hispania Romana. Problemas y Métodos”, in CASTILLO, Santiago et al. (coords.), *Estudios sobre Historia de España*. Homenaje a Manuel Tuñón de Lara, vol. I, Madrid, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 1981, pp. 45-65.

MANSELLI, Raoul, *La religion populaire au Moyen Age*, Paris, Vrin, 1975.

_____. “Resistenze dei culti antichi nella pratica religiosa dei laici nelle campagne”, in *Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell’Alto Medioevo: Espansione e Resistenze*, Tomo I. Spoleto, Centro Italiano di Studi Sull’Alto Medioevo, 1982, pp.57-127.

MARROU, H.-I. e DANIELÉLOU, J. *Novvelle Histoire de l’Église. I. Des origins à Grégoire le grand*. Paris, 1963.

MARTIN BUENO, M. A. “Novedades de Arqueología Medieval riojana”,
in Miscelánea de Arqueología riojana. Logroño, 1973, pp. 197-202.

MARTÍN, J.L. *La Península en la Edad Media*, Barcelona, Teide, 1976.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo, “El Patrimonio Eclesiástico en la España Visigoda. Estudio Histórico Jurídico”, *in Miscelanea Comillas*, Santander, Universidad Pontificia Comillas, 1959, 5-200.

_____. *El patrimonio eclesiástico en la España visigoda*. Comillas, Universidad de Comillas, 1959.

MARTÍNEZ, Victor, “El Paganismo en la España Visigoda”, *Burgense. Collectanea Scientifica*, 13/2, 1972, 489-508 (Facultad de Teología del Norte de España).

MATEOS CRUZ, Pedro, “El culto a Santa Eulalia y su influencia en el urbanismo emeritense (siglos IV-VI)”, *Extremadura Arqueológica*, III, Jornadas sobre Santa Eulalia de Mérida, Badajoz, Junta de Extremadura, 1992, pp. 57-79.

_____. “La Cristianización de la Lusitania (ss. IV-VII): Extremadura en época visigoda”, *Extremadura Arqueológica*, IV, Madrid, 1995, pp. 239-263.

MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*, vol. I, Lisboa, Estampa, s/d.

McKENNA, Stephen, *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholic University Press, 1938.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (dir. de). *Historia de España*, T. II e III, Madrid, Espasa-Calpe, 1963.

MESLIN, Michel, “Persistances païennes en Galice, vers la fin du VI^e siècle”, in Jacqueline Bibauw (ed.), *Hommages à Marcel Renard*, II, Bruxelles, 1969, 512-524 (Collection Latomus, 102).

MINGUEZ, José Maria, *Historia de España II. Las Sociedades Feudales, I. Antecedentes, formación y expansión* (siglos VI al XIII), Madrid, Editorial Nerea, 1994.

MOMIGLIANO, A (ed. de). *The conflict between Paganism and Christianity in the Ivth Century*. Oxford,1963.

MURRAY, Alexander. “Missionaries and Magic in Dark Age Europe”, *Past and Present*, 136, 1992, pp. 186-205.

NELSON, J. L.. *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*. London, The Hambledon Press, 1986.

ORLANDIS, José, “Algunas consideraciones en torno a los orígenes cristianos en España”, *Antigüedad y Cristianismo. Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía*, VII. Cristianismo y Aculturación en tiempos del Imperio Romano, Murcia, 1990, 63-71.

_____. *Estudios de Historia Eclesiástica Visigoda*, Pamplona, EUNSA, 1998.

_____. *Historia de España 4. Época Visigoda (409-711)*, Madrid, Gredos, s/d.

_____. “El Reino Visigodo. Siglos VI y VII”, in V. Vazquez de Prada (org.), *Historia Economica y Social de España*, vol. I, Madrid, Confederación Española de Cajas de Ahorro, 1973.

_____. *Estudios sobre instituciones monásticas medievales*. Pamplona, Universidad de Navarra, 1971.

_____. *Historia de España. La España Visigótica*. Madrid, Gredos, 1977.

_____. *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, 1976.

PALAZZO, Éric, *Liturgie et société au Moyen Age*, Paris, Aubier, 2000.

PALOL, P. de . *Arte hispánico de época visigoda*, Barcelona, 1968.

_____. “La cristianización de la aristocracia romana hispánica”, *Pyrenae. Crònica Arqueològica*, 13-14, 1977-78, 281-300 (Universitat de Barcelona).

_____. “Las excavaciones del conjunto de ‘El Bovalar’, Seros (Segria, Lerida) y el Reino de Akhila”, *Monografías Históricas sobre la Antigüedad Tardía, III. Los Visigodos: Historia y Civilización*, Murcia, 1986, 513-525.

PÉREZ CENTENO, Maria del Rosario, “El fenómeno evergético durante el siglo III D.C. en Hispania”, *Hispania Antiqva. Revista de Historia Antigua*, XXI, 1997, 363-381 (Valladolid).

PÉREZ PUJOL, E. *Historia de las Instituciones Sociales de la España Goda*, IV, Valencia, 1896.

PÉREZ SÁNCHEZ, Dionisio, “La estructura de la propiedad en la España tardoantigua: el ejemplo del monasterio de Asan”, *Stvdia Zamorensia. Historica*, VI, 1985, 347-362 (Salamanca).

- _____. *El Ejército en la Sociedad Visigoda*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1989.
- PÉREZ-PRENDES, José Manuel & ARRACO, Muñoz de, “La legislación de Recaredo”, *in El Concilio III de Toledo. XIV Centenario, 589-1989*, Toledo, Diputación Provincial, 1989, pp. 581-598.
- PIETRI, Charles, “Les origines du culte des martyrs (d’après un ouvrage récent)”, *Rivista di Archeologia Cristiana*, anno LX, num. 3-4, Roma, 1984, pp. 293-319.
- PIJUAN, José, *La Liturgia Bautismal en la España Romano-Visigoda*, Toledo, Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes, 1981.
- PINA, A . Ambrósio. “São Martinho de Dume e a Sobrevivência da Mitologia Suévica”, *in Bracara Augusta*, v. 9/10, Braga, 1958-1959, pp. 58-66.
- PINA, Luis de. “Os Cânones de S. Martinho de Dume e a Medicina Luso-germânica”, *in Bracara Augusta*, v. 8, Braga, 1957, pp. 328-366.
- PORTELLI, Hugues, *Gramsci e o Bloco Histórico*, RJ, Paz e Terra, 1977.
- PRADO, Germán. *Manual de liturgia hispanovisigótica o mozárabe*. Madrid, 1927.
- PUERTAS, Rafael, “El eremitismo rupestre en la zona de Nájera”, IX *Congreso Nacional de Arqueología*, Valladolid, 1965, Actas, Zaragoza, 1966, pp. 419-430.
- QUAINI, Massimo, *Marxismo e Geografia*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

- RAFOLS, J. F. *Las cien mejores obras de la escultura española*. Barcelona, 1943.
- RAMÍREZ, J. L., “Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la P. Ibérica”, in *La Religión Romana en Hispania*, Simposio organizado por el Instituto de Arqueología “Rodrigo Caro” del C.S.I.C. del 17 al 19 de diciembre de 1979, Madrid, Subdirección General de Arqueología del Ministerio de Cultura, 1981, pp. 225-252.
- RENFREW, Colin et al.. *The Ancient mind. Elements of cognitive archaeology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- RIVERA RECIO, Juan Francisco (dir.), *Estudios sobre la Liturgia Mozarabe*, 1, Toledo, Diputación Provincial, 1965.
- ROBLES CARCEDO, Laureano, “Anotaciones a la obra de San Ildefonso ‘De cognitione baptismi’”, in *La Patrología Toledano-Visigoda*. XXVII Semana Española de Teología, Toledo, 25-29 sept. 1967, Madrid, CSIC, 1970, 263-335.
- RUSSELL, James C.. *The Germanization of Early Medieval Christianity*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- SÁENZ DE BURUAGA, Andoni, “Referencias ao culto precristiano del monte Bilibio (La Rioja)”, *Brocar. Cuadernos de Investigación Histórica*, 18, 1994, 87-118 (La Rioja).
- SALISBURY, Joyce E.. *Lay Piety and Village Culture in Spanish Galicia during the Visigothic Reign*, New Brunswick, Rutgers University, 1981 (cópia microfilmada).
- SANCHEZ SALOR, E., “Mérida, metrópolis religiosa en época visigótica”, *Hispania Antiqua*, vol. V, 1975, pp. 135-150 (Valladolid).

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Claudio. “España y el Feudalismo Carolíngio”, *in Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo*, I, Spoleto, 1954.

_____. *En torno a los orígenes del feudalismo I. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vassallage y del beneficio hispanos*. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1974.

_____. *Estudios Visigodos*, Roma, Istituto Storico Italiano, 1971.

SANTOS, Maurício Gomes dos. “S. Martinho de Dume. O Apóstolo dos Suevos”, *in Bracara Augusta*, v. 8, Braga, 1957, pp. 367-370.

SARAIVA, F.R. dos Santos. *Novíssimo Dicionário Latino-Português Etimológico, Prosódico, Histórico, Geográfico, Mitológico, Biográfico*, Rio de Janeiro, Livraria Garnier, 1993, p. 709 (10ª edição).

SCHMITT, Jean-Claude, “La fábrica de santos”, *Historia Social*, n. 5, otoño 1989, 129-145 (Valencia).

_____. “Religion populaire’ et culture folklorique”, *Annales. E.S.C.*, 31e Année, nº 5, 1976, pp. 940-955.

_____. “La Fábrica de Santos”, *Historia Social*, 5, Valencia, 1989, pp. 129-145.

_____. “Les Traditions folkloriques dans la culture medieval: quelques reflexions de methode”, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 52 (1), 1981.

_____. “Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?”, *Préfaces*, 19, 1990, p. 75-80.

_____. *Historia de la superstición*. Barcelona, Crítica, 1992.

SIDER, Gerald M., "Christmas mumming and the new year in outport Newfoundland", *Past & Present*, number 71, may 1976, pp. 102-125 (Oxford);

_____. "The ties that bind: culture and agriculture, property and propriety in the Newfoundland village fishery", *Social History*, 5, 1, 1980, pp. 1-39.

_____. *Culture and class in anthropology and history*. A Newfoundland illustration, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

SOARES, Matos Pe. (trad. da Vulgata por), *Bíblia Sagrada*, São Paulo, Paulinas, 1989.

SOTOMAYOR, M. "Penetración de la Iglesia en los Medios Rurales de la España Tardorromana y Visigoda", in Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, *Cristianizzazione ed Organizzazione Ecclesiastica delle Campagne nell'Alto Medioevo: Espansione e Resistenze*, II, *Settimane di Studio*, XXVIII, Spoleto, 1982, p. 600-660.

TABOADA CHIVITE, J. "O culto da Lua no Noroeste Hispânico", *Revista Guimarães*, 71, 1961, pp. 141-164.

TEJA, Ramon, "Honestiores y humiliores en el Bajo Imperio: hacia la configuración en clases sociales de una división jurídica", *Memorias de Historia Antigua, I, Actas del Coloquio Estructuras Sociales durante la Antigüedad*, 1977, 115-118 (Instituto de Historia Antigua, Universidad de Oviedo).

THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*, New York, Scribners, 1971.

THOMPSON, E. P. *Historia Social y Antropología*, México, Instituto Mora, 1994.

_____. *Historia Social y Antropología*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1997 (2 ed.);

_____. *Tradición, Revuelta y Consciencia de Clase*, Barcelona, Editorial Crítica, s/d.

TORRES RODRÍGUEZ, Casimiro, *Galicia Sueva. El Reino de los Suevos*, La Coruña, Instituto “P. Sarmiento” de Estudios Gallegos, 1977.

TORRES, Casimiro, “Las supersticiones en Hidacio”, *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XXXIII, 1956, 181-203 (Santiago de Compostela – CSIC).

VAN DAM, Raymond. *Leadership and Community in Late Antique Gaul and Spain*, Berkeley, University Press, 1985.

VASCONCELOS, José Leite de. *Religiões da Lusitânia*. Lisboa, 1913.

VAUCHEZ, André. *La espiritualidad del Occidente medieval* (siglos VIII-XII). Madrid, Ediciones Cátedra, 1985.

VILLARES, Ramon. *Historia de Galicia*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

WALPOLE, A. S. *Early Latin Hymns*. Cambridge, 1922.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e Literatura*, Rio de Janeiro, Zahar, 1979.

WILSON, Stephen (ed.), *Saints and their Cults. Studies in Religious Sociology, Folklore and History*, Cambridge, Cambridge University Press, s/d..

ZURUTUZA, Hugo & BOTALLA, Horacio (comps.), *Paganismo y Cristianismo. Pervivencias y mutaciones culturales* (siglos III-IX), Rosario, Homo Sapiens Ediciones, 1995.