

BASTOS, M. J. M. . A Religiosidade Camponesa na Alta Idade Média Ocidental. In: Oliveira, Terezinha. (Org.). *Antigüidade e Medievo: Olhares Histórico-Filosóficos da Educação*. Maringá: Editora da Universidade Estadual de Maringá, 2008, v. 1, p. 121-149.

A RELIGIOSIDADE CAMPONESA NA ALTA IDADE MÉDIA OCIDENTAL

Mário Jorge da Motta Bastos (UFF)

Algumas declarações iniciais talvez nos auxiliem a aclarar várias das perspectivas e referências que virão a seguir. Venho, desde que me mobilizei para a realização do doutorado,¹ perseguindo a satisfação de um anseio profissional: compreender, no contexto da transição a Antigüidade ao Medievo (séculos IV/VIII), e na complexidade de suas formas e mecanismos, a afirmação e expansão de novas relações de dominação social e as manifestações da resistência oposta a esse processo. Trata-se, em outras palavras, do ponto de vista dos atores sociais, de abordar a afirmação da dominação aristocrática e a resistência exercida pelo campesinato. Compreendo dominação (afirmação do poder) e resistência (confrontação do poder que se afirma) como expressões dialéticas intrínsecas ao funcionamento dos sistemas sociais não igualitários e, portanto, como fenômenos históricos intimamente associados. Toda expressão de poder supõe a dialética de sua contestação!

Este "objeto de minha eleição" nada tem de simplório em sua configuração. Não há desserviço maior que possamos prestar à sua história, e à reflexão teórica, do que submetê-lo às regras muito pobres de um método muito precário e mecânico que se convencionou designar por "marxismo vulgar": a imagem daqui decorrente seria mais ou menos aquela que apresentaria, no fundo da cena, os camponeses vergados, exauridos pelo peso extremo das exigências senhoriais, elas próprias materializadas em manifestações cotidianas de violência aberta e deflagrada. A crítica que acaba de ser estabelecida não envolve, de minha parte, qualquer intenção de "jogar fora o bebê junto com a água suja do banho"! Costumo afirmar a meus alunos que estão iniciando suas trajetórias acadêmicas, que o quadro do referencial teórico básico que orienta os historiadores é muito mais comumente um ponto de chegada do que um ponto de partida. Em que sentido? Por exemplo, tomemos a perspectiva de um estudo já famoso, introdutório a obra coletiva *Domínios da História*.² No âmago de uma avaliação crítica das correntes hoje hegemônicas no campo da História e das Ciências Humanas, o autor distingue dois paradigmas predominantes – de resto antagônicos – que define como paradigmas "iluminista" e "pós-moderno", cada qual embasado em concepções e premissas básicas e gerais que se manifestam em níveis diversos do "fazer" historiográfico. Ora, considerando válida a proposição anterior, quantas seriam as carreiras e as pesquisas iniciadas por uma tomada de posição, por uma vinculação primária, deliberada e explícita em relação aos tais paradigmas? Cativa-me a idéia de ser "pós-moderno"? Ou, ao contrário, serei "iluminista"?

Não é assim que se realizam as tomadas de posição! Cada um de nós é marcado por trajetórias de vida diversas, por determinações pessoais distintas potencialmente vinculadas a questões de etnia, gênero, geração, classe social, formação acadêmica, subjetividades várias que, profissionalmente, nos vinculam a certos temas, a certas referências de base e, a partir destas, a pontos de vista e opções teóricas que dessa forma chegam a parecer quase que naturais. De minha parte afirmo desconhecer, tendo em vista a temática que me mobiliza, e que lhes divulguei há pouco – processos de dominação e de resistência sociais – qualquer corpo teórico mais vigoroso e profícuo, elaborado até o presente momento, do que o marxismo, desde que ele, como qualquer outro corpo teórico, não seja tratado de forma acrítica e dogmática.

Visando superar estas declarações iniciais, mantendo a coerência com elas e avançando na exposição, devo dizer que as mais diretas referências de Marx à religião nos

auxiliam pouco no desenvolvimento dessa análise, ainda que ela seja primordialmente favorecida por uma referência sua propícia a vários desdobramentos. No volume I de *O Capital*,³ de cerca de 1867, em uma das pouquíssimas considerações voltadas às formas pré-capitalistas de produção, Marx as agrupa a partir de algumas características gerais comuns, ainda que pudessem assumir formas específicas. São elas: 1. economia orientada para a produção de valores de uso, e marcada por um baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas; 2. forma de economia que desconhece as mistificações econômicas que acompanham a produção mercantil e o uso da moeda, mas que revestem uma forma religiosa (religiões naturais ou populares, exprimindo ainda a estreiteza, as limitações da vida material, ou seja, a extrema proximidade física das relações estabelecidas entre os homens, e entre estes e a natureza). É fundamental que retenhamos na memória essa referência, aguardando a sua elucidação futura. E, visando reduzir o possível estranhamento que suscita, e para torná-la mais palatável aos medievalistas, recorro a Jean-Claude Schmitt:

Na sociedade medieval, como naquelas estudadas pelos antropólogos, não é possível falar de "religião" no sentido atual do termo. A religião se constituía, naquela altura, como um vasto sistema de representações e de práticas simbólicas por meio das quais os homens do período encontraram um sentido e uma ordem para o mundo, aqui entendido como composto, simultaneamente, pela natureza, pela sociedade e pela pessoa humana.⁴

O mesmo autor, em artigo anterior, afirmava que um elemento determinante do caráter a ser atribuído à religião na Idade Média decorre do baixo nível atingido, naquela sociedade (em comparação com o das economias industrializadas) pelo desenvolvimento das forças produtivas, além do nível muito íntimo das relações estabelecidas pelos homens entre si e com a natureza.⁵

Deve estar claro, a esta altura, que um certo conceito de religião informa esta análise, tendo já sido estabelecidas as suas principais referências. Contudo, visando precisá-lo, assumo conceber, como premissa de base, a existência de uma plena sinonímia entre os termos religião/religiosidade, que são, portanto, plenamente intercambiáveis. E o faço por não considerar razoável a principal objeção feita a esse uso, aquela que limita, grosso modo, a noção de religião a um corpo de doutrina ou conjunto de crenças, portanto, às expressões subjetivas da fé, ao passo que a religiosidade expressaria as manifestações práticas da vivência e da exteriorização das crenças. Ora, todo fenômeno religioso envolve sempre, necessariamente, crenças e práticas, fé subjetiva e pragmática. Toda religião constitui um sistema (ou como tal é concebida) que articula, em um todo indissociável, concepções de mundo e mecanismos de atuação sobre ele.⁶

Portanto, meu objeto, neste caso, se estabelece nas antípodas de qualquer concepção restritiva de religião, ou, como diria Gramsci, da religião como "fenômeno em si". Apoiado em perspectivas avançadas pelo autor⁷ considero que a religião nos remete ao quadro mais geral da estrutura social e a processos sociais concretos, isto é, ela nos remete a uma apreensão global da sociedade, expressando suas hierarquias, desigualdades, bem como os processos de dominação e resistência que a caracterizaram. Decorrem destas referências algumas questões cruciais: 1. Por que maneiras o fenômeno da religião articula-se intimamente às estruturas sociais? 2. Qual é o significado da religião das classes subalternas que, ultrapassando-a, mas inclusive nos limites da religião dominante, apresenta seus próprios conteúdos e códigos expressivos? 3. A existência de fenômenos religiosos que se poderia chamar de periféricos deve ser concebida no contexto das relações dialéticas estabelecidas pelos grupos subordinados com o aparato dominante? 4. Será a religião um elemento intrínseco à afirmação da hegemonia dos grupos sociais dominantes? A seqüência deste artigo visa, essencialmente, confrontar cada um destes tópicos em um contexto histórico específico, o que demanda, antes de mais, o seu enquadramento mais preciso.

A Europa Ocidental da Alta Idade Média foi caracterizada por um vertiginoso processo que, expresso em sua manifestação mais sensível, consistiu em um avanço insidioso da grande propriedade fundiária aristocrática em detrimento da autonomia da pequena propriedade camponesa. O que tal movimento configurou, em sua feição mais explícita, consistiu na afirmação da hegemonia aristocrática no Ocidente da Alta Idade Média, calcada na dominação imposta a amplos setores do campesinato, submetidos a relações pessoais de dependência que tiveram no controle do acesso à terra – como meio de produção essencial – um instrumento fundamental de afirmação. Convém destacar, contudo, que tal “monopólio” não esgotou em si mesmo – de forma mecânica e direta – a complexidade da relação social a que me refiro. Mas, que especificidade da sociedade em questão me leva a considerar que o controle do acesso ao principal meio de subsistência e reprodução no período – e, portanto, das condições básicas do processo de produção – não constituiu, *per se*, a condição necessária e suficiente à amplitude da relação de dominação social?

De certo, é conhecida dos leitores uma referência clássica do marxismo que destaca como, no sistema capitalista de produção a organização e o controle do processo de produção atingiu tamanha extensão a ponto de concentrar, ele próprio, o mecanismo essencial da exploração dos trabalhadores, a extração da mais-valia. Mas, mesmo nesse sistema a conexão entre a produção e a apropriação, ainda que muito estreita, não é plena e absoluta. Por seu turno, no quadro que aqui nos interessa, e comparativamente, as possibilidades efetivas de viabilização da exploração no próprio âmbito do processo de produção da vida, da subsistência humana, é ainda muito mais restrito. A submissão do campesinato à grande propriedade ou ao senhorio não representou, de forma alguma, uma alteração radical ou absoluta de suas condições de vida e trabalho. As famílias camponesas, e na extensão as comunidades constituídas por tais famílias reunidas em aldeias preservaram, neste âmbito, uma considerável autonomia: dispunham perenemente da terra como fator primordial da produção, na forma de posse, organizavam o essencial do processo produtivo no interior da família e da comunidade, bem como produziam e mantinham a propriedade efetiva dos instrumentos de produção. A aristocracia fundiária medieval impunha-se menos ao nível da produção – não eram os senhores os principais organizadores desse processo – mas na apropriação e arrecadação da renda, que se realizava no momento da colheita dos frutos daquele processo.

Se assim o era, como entender, nesse caso, a possibilidade do exercício da exploração? Como viabilizar e garantir a perenidade de um processo pelo qual as famílias, gozando de um grau considerável de autonomia na produção e reprodução de suas vidas, entregassem uma parcela de seus magros rendimentos aos senhores diretos? Se mesmo sob o capitalismo, como já destaquei, a conexão entre produção e apropriação, apesar de estreita, não é total, nas formas pré-capitalistas de produção a conjunção entre esta e a apropriação envolve, necessariamente, uma considerável diversidade de meios e de conexões. Dentre estes, quero me deter nas expressões da religião ou da religiosidade, partindo da premissa de que seja possível vislumbrar, nesse “nível”, algumas manifestações dos conflitos que matizaram o processo, configurando a resistência camponesa bem como os mecanismos da afirmação da hegemonia aristocrática, essa última consubstanciada, segundo creio, em todas as vias pelas quais os valores e concepções de mundo aristocráticas buscavam enraizar-se em âmbitos diversos da vida cotidiana e de trabalho das comunidades camponesas.

Nesta altura, precisamos recuperar o conceito de religião, acima referido: um sistema de representações e de práticas relativas ao sagrado por meio das quais os homens definem e expressam as relações estabelecidas entre si e com a natureza. Parece-me plena a identidade desse conceito com um outro, várias vezes referenciado neste artigo, o de produção, processo no qual têm lugar as relações sociais essenciais à reprodução humana, e que assumem as variadas formas da propriedade. Mas não há, primariamente, nenhuma garantia de que essas relações sejam concebidas de maneira unívoca pelos distintos

segmentos sociais. Se isso chega a ocorrer (e no nível em que chega a ocorrer), deve-se a um considerável investimento dos grupos sociais dominantes em fazer dilatar-se, generalizar-se pelos diversos estratos sociais as suas concepções de mundo. No contexto ao que se refere esta análise, parece-me chave a íntima conexão existente entre a disseminação de novas formas de exercício do poder e da dominação e a implantação e expansão do cristianismo, com as concepções que elabora, divulga e busca afirmar socialmente acerca daquele amplo arco das relações humanas. Se não há história sem produção, arrisco-me a afirmar que também não há produção⁸, e sequer apropriação, sem cultura. Se os camponeses serviam a seus senhores de acordo com o costume, estes constituem-se tanto em uma arena de confrontos quanto em uma base de colaboração duradoura com as forças sociais de dominação. Dedico-me, pois, na seqüência, a abordar, ainda de que forma esquemática, algumas das perspectivas centrais relativas a estas relações expressas em fontes diversas da Península Ibérica do período.

A documentação visigótica traz à tona, reiteradamente, um conjunto de crenças e práticas definidas como pagãs e, na extensão, condenadas e combatidas pelas autoridades. À guisa de um breve inventário, destacamos as seguintes referências. Das atas conciliares⁹ do primeiro concílio celebrado na *Hispania* entre os anos de 300 e 306, o de Elvira, destaco a proibição de que proprietários cristãos fossem coniventes com as concepções e práticas simbólicas relacionadas à produção agrária – ritos de fertilidade intrínsecos ao processo produtivo – aceitando deduzir do montante das rendas a parcela da produção reservada e oferecida aos ídolos. A incidência deste tópico é relevante pelo embate que ao menos enuncia em um dos âmbitos essenciais do desenvolvimento das forças produtivas no período. Outro cânone do iliberitano impõe perpétua excomunhão aos cultivadores das terras que apresentassem as primícias de seus frutos à benção de um judeu, postura incompatível com aquela que se afirma como verdadeira intervenção da esfera do sagrado no fenômeno da germinação das sementes: os frutos são concessões divinas, benesses de Deus concedidas aos homens em ação de graça decorrente da benção oficiada pelo sacerdote cristão. O cânone XLI proíbe aos senhores cristãos a manutenção de imagens de ídolos em suas casas, exceção concedida àqueles que temessem provocar, com tal iniciativa, a rebelião ou revolta de seus *servi*. Será possível estimar qualquer vínculo entre crenças e orientações religiosas que se deduza, imediata e mecanicamente, do vínculo de submissão e dependência pessoais?

Nos concílios de Braga, em particular no II, de 572, presidido por São Martinho, as determinações fazem eco ao seu famoso sermão, o *De Correctione Rusticorum*: condenação do recurso a adivinhos e sortilégos para purificação das casas, da celebração das tradições e festejos pagãos (*Calendas*), de considerar o curso da lua e dos astros para a construção da casa, a sementeira e a celebração do matrimônio, além do emprego de fórmulas supersticiosas pela mulheres no trabalho doméstico Segundo os cânones do III Concílio de Toledo, realizado em 589, a idolatria estaria arraigado por quase toda a Espanha. Neste mesmo concílio o povo (*vulgus*) é admoestado pela prática de cantos e danças indecorosas nos dias dos santos. A partir deste concílio, as disposições canônicas assumem, integralmente, o caráter das penalidades impostas pela legislação régia, sobretudo em matéria de coerção das práticas pagãs. A postura martiniana parece ter sido rápida e radicalmente superada pelo 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 juizes na erradicação da idolatria, castigando os culpados com as penas possíveis, à exceção da morte. No mesmo ano, o sínodo provincial de Narbona condena a celebração do quinto dia da semana, em honra a Júpiter, entregando-se o povo ao ócio com a paralisação das atividades laborais. O mesmo concílio, em seu cânone IV, proíbe o trabalho no domingo, sobretudo aquele relacionado às atividades agrícolas, como conduzir os bois no amanho dos campos. Tais práticas foram

também condenadas no sermão de Martinho de Braga, como aquelas as quais me refiro a seguir.

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 curso, assim como as práticas divinatórias. Por fim, os concílios XII e XVI de Toledo voltariam a carga contra as práticas idolátricas. O primeiro, realizado em 681, no seu cânone XI, determina punição para aqueles que servem a deuses alheios, ou cultuam os astros, 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, de 693, a intervenção régia determina que fossem conduzidas à igreja mais próxima da localidade as oferendas entregues aos ídolos. A legislação visigótica também nos fornece referências esparsas a práticas condenadas pelo vínculo estabelecido com o paganismo ou, na extensão, com a intervenção diabólica. O Forum Iudicum, promulgado em 654, incorpora leis anteriores condenando os augúrios. Fossem de condição livre os divinatores e seus consulentes, deveriam ser submetidos, além da pena corporal, ao confisco de suas propriedades e a redução à condição de escravos. No caso do envolvimento de escravos a lei estabelece a pena de tortura e venda para regiões d'além mar¹⁰.

O breve inventário acima estabelecido abre-se a um vasto campo de considerações que reduzirei, contudo, a alguns elementos centrais. Se, em relação às crenças e práticas condenadas ao longo do período, considerarmos menos as suas "origens" do que seus campos de manifestação, destaca-se a sua incidência no âmbito de atividades e necessidades várias, fundamentais e correntes na vida quotidiana 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. Refiro-me, assim, a um campo essencial da estruturação das sociedades humanas, aquele que se refere às relações entre os homens e a natureza. Nenhuma ação material do homem sobre a natureza pode desenvolver-se sem envolver, desde seu início, na intenção, as realidades "ideais", isto é, as representações humanas da natureza e do seu funcionamento. "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."¹¹

Portanto, o pensamento não existe como uma instância separada da materialidade das relações sociais. 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.. 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.

Assim, se o desvendar da 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 irredutíveis entre si, sobretudo em situações de profundas clivagens sociais. 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.

Todo processo humano de apropriação da natureza fundamenta-se em formas de propriedade que se constituem, ao mesmo tempo, em uma relação com a natureza e em uma relação dos homens entre si. 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, a propriedade, menos que um bem, é uma forma tomada pelas relações sociais. E a cultura, segundo proponho, 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 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 primeira e avassaladora característica que a documentação nos impõe refere-se à diversidade e à profusão de campos abordados pelo cristianismo. 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. 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, a conduta diária do indivíduo submete-se ao crivo do supremo Senhor, secundado na vigilância pelos seus representantes terrenos. Traduzindo-a em uma expressão, 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. O cristianismo afirma 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 explicita pelo caráter e pelo teor das relações que estabelece com os seres originados do seu comando.

Cerca do ano de 300, o cristão Lactâncio, 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 Schmitt¹², 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”¹³. 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. Entre os autores hispânicos encontramos, em Ildefonso de Toledo, uma verdadeira exegese da cerimônia do batismo, além de uma clara expressão da concepção de *religio* acima referida. 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. Foi este contato físico que criou 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.”¹⁴ 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 Isidoro¹⁵, a própria divindade, qual um senhor lesado em seu direito, compele as criaturas à relação.

O pressuposto da sua obrigatoriedade fundamenta-se em um princípio jurídico claramente manifesto na declaração do *Credo*, expressão do pacto firmado na cerimônia do batismo, na qual cada palavra tinha força de lei, supondo, portanto, obrigações e penalidades. Ademais, o batismo, e a noção de *religio* que o fundamenta, parecem traduzir 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, hierarquizando as potências do bem e a sociedade dos justos por vínculos que uniam a Deus 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. Poder-se-ia configurar, pois, o batismo, como uma espécie de cerimônia de “reintegração de posse”? Segundo Ildefonso, Prudêncio, e várias cerimônias inscritas no *Liber Ordinum*,¹⁶ 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*).”¹⁷

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*)”¹⁸, imagem traçada em cores vivas em três pequenas obras atribuídas a Valério do Bierzo e, sobretudo, na *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*. Destaco, nesta última, a visão atribuída a Augusto, menino ignorante nas letras, mas dedicado ao serviço da Igreja de Santa Eulália (um *oblatus* de origem humilde). Viu-se, em transe de morte, no Paraíso, em meio a um banquete. Um homem esplêndido e belíssimo, de elevada estatura, ocupou o assento mais alto, benzendo a todos os presentes. Iniciado o banquete, aquele mesmo homem distinto determinou que o *rusticus* fosse levado diante dele. Augusto, 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.”¹⁹ Ao final do banquete, o mesmo Senhor determinou a expulsão dos maus servos, indignos de contemplarem a sua face.. Tais referências, situadas a par de tantas outras encontradas em fontes diversas – uma prece refere-se a Cristo como “nosso Deus terrível e nosso Rei”²⁰; Ele é o juiz terrível (*iudex terribilis*)²¹, e sua residência é um palácio com portões²² – enfatizam a concepção de um Deus potente, forte e vindicativo.

Referi-me, 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. 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 crente do que da inferioridade extrema da sua condição, cuja existência social derivava plenamente das graças, concessões e benesses do Senhor provedor. Mas esta conduta humana, cotidiana e determinante da futura recompensa, parece-me expressar-se menos por uma ação positiva e deliberada do indivíduo 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.

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 santo²³, ou eximindo-se ao serviço devido a seu senhor terreno²⁴, 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. 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. Os dons divinos decorrem 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 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. 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, ressaltando sempre a dívida, e a eterna dependência que ela suscita.

Configurado o caráter englobante do poder divino, vejamos como ele se manifesta por intermédio de seus representantes terrenos, os santos, e no cotidiano das práticas e dos rituais litúrgicos. 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. Concentremo-nos nas *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, obra de autor anônimo, redigida no século VII²⁵, e particularmente voltada à celebração dos bispos de Mérida, patronos urbanos que ademais fortalecem sua posição pela capitalização do culto de Santa Eulália²⁶. 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.

É em torno do episcopado do bispo Masona (ca. de 573-ca. de 605) que se concentra, na narrativa, a multiplicidade das "faces" e expressões da *unanimitas* representada pelo homem de Deus. Nobre de origem, 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 orações ao Senhor, foi banida "de Mérida e de toda a Lusitânia a peste, e toda necessidade decorrente da escassez de alimento."²⁷ 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."²⁸ E boa parte de seus méritos concentram-se 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."²⁹ 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. No dia sagrado da Páscoa, quando o bispo dirigia-se em procissão à igreja, "vários servidores caminhavam diante dele como se estivessem a frente de um rei, vestidos com mantos de seda e prestando-lhe a homenagem que lhe era de direito."³⁰

Do episódio que lhe opôs ao rei Leovigildo importa-me ressaltar 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 à heresia com todos aqueles que lhe estavam encomendados. Masona é designado como *famulus Dei*, e seu grupo composto por *fideles* que se opõe ao *infidelis episcopus* (o bispo ariano Sunna). 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 sociais. Em resposta à invocação de Masona, Santa Eulália manifesta-se-lhe como uma amável senhora, para consolar seu fielíssimo servo, dizendo-lhe que deveria retornar à cidade para prestar o serviço antigo que lhe era devido³¹. Impondo severos castigos ao rei – penalizado por apropriar-se de um servo alheio – exige-lhe a sua imediata restituição.³²

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. Sem dispor de provimentos, orou a Deus, surgindo imediatamente diante do mosteiro duzentos animais carregados com vários tipos de alimentos enviados por muitos católicos. Da vitória destes indivíduos sobre a natureza, e das forças supostas de operarem sobre ela – a sua "domesticação" pelos homens de Deus³³ - decorre os seus contatos e relações humanas. Na *Vida de São Milão*, eremita da região do Ebro, tais relações concentram-se na realização de milagres, atos de cura e exorcismo, expressando a sua *unanimitas* pelo leque social dos indivíduos contemplados. Ressalto, contudo, o milagre realizado na *domus* de Honório, *senator*³⁴ de Parpalines. Após exorcizá-la da presença insidiosa de um demônio, encontrando-se incapacitado de alimentar a multidão de famintos que buscava o seu oratório, eleva-se em oração a Deus, ao fim da qual vê entrarem pela porta algumas carroças abundantemente carregadas que lhe havia mandado o *senator* Honório. 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.

Inseridos na comunidade cristã pelo ritual do batismo, 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. 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. 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 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 é a profusão de rituais, exorcismos e bênçãos propostas a recobrir toda a vida do crente. 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, das quais constituem exemplos a celebração de “ritos de passagem” que reatualizam, periodicamente, o vínculo e a dependência original do crente celebrada no batismo, e a proteção divina dele decorrente.

A missa e a comunhão eucarística constituíam o centro de toda a vida cristã. Pelo ritual da *Missa omnimoda*³⁵, uma missa votiva comum, a cerimônia inicial supunha o estabelecimento de um vínculo estreito entre o céu e a terra, e a supressão de suas “barreiras” pela presença no recinto sagrado de um dos Serafins enviados por Deus. A primeira oração clama pelo auxílio (*auxilium*) e pela consolação divina contra males de natureza diversa. O ofertório consistia na primeira cerimônia da segunda parte da missa, também chamado *sacrificium*. Era neste momento 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 moedas.³⁶ Recolhidas, as oblações eram conduzidas ao altar e oferecidas à divindade como dons, implorando-se para que as recebesse como sacrifício em favor de seu povo. Seguiam-se 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 dela se mostre propício aos apelos dos fiéis, dirigidos pelos sacerdotes.

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 nesta, as oferendas transformam-se completamente em suas substâncias, tomando a forma do corpo e do sangue de Cristo. 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. 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”.³⁷

Ademais, como ressaltai 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 vinculatório 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.

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”³⁸, 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. O cristianismo ensinou, de fato, ritos vários que significam mais do que a simples depuração de práticas tradicionais “pela água do batismo”³⁹, posto que expressam em bases específicas as relações dos homens entre si e com a natureza. Um dos primeiros rituais fixados no *Liber Ordinum* refere-se ao exorcismo e bênção do óleo, para que por seu intermédio fosse expelido um amplo espectro de doenças. 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, semelhante àquela utilizada por São Milão no exorcismo da *domus* de um senador. O sal era oferecido ante o altar, sob o olhar do Senhor, a fim de que afastasse todas as criaturas imundas, encantamentos e monstros dos lugares onde fosse aspergido, preservando a fidelíssima proteção de Cristo. Misturado à água benta, teriam ambos o poder de repelir todos os demônios, “quaisquer que sejam e de onde quer que advenham, seja das grutas, de todos os lugares, das fendas das pedras, dos rios e das fontes”⁴⁰, 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, e até nas esterqueiras, 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. 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 – sitiavam os caminhos com ladrões, os mares com salteadores, etc. – quiçá expressão de uma concepção animista que se reduz à sua manifestação, como já o destacara Martinho de Braga.

Da longa série de preces e missas destinadas aos fiéis que viriam a empreender uma longa viagem revela-se a autoridade divina expressa no comando da natureza. Na “Oração sobre aquele que vai seguir em viagem”, o sacerdote implora ao Pai indulgente que defenda seus servos (*famuli*) em tal caminho, para que não estejam expostos aos perigos dos rios, das tempestades, 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”.⁴¹ Ressalte-se, nesta última referência, o aspecto manifesto do caráter da relação entre o crente e a divindade. Explícita-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 da uva, cujas primícias os fiéis levavam ao átrio da igreja, o sacerdote relaciona a oferenda à garantia da fecundidade. Rogando a Deus que as aceite, generosamente, das mãos de seus servos, destaca: “Não que necessites delas,

Senhor, porquanto tudo preenches e contém.”⁴² 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.

Referi-me, 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 incluídos na liturgia visigótica. 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, 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.

Por fim, 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 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 acusação 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.”⁴³ 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 foi entregue ao homem em usufruto – elemento material central da relação – rogando-lhe que se volte sobre as 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 abraça a terra e as plantas, que o granizo não irrompa, nem a tempestade destrua; mas, com tua proteção, sejam conduzidas à maturidade, para que teu povo te bendiga por todos os dias de sua vida.”⁴⁴ Em uma outra oração de bênção dos grãos, a liturgia avança em um paralelismo simbólico entre a “germinação” sagrada de Jesus Cristo 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.”⁴⁵ Na oração dos feixes, a oferta 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.⁴⁶

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, a concessão do benefício da abundância a seus servos. 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.⁴⁷ 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."⁴⁸ 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 misericórdia do Senhor: "Sustenta-nos, Deus, para que sejamos cumulados pela exibição desta rede, e gratos pelos presentes da tua graça."⁴⁹

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.⁵⁰ 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 terra, e um símbolo do milagre restaurador que ocorre na fonte batismal, onde os homens, redimidos, renovam-se, e renascem. 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 render-te graças todos os dias, Senhor santificador e salvador de todos"⁵¹.

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 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, hierarquizadas, monopolizadas e submetidas à total ascendência do Deus único. Senhor provedor, de sua benéfica intervenção origina-se o milagre da reprodução das sementes e a chuva restauradora e fertilizante. 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 irredutível, 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, fontes e pedras sagradas! O mísero camponês preservou, assim, centros de ascensão por intermédio dos quais era ainda possível um contato pessoal, direto e autônomo com o sagrado.

¹ Realizado entre os anos de 1998 e 2002, no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade de São Paulo, sob orientação do Prof. Dr. Hilário Franco Junior.

² Ciro Flamarion Cardoso, “Introdução: História e Paradigmas Rivalis”, in *Id.* & Ronaldo Vainfas (orgs.), *Domínios da História. Ensaio de Teoria e Metodologia*. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 1-23.

³ Karl Marx, *O Capital: crítica da economia política*, vol. I, São Paulo, Editora Abril Cultural, 1983.

⁴ Jean-Claude Schmitt, “Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?” *Préfaces*, 19, 1990, p. 77-78.

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

⁶ Maurice Godelier, *Horizontes da Antropologia*, Lisboa, Edições 70, s/d.

⁷ Antonio Gramsci, *Prison notebooks*, New York, International, 1971.

⁸ 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.

⁹ José Vives(ed), *Concílhos Visigóticos e Hispanoromanos*, Madrid, CSIC, 1963.

¹⁰ *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. 121.

¹¹ Maurice Godelier, *L’idéel et le materiel*. Pensée, économies, sociétés, Paris: Fayard, 1984.

¹² Jean-Claude Schmitt, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, p. 9.

¹³ Jean-Claude Schmitt, “Une histoire religieuse ...?”, *op. cit.*, p. 77.

¹⁴ Julio Campos Ruiz (ed.), *El conocimiento del bautismo*, Santos Padres Españoles, I, Madrid, BAC, 1971, p. 237.

¹⁵ Julio Campos Ruiz et al. (ed.), *Los Tres Libros de las “Sentencias”*, Santos Padres Españoles, II, Madrid, BAC, 1971, p. 327.

¹⁶ Ver, entre outras, a *Ordo Celebrandus super eum qui ab Spiritu immundo vexatur*, 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. 73-80.

¹⁷ Aurélio Prudencio, *Apotheosis*. Ed. bilingüe (Latim-Espanhol) de Alfonso Ortega e Isidoro Rodriguez. *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981, p. 207.

¹⁸ Julio Campos Ruiz (ed.), *El conocimiento...*, *op. cit.*, p. 329.

¹⁹ J. N. Garvin (ed.), *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946, p. 143.

²⁰ 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.”

²¹ *Sermo in uigilia pasche*, in M. C. Díaz y Díaz (ed.), *Anecdota Wisigothica*, I, Acta Salmanticensia 12.2, Salamanca, 1958, p. 70.

²² Marius Férotin (ed.), *op. cit.*, col. 110.

²³ 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.

²⁴ 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.

²⁵ 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.

²⁶ 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. *Op. cit.*, p. 25 ss.

²⁷ *Op. cit.*, p. 191.

²⁸ *Id.*, p. 193.

²⁹ *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.*"

³⁰ *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.*"

³¹ *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 civitatem pristinum mihi debeas exhibere seruitium.'*"

³² *Id.* p. 224: "*Denique nocte quadam recubanti in strato suo impio Leovigildo tyranno adstitit eique flagris diu multumque uerberavit dicens: - 'Redde mihi seruum meum (...).'*"

³³ 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, *op. cit.*, p. 6.

³⁴ 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.

³⁵ Marius Férotin (ed.), *op. cit.*, *Ordo Misse omnimode*, cols. 229-243.

³⁶ Segundo Justo Fernandez Alonso, *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma, Iglesia Nacional Española, 1955, p. 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.), *op. cit.*, respectivamente, p. 36, 72, 81, 254, 297 e 204.

³⁷ Alain Guerreau, *O Feudalismo. Um Horizonte Teórico*, Lisboa, Edições 70, s/d., pp. 251-252.

³⁸ Segundo Justo Fernandez Alonso, *op. cit.*, p. 344.

³⁹ 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.

⁴⁰ *Op. cit.*, col. 15: "(...) quicumque sunt uel undecumque aduenerint, siue ex antris, siue ex omnibus locis, siue ex fissuris petrarum, siue ex locis fluminum atque fontium (...)."

⁴¹ *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."

⁴² *Id.*, *Benedictio Uue*, col. 169: "Non quod his indigeas, Domine, quia omnia replet et contines."

⁴³ *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 capítulo do *Liber Ordinum* são específicas da liturgia visigótica.

⁴⁴ *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 grandio cedat, ne tempestas excutiat; sed, te protegente, ad maturitatem perducas, ut populus tuus benedicat te per omnes dies uite sue."

⁴⁵ *Id.*, *Benedictio Graneas* (sic), col. 167: "(...) ut germinaret terra erbam, et ad maturitatem perduxisti."

⁴⁶ *Id.*, *Oratio de manipulis*, col. 168.

⁴⁷ *Id.*, *Benedictio nouarum falcium uinearum*, col. 167: "Te supplices exoramus, eterne immense Deus, ut quicquid falces iste per chrisma 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.

⁴⁸ *Id.*, *Benedictio retis*, col. 174: "Non eum sinas aduersantium arte aliqua inligare, nec uerbis incantantium pessimis inretiri."

⁴⁹ *Id.*, col. 174: "Presta nobis, Deus, ut huius retis exhibitione repleamur, et gratie tue muneribus gratulemur."

⁵⁰ *Id.*, *Benedictio fontis*, cols. 29-30: "(...) montibus pressa non clauderis, scopulis inlisa non frangeris, terris diffusa non deficis (...) gestata nubibus imbre iucundo arua fecundas."

⁵¹ *Id.*, *Oratio uel Benedictio putei noui*, cols. 173-174: "(...) ut tibi semper sanctificatori et saluatori omnium Domino gratias agere mereatur."

BIBLIOGRAFIA

CAMPOS RUIZ, Julio (ed.). *El conocimiento del bautismo*, Santos Padres Españoles, I, Madrid, BAC, 1971.

_____ et al. (ed.). *Los Tres Libros de las "Sentencias"*, Santos Padres Españoles, II, Madrid, BAC, 1971.

CARDOSO, Ciro Flamarion & VAINFAS, Ronaldo. *Domínios da História*. Ensaios de Teoria e Metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

CASTELLANOS, Santiago. *Poder Social, aristocracias y hombre santo en la Hispania Visigoda*. La *Vita Aemiliani* de Braulio de Zaragoza, Logroño, Universidad de La Rioja, 1998.

DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (ed.). *Anecdota Wisigothica*, I, Acta Salmanticensia 12.2, Salamanca, 1958.

_____. *La Vida de San Fructuoso de Braga*, Braga, 1974.

EDWARD, James (ed.). *Visigothic Spain: new approaches*, Oxford, Clarendon, 1980.

FERNANDEZ ALONSO, Justo. *La cura pastoral en la España romanovisigoda*. Roma, Iglesia Nacional Española, 1955.

-
- FÉROTIN, Marius (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.
- GARVIN, J. N. (ed.). *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1946, p. 143.
- GODELIER, Maurice. *Horizontes da Antropologia*, Lisboa, Edições 70, s/d.
- _____. *L'idéal et le matériel*. Pensée, économies, sociétés, Paris: Fayard, 1984.
- GRAMSCI, Antonio. *Prison notebooks*, New York, International, 1971.
- GUERREAU, Alain. *O Feudalismo. Um Horizonte Teórico*, Lisboa, Edições 70, s/d.
- LE GOFF, Jacques. "Maravilhoso", in *Id.* & Jean-Claude Schmitt (coords.), *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*, II, São Paulo, EDUSC, 2002.
- MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política*, vol. I, São Paulo, Editora Abril Cultural, 1983.
- McKENNA, Stephen. *Paganism and Pagan Survivals in Spain up to the Fall of the Visigothic Kingdom*, Washington D.C., The Catholic University of America, 1938.
- PINELL, J. (ed.), *Liber orationum psalmographus, Monumenta Hispaniae Sacra*, Serie Litúrgica, vol. IX, Barcelona-Madrid, 1972.
- PRUDENCIO, Aurélio. *Apotheosis*. ORTEGA, Alfonso Y RODRIGUEZ, Isidoro (eds.). *Obras Completas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1981.
- SARAGOZA, Braulio de. *Vida de San Millan*, Jose Oroz (ed.), *Sancti Braulionis Caesaraugustani Episcopi. Vita Sancti Aemiliani, Perficit*, Segunda Serie, vol. IX, núms. 119-120, 1978.
- SCHMITT, Jean-Claude. "Religion populaire' et culture floklorique", *Annales E.S.C.*, 31e année, n.5, 1976, p.946.
- _____. "Une histoire religieuse du Moyen Âge est-elle possible?" *Préfaces*, 19, 1990, p. 77-78.
- _____. *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992.
- THOMPSON, E. P. *Historia Social y Antropología*, México, Instituto Mora, 1997.
- VIVES, José (ed). *Concílhos Visigóticos e Hispanoromanos*, Madrid, CSIC, 1963.