

HEGEMONIA E RELIGIOSIDADE NO REINO SUEVO (SÉCULOS V/VI)

Mário Jorge da Motta Bastos¹

RESUMO

O artigo aborda o desenvolvimento, na Alta Idade Média Ibérica, do “regime de verdade cristão”, isto é, a produção e veiculação de um discurso que se constituiu em vigoroso instrumento de tentativa de normatização e enquadramento social ao qual recorreram as elites aristocráticas visando à afirmação, em última análise, de sua hegemonia social no contexto em questão. A fonte de análise é o célebre *De Correctione Rusticorum*, sermão elaborado por Martinho, metropolitano de Braga, no Noroeste da Península Ibérica, cerca do ano de 572. Trata-se de um exemplar característico da “teologia de popularização”, do esforço das elites eclesiásticas em “traduzir” os preceitos essenciais do cristianismo a um nível compreensível para as plateias, as populações rurais da antiga província romana da *Gallaecia*.

Palavras-Chave: História Medieval; Reino Suevo; Cristianismo.

ABSTRACT

The aim of this article is to analyze the development, in the Iberian Peninsula of the High Middle Age, of the Christian "regime of truth", i.e., the production and disclosure of a discourse that constituted a vigorous attempt of social standardization to which resorted aristocratic elites seeking the affirmation, ultimately, in this context, of its social hegemony. We intend to analyze the *De Correctione Rusticorum*, sermon prepared by Martin, Metropolitan of Braga, in the Northwest of the Iberian Peninsula around the year 572. This is an exemplary characteristic of the "theology of popularization", the effort of the ecclesiastical elites to "translate" the essential

¹ Doutor em História Social pela Universidade de São Paulo. Professor do Curso de Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, onde atua também no Programa de Pós-Graduação.

precepts of Christianity at a level understandable to its audiences, the rural populations of the former Roman province of Gallaecia.

Keywords: Medieval History; Suevic Kingdom; Christianity.

Propomo-nos, neste breve artigo, a abordar o *De Correctione Rusticorum* (NASCIMENTO, 1997), sermão elaborado por Martinho de Braga por volta do ano de 572 – logo após a realização do segundo concílio bracarense, e em meio a uma conjuntura de reforço da ampla ação normatizadora desenvolvida pelos bispos galaicos – concebendo-o como um exemplar característico da “teologia de popularização” (GUREVICH, 1992). 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 plateias, o que deu origem à constituição de gêneros literários específicos, dentre eles os sermões, voltados à reprodução da doutrina em termos populares.

Ainda que seja incerta a data precisa da elaboração do *De Correctione Rusticorum*² (NASCIMENTO, 1997, p. 25), as motivações explícitas e imediatas que a orientaram situam-na em período posterior à realização do II Concílio de Braga, ocorrido nesta sé metropolitana em 572. Em meio a uma conjuntura em que os bispos galaicos manifestavam a urgência com que deviam reforçar o seu zelo missionário, o então titular de Astorga, Polêmio, requisitou a seu metropolita de Braga a elaboração de um pequeno tratado acerca da origem dos deuses do paganismo romano e de seus crimes, visando à instrução de homens rústicos que, “ainda enleados na antiga superstição pagã, rendem culto de veneração antes a demônios do que a Deus.” Lamentavelmente, não se preservou a carta por meio da qual, segundo Martinho, foralhe endereçado o pedido. Destaco-o porque parece haver uma espécie de defasagem entre a encomenda e o produto final a que ela deu ensejo. Se o que o primeiro demandava eram breves palavras sobre a criminosa natureza dos ídolos – o que de *per se* manifesta uma configuração baseada na humanização de seus atos ou comportamentos – a abordagem martiniana atribui ao tema uma orientação menos tópica que “sistêmica”, isto é, insere-o em uma mais ampla configuração, a de uma cosmovisão cristã que se pretende afirmar como ortodoxa. Ainda que possamos estar

² DCR nas próximas referências.

diante de uma manifestação de cunho particular, da expressão da riqueza criativa individual do seu autor, Martinho, como metropolita de Braga, é porta-voz em seu sermão dos anseios e perspectivas da elite eclesiástica da província da *Gallaecia*, como ele signatária das atas do concílio acima referido (VIVES, 1963, p. 85).

Transcender, portanto, a esfera da sua realização individual pressupõe considerar o DCR 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 Aron Gurevich, 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 plateias, o que deu origem à constituição de gêneros literários particulares, como as narrativas de milagres, as hagiografias, os sermões, dentre outros, orientados à reprodução da doutrina em níveis populares. Quanto a seus traços peculiares, destacam-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 culturais, 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, sujeita a determinantes vários, a condicionamentos espaço-temporais que são menos a negação do caráter cristão autoproclamado 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 milenar, 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 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 (e o fato de que ele se situasse numa flagrante “contracorrente” da história não é fator abonador do vigor do projeto?!) em reinos e impérios. Construções efêmeras, vergaram frequentemente sob o peso dos particularismos triunfantes. Mas, e quanto à Igreja, abonadora, se não principal fautz 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 DCR.

Retomando a referência ao caráter sistematizador do DCR, sua orientação fundamental, inserta no nível profundo da narrativa, consiste em *euforizar* crenças e comportamentos definidos como cristão 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* 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 tal produção supõe-se, para afirmar-se socialmente, uma autoridade exclusiva, absoluta, na qual reside o elo terreno da interpretação e divulgação da mensagem divina. Refiro-me, 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. Entre tais funções (HOUTART, 1994, pp. 99-102) 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 só tempo, estruturadas pelo e estruturantes da globalidade 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 plateia, tendo em vista a tão ansiada realização da assembleia de bispos. Ressaltando sua importância, ou a natureza da função que lhe cabia exercer, afirma que

é tão conveniente para as normas e regras eclesiásticas quanto robustece os vínculos da caridade fraternal, ao buscar entre si, em saudável confrontação (...) aquelas coisas que conforme a doutrina apostólica produzirão a unidade do Espírito no vínculo da paz” (VIVES, 1963, p. 65).

Tais referências, e suas manifestações no conteúdo deste e do segundo concílio que virá a seguir, culminando no DCR, são a expressão de um mais 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 dessa “simbiose” são relativamente bem 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 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 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. Em face da ausência do possível recurso ao braço secular, que dera antes fim ao heresiarca, e à instabilidade política provocada por razias frequentes 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.” (MATTOSO, s/d., p. 290).

Devemos imaginar estes últimos profundamente cindidos em suas personalidades, um pouco priscilianistas, ortodoxos e pagãos a um só tempo, ou atemorizados perante uma dúvida existencial, ou ainda incapacitados de vivenciar a sua fé? 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 subproduto produzido por um vácuo momentâneo, porque antinatural, 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 que a instituição tenha sido atingida pela pressão das forças centrífugas, mas, sim, que tenha sido capaz de estabelecer expedientes de contenção para preservar a unidade. Neste sentido, parece-me 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 integridade e a hegemonia exercida pelas elites eclesiásticas.

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 – inclusive no que diz respeito aos variados *quanta* de cultura clássica e folclórica que os informavam – os anseios, demandas e pressões diferenciadas de seus rebanhos de fiéis, além de injunções de diversas naturezas, variáveis consoante às próprias conjunturas históricas. Em meio ao furor condenatório do paganismo que caracterizou a ação dos principais porta-vozes da Igreja latina a partir de fins do século IV, várias festas cívicas tradicionais que passaram a ser veementemente condenadas como cultos demoníacos foram julgadas inocentes por cristãos de uma geração anterior (BROWN, 1995, p. 22). 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 assembleia de bispos fundamentam-se, preliminarmente, na sacralidade das fontes de autoridade que a instituem, mas que assim, portanto, na origem, legitimam. Acima de todas, ela é “atualização” da inspiração do Criador, potencializada por 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. Isso 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, esse 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 Braga (VIVES, 1963, pp. 65-77) 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 ibéricos reunidos em concílio, em 380, culminando com a elaboração dos artigos de fé pelos bispos presentes. Na mesma assembleia, 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 Braga (VIVES, 1963, pp. 78-106) não deu início aos seus trabalhos legislativos sem antes promover a leitura dos cânones fixados pelas assembleias 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.

Se me alonguei nos exemplos, o fiz, sobretudo, para enfatizar a frequência do recurso à manifestação oral nas atividades fundamentais destas assembleias. 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. Referi-me, acima, à regra **ditada** pelo apóstolo Pedro. No II Concílio de Braga, a exortação introdutória do metropolitano Martinho afiança a autoridade da assembleia 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” (VIVES, 1963, p. 78). 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 Metropolitano, e por uma resposta, como que em uníssono, de todos 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 (...)’.” (VIVES, 1963, p. 65). 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 se manifestou nas práticas eclesiais.

Fundamentada na tradição sagrada selecionada, resgatada, e reafirmada, a redução à ortodoxia consignava um vasto campo à intervenção das autoridades eclesiais. 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, tanto o centro de afirmação e garantia da ascendência episcopal quanto da arbitragem dos 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 eclesiais, salvaguardando 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 concílio 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 Dam (1992, p. 88), 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 Mattoso (MATTOSO, s/d., p. 290) 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 maniqueus, prescrevendo-lhes a pena de morte com expropriação de bens e riquezas.

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, além de pelo rigoroso ascetismo e o papel que concedia a leigos, inclusive mulheres, na hierarquia e no culto. Assim, parece-me temerária qualquer tentativa de resgate de um “sistema de crenças priscilianistas” que se baseie na reprodução dos capítulos condenatórios dos concílios bracarenses. Sob tal alcunha 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 assembleia de estabelecer a ortodoxia, a unidade e a estabilidade que a ascendência hierárquica dos bispos deveria preservar. No I de Braga estes iriam insurgir contra a propagação das “igrejas próprias”.

Mas tratava-se, em primeiro lugar, de expressar a unidade da fé através da unificação do ritual. Assim, os dois primeiros cânones do concílio I de 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 se apresente 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 (VIVES, 1963, pp. 65-77).

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, proibía-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 indiferenciação em face dos subdiáconos. Aos presbíteros ficava terminantemente proibido exercer as mais elevadas e distintivas funções do bispo, isto é, benzer o óleo da crisma e consagrar igrejas ou altares.

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 assembleia 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 esse 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, preservá-los das pressões seculares. O cânone I dos *Capitula Martini* (VIVES, 1963, p. 86), insertos nas atas do concílio 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 Braga (VIVES, 1963, p. 75), 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. Esse 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, como que se referindo a uma base essencial a partir da qual teria lugar o exercício pleno e equilibrado desta função.

Na sequência, e com base em um procedimento contratual que parece típico das sociedades medievais, 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 concílio 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 da 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 no *honor* eclesiástico, proibindo aos bispos a designação de seu sucessor, o XII repudia o recurso à violência empregue por aqueles que cobiçam uma sé alheia (VIVES, 1963, pp. 77-106).

Poder-se-ia multiplicar as referências conciliares voltadas a “exorcizar as manifestações negativas” daquele poder sagrado. Com base nelas, e na recorrente

presença destas queixas, destaca-se frequentemente 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 conduta de muitos clérigos. Ora, 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 do *ordo*, ou a denúncia de uma desvirtuada religião que se imiscuía em assuntos materiais. Se de origem divina, sua realização é terrena, e global 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. 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 aristocracia 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, no acesso e ocupação destes são, antes que uma expressão de seu desvirtuamento, a 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 que perpassa toda a hierarquia, 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 (VIVES, 1963, p. 81). E veio de um anseio de concretizar este elo a motivação crucial da elaboração do DCR, como uma espécie de súmula que visa vincular os crentes ao projeto global de ordenação social deliberado pelas elites clericais nas duas assembleias. Assim, vários dos seus cânones estão ali reproduzidos, mas em linguagem “rústica”, baseada em um discurso que é preferencialmente concreto a 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 DCR, caracterizando-o como uma narrativa “factual e diacrônica” da

história sagrada na qual se embasa toda a fonte de autoridade da sua argumentação. Vamos a ela.

Considerando a sua estrutura narrativa (CARDOSO, 1997, p. 32), o texto é composto por quatro grandes sequências encadeadas que resumem a História da Criação, fazendo-a plena e completamente identificada com toda a trajetória da humanidade. Quanto a essa, o seu agente motor, e o que confere o “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. Assim, a primeira sequência 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 Braga, de que o diabo fosse incriado, originado do caos e princípio/substância do mal, o DCR submete-o a Deus, e exemplifica em sua ação a primeira conduta oposta Àquele, a soberba pela qual o que fora o primeiro arcanjo foi transformado em diabo e expulso da presença divina “para este ar que há debaixo do céu” (NASCIMENTO, 1997, p. 32). Constituem-se, portanto, na origem, dois grupos que expressam a natureza básica das relações com a divindade. O diabo e os demônios, originados de uma relação pautada no binômio desobediência/punição, contra o exemplo dos anjos santos que, assíduos no louvor a Deus, obedientes, são recompensados com a preservação da sua proximidade.

A segunda sequência (NASCIMENTO, 1997, p. 33) tem início com a deliberação divina de criar do barro o homem, direcionando-o a um “terceiro lugar”, um paraíso que não é nem o céu nem a terra. Ali, disposto 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 Braga, 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, atua sobre o seu livre-arbítrio e ignorância 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, em que pese a diversidade de povos e nações existentes, que se encerra esta sequência, abrindo-se a terceira.

Nova sucessão de crimes provoca, porém, a ira de Deus. 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 o lugar do martírio. Há, portanto, condutas justas, caras a Deus, e injustas, aquelas que reforçam a punição ao provocar a sua ira. Nesta sequência, 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, nesse caso chuva torrencial e tempestade, visam menos à ruína que à reparação, à purificação do gênero humano. 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.” (NASCIMENTO, 1997, p. 42).

A quarta e última sequência (NASCIMENTO, 1997, p. 48) 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 pelos seus ouvintes. Dessa forma, a vida cotidiana destes recobre-se de um mais amplo significado. Em primeiro lugar, ela é, acima de tudo, provação, sendo os trabalhos e dores suas condições intrínsecas. 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 afastou, mas preservou o erro, que só agora a narrativa começa a

precisar. É a ignorância a fonte de toda a perdição humana, pois essa reside, sobretudo, no desconhecimento de Deus, da dependência total, imediata e exclusiva de toda a obra de Criação em relação ao seu verdadeiro Autor.

Em função dela, o homem despreza o Criador e 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 sua ressacralização, agora inserta 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 dispostos por Deus em 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. Essa presença ou manifestação, ainda que subreptícia, fundada no erro, não “desanimiza”, 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. Portanto, preserva-se a possibilidade desta manifestação, e as montanhas galegas viriam a ser progressivamente conquistadas pelo cristianismo, ao longo da Alta Idade Média, pelas vitoriosas campanhas dos santos cristãos contra os poderes maléficos que as habitavam.

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 facínoras, como Júpiter, Juno, Minerva, Vênus, Marte, Mercúrio e Saturno, aos quais os homens ignorantes prestam culto (NASCIMENTO, 1997, p. 50). Opera-se, assim, no DCR, a demonização das divindades pagãs, visando-se aniquilar o seu potencial caráter de sistema religioso concorrente por intermédio de sua total historização 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 seria 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. Também no DCR o ferrenho didatismo que lhe é característico pressupõe ensinar aos homens quais são suas obrigações negativas e positivas para com Deus. Assim, ao invés de divindades, Júpiter teria sido 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, morrendo todos em meio a grandes desonras. A preservação dos seus cultos, ou ao menos a de um cerimonioso respeito por esses, que o discurso, visando combater, nos revela, é condenada tanto na origem quanto na tradição que os sustenta. Entre os gregos, mereceram culto de homens 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 sermonista argúi a plateia, busca fazê-la, mais do que ouvir, refletir e introjetar a verdade, a do paradoxo de consignar os dias da semana, que divide as etapas da Criação, com o nome de homens terríveis e execráveis.

Seguindo o mesmo procedimento didático, reforçado pelos exemplos concretos, vai sendo proposta à reflexão da plateia a caracterização demoníaca, porque paradoxal ao verdadeiro sentido do mundo que lhe foi revelado, de um conjunto de crenças e práticas correntes. Devassa e expurgo da vida individual e coletiva dos crentes de todas as crenças e comportamentos incompatíveis com a consciência plena do universo que agora detêm. E de forma cabal, porque vinculatória. Beneficiados – 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, legou aos ouvintes a luz de sua sabedoria, a supressão das trevas pela a encarnação do seu Verbo. Ponto crucial de

inflexão na história da humanidade, o discurso a afirma com a inflexão da própria narrativa.

Na medida em que visa à unidade e à afirmação da ortodoxia, o sermão detém-se na explicitação do correto sentido e natureza deste ato. Opondo-se as perspectivas definidas como maniqueístas pelo I de Braga, afirma que Deus assumiu plenamente uma forma humana, mas preservou seu espírito, nascendo do ventre da Virgem por intervenção do Espírito Santo. Teve, portanto, existência material e histórica precisas, que o discurso marca pela narrativa factual de sua crucificação: “(...) foi crucificado pelos Judeus, sendo juiz Pôncio Pilatos, o qual, nascido na Província do Ponto, presidia naquele tempo à Província da Síria” (NASCIMENTO, 1997, p. 60). Ressurgiu dos mortos, também em carne e espírito; nesta dupla, mas intrínseca condição subiu aos céus, e assim retornará no fim deste mundo. Encerra-se, com o advento do Cristo, a história da Criação. E, com ela, fez-se plena a revelação, inscrita agora no corpo do crente pela intermediação do sacerdote e do óleo santo do batismo.

Como se orientado pelas máximas de Santo Agostinho – *Salus tua ego sum e Si ad aeterna, quare non ad temporalia* (BROWN, 1995, p. 21) – o episódio da encarnação do Cristo parece expressar, no DCR, 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 carnal na 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. 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. Esse o seu ensinamento, enfim revelado, e pactuado no rito fundamental do batismo. Para marcá-lo, o sermão reproduz, reatualiza para os ouvintes a natureza, a extensão e o caráter irrevogável do acordo celebrado com Deus:

(...) Porque cada um de vós deu o seu nome na fonte batismal, por exemplo, Pedro ou João, ou qualquer nome, e foste perguntado pelo sacerdote desta maneira: ‘Como te hás de chamar?’. Respondeste, ou tu mesmo, se já podias responder, ou certamente o que por ti atestou, o que te levantou da fonte, e , por exemplo: ‘Chamar-se-á João’ (...) (NASCIMENTO, 1997, p. 62).

Manter presente, vivo na mente, o sentido do ritual que lhes conferia a sua própria existência civil na sociedade cristã, essa a mensagem final do DCR aos seus ouvintes. Celebrado na base de um pacto, ou de uma troca simbólica, o “contradom” a uma vida terrena plenamente identificada com a mensagem divina, e realizada na Igreja, a comunidade dos crentes, era a derradeira e perpétua cessação de todo sofrimento. Não era ele apenas provação? Aos justos, elevados ao reino de Deus no final dos tempos, a vida alheia à morte garante enfim a realização de todos os anseios que os injustos, erroneamente e em vão, perseguiram como bens terrenos. A estes, portanto, a danação eterna!

Encerra-se, assim, uma prédica religiosa que se presta a várias reflexões. Em primeiro lugar, estamos diante da expressão de uma religião que se opõe a qualquer definição compartimentalizada 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 exclusiva, realização plena da história humana determinada desde a criação. Visto desde a perspectiva das elites eclesiásticas bracarenses, tratava-se da afirmação de uma autoridade cognitiva: sua capacidade exclusiva de identificar a ordem única do universo, de mostrar aos cristãos o que fora o paganismo e quanto deste abominável passado sobrevivia nas suas práticas quotidianas. Assim, e na extensão, contra toda e qualquer perspectiva de cisão entre crença e prática, o cristianismo apresenta-se, mesmo na visão parcial que a elite aqui nos fornece, como um sistema de interpretação do mundo, e como tal fundamento de um conjunto de práticas que visam agir sobre ele.

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. No discurso absoluto do DCR – que se expressa como o único possível acerca daquilo de que trata – este é o lugar da purgação, e envolve necessariamente o sofrimento e o trabalho como condições normais e genéricas da existência humana desde a perda do paraíso. O potencial de transformação da conduta humana e das relações sociais

proposto no sermão não vai além da referência a um código ético expresso na condenação do homicídio, do adultério, da fornicação, do furto e do perjúrio. Fixado o âmbito da mudança necessária, as demais condições gerais de existência estarão admitidas, ou até sacralizadas? O cânone XLVII dos *Capitula Martini* prescreve castigos severos a qualquer pessoa que, sob pretexto de religião, ensine ao servo alheio a desprezar o seu senhor e a afastar-se do seu serviço (VIVES, 1963, p. 86).

Por fim, as limitações impostas por uma abordagem pontual de um fenômeno que foi, no seu caráter mais expressivo, processual, não devem levar-nos a superestimar o choque de cosmovisões expressas em tais discursos. A mudança religiosa não faz tábua rasa do passado. Ela rejeita, mas também incorpora e preserva, condição que expressa o seu vigor, e não uma fraqueza. O cristianismo não se desvirtuou de uma sua suposta pureza original pela incorporação de elementos incompatíveis com as suas tradições. Em primeiro lugar, como sistema global de representações e práticas, “mundanizar-se” era a sua mais efetiva condição. Em segundo lugar, a caracterização do cristianismo na Alta Idade Média Ocidental deve estar orientada pelo seu pleno enquadramento neste contexto. É da natureza da sua inserção, das suas relações no interior desta globalidade social que advêm as características históricas essenciais de tal fenômeno, e não de uma suposta “curva de desvio” estabelecida em relação às suas verdades originais. Em terceiro lugar, como religião, além de seu caráter estruturante, era também estruturada e sujeita, portanto, às condições gerais do desenvolvimento histórico. Assim, supô-la capaz, ou mesmo inclinada a suprimir a sacralização ou a animização da natureza no contexto do período parece-nos uma perspectiva francamente equivocada. Ao contrário, considerando os limites do desenvolvimento das forças produtivas nesta sociedade pré-capitalista, não seria mais elucidativo abordá-la pelo viés de uma religião que se implanta em um meio profundamente ruralizado? Nas sociedades tradicionais, para envolver-se com as condições sociais existentes é preciso remover-lhes o seu caráter sagrado, visando, contudo, substituir-lhe por outro. Ou, dito em outras palavras, “não é permitido às mulheres cristãs usar fórmulas supersticiosas ao tecer a lã, mas devem invocar o Senhor auxiliador que lhes deu a arte de tecer” (VIVES, 1963, p. 86).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BROWN, Peter. *Authority and the Sacred*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

CARDOSO, Ciro Flamarion Santana. *Narrativa, Sentido, História*. São Paulo: Papirus, 1997.

GUREVICH, Aron. *Medieval Popular Culture*. New York: Cambridge University Press, 1992.

HOUTART, François. *Sociologia da Religião*. São Paulo: Ática, 1994.

MATTOSO, José (dir.). *História de Portugal*, vol. I. Lisboa: Estampa, s/d..

NASCIMENTO, Aires A. (ed.). *Instrução Pastoral sobre Superstições Populares*. Lisboa, Cosmos, 1997.

VAN DAM, Raymond. *Leadership and Community in Late Antique Gaul*. Los Angeles: University of California Press, 1992.

VIVES, José (ed.). *Concilios Visigóticos e Hispano-Romanos*. Barcelona-Madrid: CSIC, 1963.

Recebido em 27 de outubro de 2014.

Aceito em 29 de novembro de 2014.